

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

36



Euphyía. Revista de Filosofía, 19 (36), julio-diciembre 2025

ISSN-e: 2683-2518

euph'ía

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 19. (2025) No. 36.
julio-diciembre
ISSN-e 2683-2518

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

Directorio

Sandra Yesenia Pinzón Castro

RECTORA

María Zapopan Tejeda Caldera

DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Héctor Hugo Sigala Rodríguez

JEFE DE DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Juan José Láriz Durón

EDITOR RESPONSABLE

Jorge Oseguera Gamba

Ana Patricia Melchor Organista

EDITORES INVITADOS

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José De Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendívil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobies Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

CONSEJO EDITORIAL

Alba Marcela Zárate Rochín

//

Alan Roberto Rentería Rentería

Diana Fuertes El Musa

//

Diego Corpus

Gonzalo Villanueva Ibarra

//

Gustavo Adolfo Maldonado Martínez

Ivonne Esparza Morales

//

Juan Pablo Martínez Ponce

Jorge Oseguera Gamba

//

Mónica Guevara Torres

Natalia Quiceno Toro

//

Ximena González Grandón

COLABORADORES

Equipo Euphyia:

Rodolfo Bernal Escalante

Irlanda Vanesa Godina Machado

PORTADA, DISEÑO Y ESTILO EDITORIAL.

Euphyia. Revista de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes:

Vol. 19, Año 2025, Número 36: publicación semestral (julio-diciembre)

ISSN-e 2683-2518

revista.euphyia@gmail.com

<https://revistas.uaa.mx/euphyia/>

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Av. Universidad 940, Col Ciudad Universitaria.

Aguascalientes, Ags. Mx. 20100

<https://revistas.uaa.mx>

Publicación digital

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Equipo Euphyia, del Departamento de Filosofía del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, apoyados para la publicación digital por el Departamento Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y se pueden citar.

Índice

Editorial	<i>DOSIER. Situando el bienestar: desde y para Latinoamérica</i> Jorge Oseguera Gamba Ana Patricia Melchor Organista	S/N
1	De la métrica econométrica a la sostenibilidad de la vida: propuesta feminista sobre el bienestar <i>Alba Marcela Zárate Rochín</i>	1
2	Obstáculos para el bienestar. Reflexiones desde una capital del Norte de México <i>Diego Corpus & Gonzálo Villanueva Ibarra</i>	49
3	El derecho al ocio como factor de bienestar <i>Gustavo Adolfo Maldonado Martínez</i>	71
4	Prácticas filosóficas para el bienestar a través de clubes de filosofía para personas adultas mayores <i>Alan Roberto Rentería Rentería, Ivonne Esparza Morales, Mónica Guevara Torres, Juan Pablo Martínez Ponce</i>	105
5	Avistamientos al bienestar desde la obra literaria zapatista <i>Habrá una vez...</i> <i>Diana Fuertes El Musa</i>	127
6	Entrevista: Hacia una experiencia relacional del florecimiento: Diálogos entre el Vivir Sabroso y nociones de bienestar desde el Sur. <i>Ximena González Grandón, Natalia Quiceno & Jorge Oseguera Gamba.</i>	159

Editorial**Jorge Oseguera Gamba**
Ana Patricia Melchor Organista**Situando el bienestar: desde y para Latinoamérica**

Existe poca controversia cuando decimos que buscamos que nuestras vidas tengan bienestar, o que el bienestar es deseable. La mayoría de nosotros tenemos un conjunto de referencias acerca de lo que significa e implica que una vida tenga o no tenga bienestar. También, se trata de un concepto que escuchamos con frecuencia en discursos de políticas públicas y análisis de poblaciones, en donde se justifican programas o intervenciones aludiendo a que fomentan el bienestar de los involucrados, o se comparan los niveles de bienestar en distintos lugares del mundo. En este sentido, resulta evidente que se trata de un término fundamental. Sin embargo, de que sea fundamental no se sigue que tengamos claro cuál es su significado, características o implicaciones para nuestras vidas individuales y colectivas. La filosofía puede ayudarnos a ordenar y refinar nuestras ideas relacionadas con el bienestar, haciendo explícitos nuestros argumentos y permitiéndonos analizarlos a profundidad. También nos permite explorar las posibles implicaciones de los conceptos que ofrecemos.

Las preguntas por la vida buena surgieron con la filosofía misma, y tales preguntas se relacionan de forma directa con el bienestar —aunque puedan no limitarse a ellas, e incluir dimensiones morales o estéticas particulares, por ejemplo. Sin embargo, podemos rastrear un resurgimiento de las discusiones en torno al bienestar a raíz de la obra de Derek Parfit en su libro de 1984 *Reasons and Persons*. En

él, Parfit clasificó las teorías del bienestar en tres grandes grupos: el hedonismo, las teorías de los deseos realizados, y las teorías de listas objetivas.

A muy grandes rasgos, en el primer grupo de propuestas, las teorías hedonistas postulan que sentirnos bien y sentir cosas placenteras es lo que hace que nuestras vidas vayan bien, y son esas experiencias o estados los que tienen valor intrínseco para nosotros; en el segundo grupo de teorías, se postula que lo que nos beneficia es que nuestros deseos se cumplan y; en el tercer gran grupo, que existen elementos que nos benefician y que no dependen enteramente de que nos hagan sentir bien o se alineen a nuestros deseos, pero que son necesarios para que nuestras vidas tengan bienestar, y proponen una lista con estos elementos, que suelen incluir la salud, la amistad y el conocimiento, entre otros.

Las tres teorías antes mencionadas son las que han dominado el debate en el mundo anglosajón. Hay múltiples variantes al interior de cada gran tipo de teorías, y los detalles de cada una las separan de forma considerable en la dimensión teórica, pero aún más en las implicaciones prácticas que pueden trazarse desde ellas. Los debates han retomado fuerza, pues, desde hace menos de cincuenta años, pero el número de voces que incluye ha sido limitado y las teorías han sido a grandes rasgos las mismas, lo que ha estancado el debate. Este número especial de filosofía del bienestar busca comenzar a expandir esos límites, tomando perspectivas desde México y Latinoamérica con cinco artículos y una entrevista que reflexionan sobre el bienestar desde y para nuestros contextos.

Las teorías que discuten el bienestar en la actualidad son importantes y necesarias, pero el sitio desde el que se hacen suele limitarse a lugares y contextos que comparten características entre sí, pero que difieren considerablemente de los contextos de una gran parte de la humanidad. Nos referimos a las poblaciones que Joseph Henrich denominó sociedades WEIRD en su libro del 2020, acrónimo para las poblaciones occidentales, educadas, industrializadas, ricas y democráticas (*Western,*

Educated, Industrialized, Rich & Democratic), que representan a aproximadamente un 12% de la población mundial.

El lugar desde el que se piensa es importante, pues nuestro contexto tiene siempre implicaciones en lo que, por ejemplo, consideramos más relevante o urgente. Latinoamérica enfrenta condiciones muy concretas que impactan la forma en que concebimos y problematizamos lo que hace que nuestras vidas vayan bien. En este número se encuentran reunidas reflexiones sobre el bienestar que comparten las características de ser situadas y de poner en el foco la implementación y transformación de nuestras dinámicas y condiciones materiales.

Ello es claro en el primer artículo, “De la métrica económica a la sostenibilidad de la vida: Propuestas feministas sobre el bienestar”, en donde Marcela Zárate hace una crítica puntual y profunda al punto de partida de la mayoría de las discusiones actuales en economía y política del bienestar. La crítica se dirige a su individualismo metodológico y su basarse en métricas cuantitativas, y nos ofrece en su lugar una noción de bienestar que se basa en la interdependencia, el cuidado, y la justicia social. Una noción que, además, rescata las dimensiones materiales, simbólicas y ecológicas del bienestar y lo concibe como un proceso situado y relacional.

Zárate nos permite observar y dimensionar cómo el bienestar es un criterio normativo, es decir, que los proyectos actuales que involucran la noción de “bienestar” no se limitan a describir lo que hace que nuestras vidas vayan bien, sino que prescriben qué medidas, y hasta qué vidas deben priorizarse. También, que estos proyectos teóricos se traducen en políticas públicas que impactan la vida de miles de personas alrededor del mundo que deben ser tomadas en consideración cuando pensamos y definimos el bienestar. De ahí la importancia práctica y política de la manera en que lo definamos.

La reflexión de Zárate enfatiza la necesidad de analizar el bienestar de forma situada, que es precisamente lo que Diego Corpus y Gonzalo Villanueva hacen en el

segundo artículo, "Obstáculos para el bienestar. Reflexiones desde una capital del Norte de México". En él, los autores nos invitan a reflexionar sobre las condiciones materiales y estructurales de la ciudad y su relación con el bienestar. Los autores identifican al bienestar como una vida digna o plena, desde la teoría de las capacidades.

Se enfocan en la ciudad de Saltillo, que comparte con la mayoría de los estados de nuestro país proyectos de desarrollo que tienen como meta beneficios económicos limitados a unos cuantos. Desde allí, se proponen analizar el bienestar urbano, es decir, el papel que juega la ciudad en las posibilidades de la población que la habita para asegurar su bienestar. Critican la competitividad y la lógica capitalista como modelo de progreso, señalando los impactos negativos que dichos modelos tienen en el bienestar y hacen énfasis en la distribución desigual del mismo.

En línea con las reflexiones situadas en contextos cercanos, tenemos el tercer artículo del volumen: "El derecho al ocio como factor de bienestar", en donde Gustavo Maldonado nos presenta una profunda reflexión acerca del papel que tiene el ocio para acceder y desarrollar distintos elementos que son fundamentales para que nuestras vidas vayan bien. Retomando las discusiones actuales sobre filosofía del bienestar, Maldonado defiende una versión de teoría de lista objetiva y, desde allí, presenta argumentos robustos para señalar que el ocio es parte de las precondiciones necesarias para acceder al bienestar.

Maldonado presenta claras conexiones entre el ocio y distintos elementos que consideramos buenos para nosotros. Señala, además que, en México, los ritmos de trabajo actuales y las condiciones materiales generadas por las condiciones laborales de un gran porcentaje de la población impiden que muchas personas en el mundo puedan acceder a los bienes del ocio. Desde allí, problematiza el papel que tienen las instituciones gubernamentales para asegurar el acceso al ocio.

En el cuarto capítulo, "Prácticas filosóficas para el bienestar a través de clubes de filosofía para personas adultas mayores", Alan Roberto Rentería, Ivonne Esparza,

Mónica Guevara y Juan Pablo Martínez nos presentan un proyecto actual y relevante que ha demostrado tener un impacto positivo en un grupo de adultos mayores en la Universidad Autónoma de Chihuahua que se reúne a discutir diversos temas filosóficos. Como sabemos, la situación de los adultos mayores en nuestro país está lejos de ser ideal, como nos muestran las distintas estadísticas citadas por los autores.

Desde su experiencia dirigiendo un club filosófico, nos muestran que los niveles de bienestar de sus participantes han aumentado. Bienestar entendido en términos establecidos por la OECD, que se acercan a la propuesta del “subjektivismo pragmático” de Dan Haybron y Valerie Tiberius y a la noción de bienestar psicológico de Carol Ryff, que tiene una orientación eudaimónica e incluye, pero no se limita a los reportes de bienestar subjetivo, pues considera, por ejemplo, la autoaceptación, las relaciones positivas con otros, y el sentido o propósito en la vida. Los autores relacionan este aumento en el bienestar principalmente con las conexiones sociales y la búsqueda conjunta del bien común, lo que resuena con la noción de bienestar presentada por Zárte.

En el quinto artículo, "Avistamientos al bienestar desde la obra literaria zapatista *Habrá una vez...*", Diana Fuertes reflexiona en términos hermenéutico-estéticos sobre las propuestas del buen vivir de los pueblos ancestrales de Nuestra América. Su acercamiento se distingue del resto de las contribuciones por su medio y su método: el análisis de una obra literaria ilustrada. Fuertes parte de la tesis de que la literatura artística no es un mero vehículo para comunicar ideas filosóficas preexistentes, sino un espacio de pensamiento en sí mismo, capaz de hacer visible y concreta la filosofía del bienestar a través de la narrativa, los personajes y el lenguaje visual.

Fuertes analiza la obra literaria ilustrada zapatista *Habrá una vez...*, del Subcomandante Insurgente Galeano, de donde rescata distintos elementos fundamentales para el bienestar en comunidad, como la autodeterminación situada

y relacional, o el compromiso con ideales que se oponen a distintas opresiones, y presenta a la literatura como un medio para pensar el bienestar, condensando en su trama una pluralidad de filosofías que se articulan sin necesidad de nombrarlas explícitamente: el feminismo, la ética del cuidado, la pedagogía de la ternura, la interculturalidad, el buen vivir, el pensamiento crítico y la sustentabilidad, entre otras.

El número cierra con una entrevista especial con la antropóloga colombiana Natalia Quiceno, realizada por Ximena González Grandón y Jorge Oseguera Gamba, dónde dialogan sobre sus investigaciones acerca del "vivir sabroso", noción arraigada en las comunidades afropacíficas del río Atrato, en el Chocó colombiano. La entrevista nos presenta una perspectiva del bienestar desde las epistemologías del sur, los giros decoloniales y las ciencias cognitivas enactivas. La concepción de bienestar presentada es la de un proceso adaptativo y continuo, encarnado, situado y relacional, que abarca tanto al entorno como a la comunidad.

El *vivir sabroso* no es, nos explica Quiceno, un ideal de plenitud ni una receta universalizable, sino el arte de lidiar con las múltiples fuerzas que atraviesan la vida y de mantener en movimiento aquello que permite que valga la pena ser vivida. Quiceno sitúa esta filosofía en una genealogía larga de resistencia que precede al conflicto armado colombiano y hunde sus raíces en la experiencia histórica de la esclavización: reivindicar el *vivir sabroso* es también reivindicar la existencia y la dignidad de pueblos que, en determinados momentos históricos, fueron negados como personas.

La entrevista explora también los puntos de contacto y diferencia entre el *vivir sabroso* y otras nociones latinoamericanas de florecimiento comunitario como el *Sumak Kawsay* kichwa y el *Suma Qamaña* aymara, mostrando que, a pesar de sus particularidades, todas estas propuestas comparten una apuesta por la relacionalidad: la convicción de que el florecimiento humano es inseparable del florecimiento del entorno, de otras especies y de las comunidades que cohabitan un

territorio. La entrevista actúa así como un cierre que abre: recoge los hilos del bienestar situado, comunitario y relacional que recorren todo el número y los proyecta hacia un horizonte pluralista que todavía está por construirse.

Las contribuciones reunidas en este número no hablan con una sola voz ni proponen una teoría unificada del bienestar. Lo que comparten es algo más fundamental: la convicción de que pensar el bienestar desde y para nuestros contextos latinoamericanos exige desplazar el centro de gravedad de las discusiones filosóficas vigentes. Desplazarlo desde el individuo hacia la comunidad, desde las métricas cuantitativas hacia los saberes situados, desde los debates anglosajones hacia las epistemologías del sur, desde el bienestar como estado hacia el bienestar como práctica y proceso colectivo en permanente construcción.

Las preguntas que estos textos plantean —qué cuenta como una vida que va bien, para quién, bajo qué condiciones materiales, y quién tiene el derecho de definirlo— no son preguntas con respuestas fáciles. Pero son precisamente las preguntas que la filosofía del bienestar necesita hacerse para ser relevante más allá de los debates académicos estancados. Esperamos que este número contribuya a ensanchar ese diálogo.

Referencias

- Haybron, D. M., & Tiberius, V. (2015). Well-being policy: What standard of well-being? *Journal of the American Philosophical Association*, 1(4), 712-733.
- Henrich, J. (2020). *The WEIRDest people in the world. How the West became psychologically peculiar and particularly prosperous*. Farrar, Straus and Giroux.
- Parfit, D. (1987). *Reasons and persons*. Oxford University Press.
- Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(6), 1069-1081.

DOSIER

De la métrica económica a la sostenibilidad de la vida:
Propuesta feminista sobre el bienestar

From economic metrics to the sustainability of life:
Feminist proposals on well-being

Alba Marcela Zárate Rochín
Laboratorio de Neuro-Cognición, Facultad de Psicología,
Universidad Nacional Autónoma de México
mzarateroc@gmail.com

Recepción: 01/09/2025 – Aprobación: 20/12/2025

DOI:

Resumen

Este artículo examina críticamente las teorías tradicionales del bienestar desde perspectivas feministas, argumentando que las concepciones dominantes — centradas en la autonomía individual, el ingreso económico y las métricas cuantitativas — reproducen jerarquías de género y exclusiones estructurales al asumir un sujeto abstracto y universal. Frente a esto, el trabajo muestra que las propuestas feministas no solo amplían las dimensiones consideradas relevantes para evaluar el bienestar, sino que transforman sus bases onto-epistémicas y normativas al situarlo en relaciones de interdependencia, cuidado y justicia social. A partir de un diálogo con autoras como Martha Nussbaum, Judith Butler e Ingrid Robeyns, así como con enfoques provenientes de la economía del cuidado y el ecofeminismo, argumento que el bienestar debe comprenderse como un proceso relacional y situado, sostenido en vínculos de solidaridad, en la diversidad de cuerpos y experiencias, y en la sostenibilidad de la vida en sus dimensiones materiales, simbólicas y ecológicas. Asimismo, analizo la traducción de estas perspectivas en políticas públicas, mostrando que la medición y el diseño institucional del bienestar implican decisiones normativas que pueden ampliar o restringir las condiciones de lo vivible. En este sentido, este trabajo propone entender el bienestar no como un estado fijo ni como una mera métrica evaluativa, sino como un horizonte político colectivo orientado a la ampliación de formas de vida dignas y a la construcción de sociedades más justas, plurales y sostenibles.

Palabras clave: bienestar, feminismos, justicia relacional, cuidados, interdependencia, políticas públicas.

Abstract

This article critically examines traditional theories of well-being from feminist perspectives, arguing that dominant conceptions —centered on individual autonomy, economic income, and quantitative metrics— reproduce gender hierarchies and structural exclusions by assuming an abstract and universal subject. In contrast, this work shows that feminist proposals not only broaden the dimensions considered relevant for assessing well-being, but also transform its onto-epistemic and normative bases by situating it in relationships of interdependence, care, and social justice. Drawing on a dialogue with authors such as Martha Nussbaum, Judith Butler, and Ingrid Robeyns, as well as approaches from the economics of care and ecofeminism, I argue that well-being should be understood as a relational and situated process, sustained by bonds of solidarity, the diversity of bodies and experiences, and the sustainability of life in its material, symbolic, and ecological dimensions. I analyze also the translation of these perspectives into public policy, showing that the measurement and institutional design of well-being involve normative decisions that can expand or restrict the conditions of livability. In this sense, this work proposes understanding well-being not as a fixed state or a mere evaluative metric, but as a collective political horizon aimed at expanding dignified ways of life and building more just, pluralistic, and sustainable societies.

Key words: well-being, feminisms, relational justice, care, interdependence, public policies.

1. Introducción: Hacia una reconfiguración del bienestar

Las nociones de bienestar no son neutrales, están cargadas de valores, supuestos y visiones del mundo que moldean qué entendemos por “vivir bien” y cómo lo medimos. Precisamente porque estas nociones orientan decisiones colectivas, prioridades institucionales y criterios de justicia social, resulta crucial examinar los supuestos normativos que las sostienen. En las últimas décadas, las teorías contemporáneas del bienestar han cobrado un papel crucial en la formulación de políticas públicas, la evaluación del desarrollo humano y el diseño de instituciones sociales. El utilitarismo, por ejemplo, ha influido en herramientas como el análisis costo-beneficio, priorizando la eficiencia sobre la equidad; el liberalismo igualitario ha orientado políticas distributivas centradas en la igualdad de oportunidades entre sujetos autónomos; el libertarismo prioriza los derechos de propiedad individuales y limita la intervención estatal; mientras que la economía del bienestar neoclásica ha promovido indicadores como el ingreso o el producto interno bruto (PIB) *per cápita* como referentes del bienestar. De este modo, estas teorías no solo describen condiciones sociales, sino que establecen criterios normativos acerca de qué vidas cuentan como prósperas y bajo qué parámetros deben evaluarse.

En conjunto, estas propuestas han brindado fundamentos normativos y técnicos clave para el desarrollo de políticas públicas, aportando criterios de eficiencia, justicia y medición que han animado el debate sobre cómo construir sociedades más equitativas y “desarrolladas”. Sin embargo, si aceptamos que las teorías del bienestar definen qué vidas cuentan como valiosas y bajo qué condiciones, entonces resulta imperante examinar quiénes quedan sistemáticamente fuera de esos marcos. Diversas corrientes críticas — especialmente, los feminismos — han cuestionado estas perspectivas señalando que muchos de sus supuestos androcéntricos, racionalistas y liberales invisibilizan las experiencias de mujeres, personas cuidadoras, disidencias sexuales, grupos racializados y poblaciones empobrecidas (England y Folbre, 1999; Fraser, 2007). En particular, las teorías

clásicas del bienestar han sido criticadas por tomar como modelo universal al sujeto masculino, autónomo y desvinculado, así como por reproducir un sesgo clasista al desatender las condiciones materiales y estructurales que determinan las posibilidades de vida en contextos de desigualdad (Fraser, 2013; Hooks, 2000; Young, 1992). De ello se sigue que estos marcos no solo describen la realidad social, sino que contribuyen activamente a jerarquizar experiencias y a legitimar ciertas formas de vida sobre otras.

En respuesta a estas limitaciones, distintas perspectivas feministas han desarrollado críticas sustantivas y, a la vez, han formulado alternativas que colocan en el centro cuestiones como la interdependencia, el cuidado, la justicia relacional y la diversidad de cuerpos y experiencias. Desde enfoques variados, diversas autoras han contribuido a desestabilizar las nociones hegemónicas del bienestar, proponiendo marcos teóricos críticos y horizontes políticos transformadores. Este desplazamiento permite sostener que el bienestar no puede entenderse únicamente como un atributo individual ni como un resultado medible, sino como una condición relacional inscrita en estructuras sociales, materiales y simbólicas. Bajo este marco, revisar las teorías del bienestar implica interrogar no solo sus indicadores, sino los supuestos onto-epistémicos que definen qué formas de vida se reconocen como valiosas.

En ese sentido, el objetivo de este trabajo es analizar las teorías clásicas del bienestar desde perspectivas feministas con el fin de mostrar cómo sus supuestos pueden reproducir formas de exclusión y desigualdad. Asimismo, se busca explorar algunas de las alternativas formuladas desde los feminismos, subrayando la necesidad de repensar el bienestar en clave de justicia social interseccional. En particular, se examinan las tensiones entre el universalismo normativo del *enfoque de las capacidades* propuesto por Martha Nussbaum (2000, 2007), la crítica postestructuralista de Judith Butler al *sujeto del bienestar* (1990, 2004, 2009) y la reconstrucción plural y contextual planteada por Ingrid Robeyns (2003, 2017).

Metodológicamente, el trabajo se apoya en una revisión teórico-crítica de la literatura y la estructura narrativa se organiza en cinco secciones. Primero, se describen algunas teorías tradicionales del bienestar; segundo, se presentan las críticas feministas más relevantes al respecto; tercero, se exploran las propuestas alternativas desde los feminismos; cuarto, se analizan ejemplos de aplicación práctica y evaluación de políticas públicas desde estas perspectivas; y, en quinto lugar, se discuten las implicaciones teórico-políticas de este giro feminista en la comprensión del bienestar.

Es importante señalar que este trabajo no se limita a ofrecer una síntesis de las críticas feministas al bienestar, sino que propone entender el bienestar como un horizonte político relacional orientado a la sostenibilidad de la vida, donde las dimensiones materiales, simbólicas y ecológicas se entrelazan. Desde esta perspectiva, el artículo busca contribuir al debate mostrando que las propuestas feministas no solo amplían las métricas existentes, sino que transforman los marcos desde los cuales se define qué vidas cuentan como vivibles y bajo qué condiciones pueden florecer. Por lo que repensar el bienestar no implica únicamente modificar indicadores, sino revisar los criterios normativos que delimitan quiénes son reconocidos como sujetos de justicia.

Cabe subrayar que este análisis parte del reconocimiento de que no existe un feminismo monolítico, sino una pluralidad de enfoques que, desde distintas tradiciones, ofrecen miradas diversas sobre el bienestar, la justicia y el “vivir bien”. Este reconocimiento no es solo descriptivo, sino normativo: asumir la pluralidad feminista permite evitar universalismos rígidos y sostener una reflexión abierta a contextos situados, donde las tensiones y divergencias se entienden como oportunidades para enriquecer el pensamiento crítico. Por lo tanto, este trabajo apuesta por un diálogo continuo entre perspectivas feministas, entendiendo que sus diferencias no constituyen obstáculos, sino condiciones necesarias para construir marcos más inclusivos y sensibles a la diversidad de experiencias humanas.

2. Teorías tradicionales del bienestar: utilitarismo, liberalismo igualitario, libertarismo y economía del bienestar neoclásica

Desde el siglo XVIII, las teorías del bienestar han ocupado un lugar central en la filosofía política normativa, en la economía y en las concepciones de justicia social. Su relevancia no se limita al plano teórico, ya que han contribuido activamente a definir los criterios mediante los cuales se evalúan las condiciones de vida individuales y colectivas. A diferencia de los enfoques descriptivos, la filosofía normativa busca establecer principios de legitimidad institucional, definir ideales de justicia distributiva y articular concepciones del sujeto moral y político que orienten el orden social. En este marco, las teorías del bienestar han proporcionado herramientas conceptuales para evaluar el bienestar individual y colectivo, identificar los principios que deben guiar la justicia social y delimitar el rol legítimo del Estado en la distribución de recursos, derechos y oportunidades (Sachweh, 2016). Por ende, estas teorías no solo describen realidades sociales, sino que también configuran horizontes normativos que influyen en la formulación de políticas públicas y en la definición de prioridades institucionales.

Entre las propuestas más influyentes destacan cuatro corrientes: el utilitarismo, centrado en la maximización de la utilidad agregada (Bentham, 1781; Crisp, 2002); el liberalismo igualitario, que defiende principios de equidad y libertades básicas (Rawls, 1971; Surovtsev y Syrov, 2015); el libertarismo, que prioriza los derechos de propiedad individuales y limita la intervención estatal (Nozick, 1974); y la economía del bienestar neoclásica, que introduce herramientas formales para evaluar eficiencia y bienestar mediante indicadores como el ingreso o la utilidad individual (Little, 2002; Sen, 1979; Stiglitz *et al.*, 2009). Pese a sus diferencias normativas, estas corrientes comparten un marco analítico que concibe el bienestar como una propiedad individualmente evaluable, ya sea en términos de utilidad subjetiva, recursos disponibles o libertades formales. Esta convergencia no es meramente metodológica: presupone una concepción del sujeto como agente

autónomo y racional, una separación entre lo público y lo privado, y una epistemología que privilegia principios universales y métricas cuantificables. Si aceptamos que estos supuestos orientan la definición de qué cuenta como una vida lograda y bajo qué condiciones debe intervenir el Estado, entonces resulta necesario examinarlos críticamente, en particular cuando se analizan sus efectos sobre poblaciones históricamente marginadas. Con este trasfondo, las siguientes secciones presentan los fundamentos normativos y los conceptos clave de cada propuesta, con el fin de mostrar tanto sus aportes como las limitaciones que han motivado las críticas feministas contemporáneas.

2.1. Utilitarismo: la agregación de la felicidad

El utilitarismo es una de las teorías normativas más influyentes de la tradición filosófica anglosajona y ha sido decisivo en la conformación de criterios para evaluar el bienestar social. Su principio fundamental establece que una acción, institución o política es moralmente correcta si maximiza la utilidad total o agregada, entendida originalmente como felicidad y, más tarde, como satisfacción de preferencias o bienestar subjetivo (Chappell *et al.*, 2024). Este enfoque adopta una perspectiva consecuencialista: juzga el valor moral de una acción según sus resultados y no por las intenciones o reglas que la motivan. De esto se desprende que el bienestar se convierte en el principal criterio para evaluar decisiones colectivas, lo que implica asumir que los beneficios y perjuicios pueden compararse y sumarse entre individuos.

En términos prácticos, el utilitarismo plantea que el bienestar puede cuantificarse, agregarse y compararse entre personas, lo que ha facilitado su aplicación en la formulación de políticas públicas (Crisp, 2002). La suma total de utilidades individuales se convierte así en criterio normativo para las decisiones colectivas: se justifican medidas que aumenten el bienestar general, aun cuando

impliquen sacrificios individuales, siempre que el saldo neto sea positivo (Bentham, 1781). Este supuesto implica que ninguna vida posee un valor intrínseco independiente de su contribución al bienestar agregado. Consideremos como ejemplo la construcción de una autopista urbana. Desde una lógica utilitarista, la obra puede considerarse legítima si la mejora en los tiempos de viaje para miles de conductores genera más utilidad que el perjuicio ocasionado a las familias desplazadas o expuestas a la contaminación acústica. Bajo este marco, el sacrificio de ciertos grupos puede justificarse si contribuye al bienestar total. El análisis costo-beneficio encarna justamente este criterio al estimar efectos agregados para orientar decisiones “eficientes” en términos de un bienestar colectivo.

Durante el siglo XX, esta perspectiva se formalizó en la economía del bienestar a través de funciones de utilidad social y del análisis costo-beneficio. John Harsanyi (1977) defendió esta posición apoyándose en la teoría de la elección racional, según la cual los individuos actúan buscando maximizar su utilidad de acuerdo con preferencias coherentes, y en el *principio de imparcialidad*, que exige imaginar que uno podría ocupar el lugar de cualquier miembro de la sociedad y, por tanto, dar el mismo peso al bienestar de todos. En el ámbito aplicado, el bienestar se asoció con la agregación de preferencias observables mediante el consumo, la satisfacción subjetiva o la disposición a pagar (Sen, 1979; Adler y Posner, 2006). Sin embargo, asumir la comparabilidad interpersonal de la utilidad supone aceptar que experiencias diversas pueden reducirse a una misma métrica común, lo que implica una decisión normativa acerca de qué cuenta como bienestar y cómo debe evaluarse. Este enfoque resultó especialmente influyente en la evaluación de políticas públicas y en la asignación presupuestaria, donde se asume que la maximización del bienestar agregado constituye un criterio suficiente para definir lo que beneficia al conjunto de la sociedad.

Desde un plano filosófico, el utilitarismo presupone una ontología individualista del sujeto, entendido como un agente racional, autónomo y hedonista

cuya experiencia de placer o dolor constituye el fundamento moral de toda evaluación normativa (Bentham, 1781; Crisp, 2002). *El bienestar pasa entonces a definirse como una propiedad subjetiva cuantificable, separable y agregable entre individuos*, sin atender a las condiciones sociales o estructurales que configuran dichas experiencias (Alkire, 2016; Fleurbaey, 2009). Epistémicamente, se adopta una orientación positivista y agregativa que supone la posibilidad de observar, medir y comparar el bienestar de forma objetiva mediante indicadores como utilidad, satisfacción de preferencias o ingreso individual (Sen, 1979; Hausman y McPherson, 2007). Con ello se refuerza la confianza en la neutralidad técnica de los métodos de evaluación y en la derivación de juicios normativos a partir de métricas cuantificables, sin referencia a concepciones sustantivas del bien ni al contexto relacional de los sujetos. Estos supuestos han permeado los modelos de análisis costo-beneficio y los criterios de eficiencia agregada, consolidando marcos de decisión centrados en resultados medibles y en la maximización del bienestar total, incluso a costa de distribuciones desiguales. Precisamente por ello, este marco ha sido objeto de críticas que señalan sus limitaciones para captar desigualdades estructurales y formas de vulnerabilidad que no se traducen fácilmente en métricas agregadas.

2.2. Liberalismo igualitario: libertades y recursos

El liberalismo igualitario, una de las teorías normativas más influyentes del siglo XX, surge de una tradición filosófica que combina la defensa de la libertad individual con principios de equidad en la distribución de recursos y oportunidades. Su formulación más emblemática corresponde a John Rawls (1971), quien desarrolla una concepción de la justicia como equidad (*justice as fairness*) destinada a establecer principios imparciales para regular la estructura básica de la sociedad. Rawls introduce un experimento hipotético conocido como *la posición original*, en el cual

individuos racionales, situados tras un “velo de ignorancia” que les impide conocer sus características sociales o talentos naturales, deben elegir los principios que regirán la organización colectiva. Este dispositivo metodológico busca garantizar imparcialidad al suspender los intereses particulares y privilegiar acuerdos racionales entre sujetos considerados moralmente iguales. De este escenario derivan dos principios fundamentales: 1) el *Principio de igual libertad*, que garantiza a todas las personas acceso equitativo a libertades básicas, como la libertad de expresión o de asociación; y 2) el *Principio de diferencia*, que admite desigualdades económicas únicamente si estas benefician a los sectores más desfavorecidos.

En términos de bienestar, el liberalismo igualitario no se orienta a maximizar una suma agregada de utilidad, sino a asegurar condiciones justas que permitan a cada individuo desarrollar su propio proyecto de vida. Este objetivo se articula a través del acceso a “bienes primarios”, como libertades, derechos, oportunidades, ingresos y bases del respeto, considerados requisitos mínimos para la autonomía moral (Surovtsev y Syrov, 2015). Bajo este enfoque, el bienestar se vincula menos con la experiencia subjetiva de satisfacción y más con la garantía de condiciones institucionales equitativas. La propuesta de Rawls dio lugar a intensos debates sobre el alcance de la redistribución y las métricas apropiadas para evaluar la justicia social. Ronald Dworkin (2001), por ejemplo, reformuló la teoría rawlsiana al proponer el ideal de igualdad de recursos en lugar de igualdad de bienes primarios, buscando equilibrar la responsabilidad individual por las elecciones con el reconocimiento de desventajas estructurales en el punto de partida. En contraste con el utilitarismo, el liberalismo igualitario subraya la inviolabilidad de ciertos derechos y la necesidad de un diseño institucional justo, evitando justificar el sacrificio de algunos en beneficio de una mayoría.

Desde una perspectiva filosófica, el liberalismo igualitario se sustenta en una concepción del sujeto moral entendido como agente racional, autónomo e igual a los demás, capaz de reflexionar sobre sus fines y participar en una cooperación social

justa (Kymlicka, 2002). Este sujeto abstracto, dotado de capacidades deliberativas universales, se concibe en relativa independencia de sus vínculos sociales, afectivos o materiales, lo que permite formular principios de justicia con pretensión de universalidad para sociedades democráticas “bien ordenadas” (Sandel, 2005). En el plano epistémico, el liberalismo igualitario adopta una postura constructivista procedimental: los principios de justicia no se derivan de observaciones empíricas del mundo social, sino de condiciones hipotéticas diseñadas para asegurar la imparcialidad (Rawls, 1971, 1980). Esta confianza en la racionalidad compartida como base del consenso normativo otorga legitimidad a las instituciones justas, pero también tiende a desplazar a un segundo plano el análisis de relaciones de poder, dependencias estructurales y desigualdades históricas. Aunque reconoce la existencia de disparidades socioeconómicas, la preocupación central de este enfoque se orienta a garantizar un punto de partida equitativo bajo reglas universales, más que a examinar las condiciones sociales que producen vulnerabilidad de manera diferenciada (Sen, 2012; Young, 1992).

2.3. Libertarismo: derechos de propiedad y no interferencia estatal

El libertarismo es una teoría normativa que defiende una concepción robusta de la libertad individual, entendida principalmente como ausencia de interferencia estatal o de terceros en las decisiones, acciones y propiedades de las personas. En este marco, la libertad negativa se convierte en el criterio moral prioritario para evaluar la legitimidad de las instituciones políticas. Inspirado en el liberalismo clásico, el libertarismo contemporáneo tiene su formulación más influyente en *Anarchy, State, and Utopia*, de Robert Nozick (1974), donde se propone una teoría de la justicia centrada en los derechos de propiedad, la autonomía individual y el rechazo a la redistribución coercitiva. A diferencia del liberalismo igualitario, que admite desigualdades solo si benefician a los más desfavorecidos, el libertarismo sostiene

que toda redistribución forzada de recursos constituye una violación de los derechos individuales. Bajo este enfoque, el Estado debe limitarse a funciones mínimas — garantizar la seguridad, hacer cumplir los contratos y proteger la propiedad privada — mientras que políticas como impuestos progresivos, programas sociales o servicios públicos financiados colectivamente se interpretan como formas de coacción que restringen la libertad individual.

En relación con el bienestar, el libertarismo no adopta métricas agregadas ni criterios de maximización. Su punto de partida es deontológico: lo decisivo no son los resultados distributivos, sino la legitimidad de los procesos mediante los cuales las personas adquieren y transfieren bienes. Desde esta perspectiva, la justicia no depende de la igualdad o del bienestar colectivo, sino del respeto a los derechos individuales. En ese sentido, Nozick (1974) formula el *principio de justicia en la adquisición y en la transferencia*: siempre que los intercambios sean voluntarios y libres de coerción, la distribución resultante será considerada justa, por desigual que sea. Un ejemplo ilustrativo es el rechazo libertario a los impuestos redistributivos que financian servicios públicos como la salud. Obligar a alguien a contribuir con parte de su ingreso para sostener la atención médica de otros se considera una forma de coacción inaceptable, incluso si ello mejora las condiciones generales de vida. Así, la libertad individual de decidir si contribuir o no a fondos comunes prevalece sobre cualquier criterio de necesidad o equidad, aun en escenarios de desprotección social.

Filosóficamente, el libertarismo se fundamenta en una ontología fuertemente individualista que concibe a las personas como entidades autosuficientes y titulares de derechos naturales prepolíticos, en especial sobre su cuerpo, su trabajo y los bienes adquiridos legítimamente. Este sujeto se considera moralmente inviolable y plenamente responsable de sus decisiones, con escasa referencia a estructuras sociales o condiciones materiales que puedan limitar sus oportunidades (Stanford Encyclopedia of Philosophy, s. f.). En el plano epistémico, el libertarismo adopta una postura deontológica y apriorística, partiendo de principios morales considerados

autoevidentes y rechazando evaluaciones empíricas basadas en consecuencias o métricas sociales (Zwolinski, 2016). De este modo, el énfasis no recae en los resultados colectivos, sino en el respeto irrestricto a los derechos individuales como límites absolutos a la acción estatal y de terceros. Este marco prioriza la autonomía como autosuficiencia y tiende a relegar a un segundo plano las relaciones de dependencia, vulnerabilidad e interconexión social que condicionan la vida de las personas.

2.4. Economía del bienestar neoclásica: ingreso y eficiencia

La economía del bienestar neoclásica constituye un campo de la teoría económica que evalúa el bienestar social mediante criterios formales como la eficiencia asignativa, el ingreso individual y la utilidad revelada en las elecciones de mercado (Coyle *et al.*, 2023; Harvey, 2010). Aunque inspirada en postulados normativos del utilitarismo, este enfoque desarrolló herramientas analíticas propias de la microeconomía moderna para examinar los efectos de políticas públicas, asignaciones de recursos y fallos del mercado (Burnham y Phelan, 2023). En este marco, el bienestar tiende a definirse en términos de resultados observables y cuantificables, lo que orienta la evaluación social hacia parámetros técnicos de eficiencia más que hacia principios sustantivos de justicia.

Uno de sus conceptos centrales es el *óptimo de Pareto*, que define una situación eficiente como aquella en la que no es posible mejorar el bienestar de una persona sin empeorar el de otra (Chambers y Echenique, 2025). Este criterio, al centrarse exclusivamente en la asignación eficiente de recursos, evita pronunciarse sobre la equidad de la distribución resultante. Aunque no ofrece una concepción sustantiva de justicia distributiva, se ha consolidado como estándar técnico para evaluar la eficiencia económica (Sakamoto, 2025). Vinculado a este principio se encuentra el análisis costo-beneficio, que compara los beneficios agregados de una intervención

con sus costos, buscando maximizar el excedente social total incluso cuando dichos beneficios y costos se distribuyen de forma desigual (Mota, 2022). De este modo, la legitimidad de una política puede justificarse en función de su eficiencia global, aun cuando sus efectos refuercen desigualdades preexistentes.

En cuanto a la medición del bienestar, este enfoque ha recurrido a indicadores como el ingreso *per cápita*, el consumo y la utilidad individual, incorporando más recientemente métricas de bienestar subjetivo e índices compuestos como el Índice de Desarrollo Humano (UNDP, 2020). Estas herramientas responden a una epistemología empirista y formalista que privilegia datos cuantificables, comparables y estadísticamente tratables (Fleurbaey, 2009). En este contexto, las preferencias reveladas en el mercado se interpretan como expresión legítima del bienestar, lo que refuerza una visión del sujeto como consumidor racional, estable y autónomo (Sen, 1979). Esta asociación entre elección de mercado y bienestar personal ha influido decisivamente en organismos internacionales, agencias de desarrollo y gobiernos, al establecer métricas estandarizadas para la evaluación de políticas sociales (Stiglitz *et al.*, 2009).

Desde el plano filosófico, la economía del bienestar neoclásica se apoya en una ontología del sujeto económico concebido como agente racional y maximizador de utilidad, cuyas preferencias se consideran dadas y pueden inferirse a partir de elecciones observables (Sen, 1977). Bajo esta perspectiva, se asume que las personas están en condiciones de determinar su bienestar a través del mercado, sin necesidad de recurrir a concepciones sustantivas del bien común ni a intervenciones normativas externas. En el plano epistémico, el enfoque adopta un positivismo metodológico que privilegia modelos matemáticos e indicadores cuantitativos como ingreso, consumo o utilidad revelada, presentándolos como mediciones neutrales y objetivas (Hands, 2012). Sin embargo, al reducir el bienestar a variables económicas observables, este marco tiende a dejar fuera dimensiones relacionales, contextuales y estructurales de la vida social (England y Folbre, 1999). En consecuencia, el bienestar

colectivo se redefine como un problema de eficiencia técnica más que como una cuestión de justicia normativa, lo que limita su capacidad para abordar desigualdades profundas y formas de vulnerabilidad que no se reflejan en las métricas del mercado

2.5. Limitaciones del sujeto universal en las teorías normativas

Como puede observarse, un elemento común a las teorías tradicionales del bienestar es la construcción de un sujeto abstracto, autónomo, racional y autosuficiente que opera como referencia normativa de lo que significa “vivir bien”. Este sujeto no funciona simplemente como una descripción empírica de las personas, sino como un ideal regulativo que orienta los criterios de justicia y bienestar. Históricamente, ha sido codificado como masculino, adulto, sano, blanco, cisgénero y productivo, lo que ha dado lugar a marcos teóricos que excluyen de manera sistemática a quienes no encajan en ese modelo: mujeres, niños, personas con discapacidad, identidades queer, comunidades racializadas y grupos empobrecidos o en situación de dependencia (Butler, 1990; Robeyns, 2017).

Esta construcción no solo organiza las respuestas normativas de cada teoría, sino que también modela sus presupuestos ontológicos y epistémicos. Aunque difieren en sus fundamentos, estas corrientes convergen en una concepción del sujeto como agente independiente y plenamente capaz de definir su propio bienestar. Así, el utilitarismo reduce el bienestar a experiencias individuales agregables; el liberalismo igualitario confía en la imparcialidad de sujetos racionales situados en condiciones hipotéticas de igualdad; el libertarismo privilegia derechos de propiedad sin considerar los contextos de partida; y la economía del bienestar neoclásica asume que las elecciones de mercado reflejan auténticamente las preferencias de individuos libres. En conjunto, estos enfoques tienden a presentar el bienestar como una noción neutral y universal, dejando en segundo plano las

relaciones de poder, las asimetrías estructurales y las formas de interdependencia que configuran la vida social.

Desde perspectivas feministas, esta concepción no solo resulta limitada, sino también políticamente problemática. Diversas autoras han insistido en que la vulnerabilidad, la dependencia y la interdependencia no constituyen excepciones, sino condiciones constitutivas de la vida humana (Kittay, 2005, 2019; Tronto, 2013). Reconocer estas dimensiones implica cuestionar la idea de autosuficiencia como punto de partida normativo y atender a la diversidad de formas de vivir, cuidar y habitar *con* el mundo. Además, estas teorías no pueden entenderse como marcos meramente técnicos, ya que expresan visiones normativas acerca de qué vidas merecen ser protegidas, promovidas o invisibilizadas, bajo qué condiciones y con qué criterios (Nussbaum, 2000). Las críticas feministas, por tanto, no se limitan a señalar deficiencias empíricas, sino que apuntan al núcleo conceptual que define al sujeto, el conocimiento y la justicia.

Estos cuestionamientos abren la posibilidad de repensar el bienestar desde perspectivas que reconozcan la pluralidad, la interdependencia y el peso de las estructuras de opresión en la configuración de las experiencias humanas. En lugar de asumir un sujeto universal abstracto, las propuestas feministas invitan a situar el análisis en contextos históricos y relaciones sociales concretas, ampliando así el horizonte de lo que puede entenderse como una vida digna o, en términos de la filosofía afrocolombiana, “vivir sabroso” (Quiceno, 2016). De este modo, la crítica al sujeto universal no solo identifica límites en las teorías tradicionales, sino que prepara el terreno para explorar marcos alternativos que articulen justicia social, reconocimiento de la diversidad y sostenibilidad de la vida.

3. Críticas feministas al concepto hegemónico de bienestar

Como se ha señalado en la sección anterior, las teorías tradicionales del bienestar se articulan en torno a la figura de un sujeto abstracto, autónomo y autosuficiente que opera como referencia normativa de lo que significa “vivir bien”. Desde este punto de partida, las teorías feministas han cuestionado de manera sistemática estas concepciones mostrando que no son neutrales ni universales, sino que reproducen supuestos androcéntricos, clasistas, capacististas y occidentales. Al problematizar estos marcos, revelan no solo una visión limitada de los sujetos, sino también de las relaciones y de las condiciones materiales que hacen posible una vida digna.

Estas críticas trascienden el plano teórico y adquieren implicaciones prácticas profundas, dado que las teorías del bienestar orientan políticas públicas, modelos de desarrollo y mecanismos de distribución de recursos que afectan directamente las vidas de las personas. Si los criterios normativos que definen el bienestar se construyen a partir de un sujeto idealizado, entonces es previsible que amplios sectores sociales queden sistemáticamente invisibilizados o desatendidos. Desde enfoques diversos —posestructuralistas, materialistas y decoloniales— los feminismos han desafiado la legitimidad de las métricas dominantes y han denunciado la exclusión de experiencias históricamente marginadas. En este marco, no solo se cuestionan los parámetros con los que se define qué cuenta como bienestar, sino también quiénes son reconocidos como sujetos legítimos de justicia y qué vidas se consideran valiosas.

En esta sección se exploran cuatro líneas críticas fundamentales que han sido visibilizadas por los feminismos: 1) el androcentrismo de los marcos normativos; 2) el clasismo y la invisibilización de las condiciones materiales; 3) la falta de interseccionalidad en las teorías dominantes; y 4) la abstracción del sujeto del bienestar como figura descontextualizada. Aunque analíticamente distinguibles, estas líneas críticas se entrelazan y refuerzan mutuamente, mostrando que las concepciones hegemónicas del bienestar no solo describen la realidad social, sino

que participan activamente en la producción de jerarquías y exclusiones. Consideradas en conjunto, invitan a reconfigurar de manera profunda lo que entendemos por “vivir bien” en sociedades atravesadas por relaciones de poder estructural.

3.1. Crítica al androcentrismo: el hombre como sujeto universal

Una de las críticas más persistentes de los feminismos señala que las teorías tradicionales del bienestar se han construido desde una perspectiva androcéntrica que toma al varón adulto, sano, autónomo, racional y económicamente productivo como sujeto universal. Esta figura no solo opera como referencia implícita, sino que establece el estándar normativo desde el cual se evalúan las condiciones de una vida lograda. En los marcos de la filosofía política moderna, esto ha naturalizado una concepción del individuo centrada en la autosuficiencia, la capacidad de elección y la participación en el mercado, dejando en segundo plano otras formas de vida, relacionalidad y trabajo que sostienen la reproducción social (Fraser y Lamas, 1991; Nussbaum, 2000).

Este sesgo se refleja tanto en los criterios utilizados para valorar el bienestar —ingreso, empleo remunerado, eficiencia— como en lo que se omite sistemáticamente: el trabajo de cuidado, la maternidad, la interdependencia, las emociones y la sostenibilidad de la vida cotidiana (Orozco, 2014). Tales omisiones no son accidentales, sino que responden a una concepción restringida del sujeto económico y moral. Consideremos, por ejemplo, el enfoque de justicia de Rawls que, aunque igualitario en varios sentidos, no cuestiona la organización patriarcal de la familia ni la distribución desigual de las responsabilidades domésticas. Como señaló Susan Okin (1989), al ignorar estas dimensiones se consolida una noción liberal de autonomía viable principalmente para quienes no cargan con tareas reproductivas y de cuidado, lo que limita el alcance real de sus principios de justicia.

Las críticas feministas han mostrado que la división sexual del trabajo no constituye un fenómeno privado o marginal, sino una estructura social que condiciona de manera decisiva las posibilidades materiales y simbólicas de las personas, especialmente de las mujeres. La asignación desproporcionada de tareas del hogar, crianza y cuidado de dependientes restringe el tiempo disponible, los ingresos, la autonomía y la participación política (Folbre, 2011; UN Women, 2019). De este modo, el trabajo de cuidado aparece como una condición invisible pero indispensable para el funcionamiento de las sociedades, aun cuando ha sido sistemáticamente desvalorizado por los modelos económicos y normativos de bienestar que presuponen un sujeto desvinculado del entramado social que lo sostiene (Tronto, 2013).

La evidencia empírica confirma esta desigualdad: las mujeres dedican entre dos y cinco veces más tiempo que los hombres al trabajo no remunerado de cuidado, lo que configura un “piso pegajoso” que limita su movilidad social, su acumulación de capital y su desarrollo de capacidades (Esquivel, 2011). En contextos atravesados por racismo, migración o pobreza, estas brechas se profundizan, pues muchas mujeres racializadas o migrantes son incorporadas en condiciones precarias a las cadenas globales de cuidado, reproduciendo jerarquías coloniales (Federici, 2018a). Estas dinámicas muestran que el bienestar no puede comprenderse al margen de las relaciones de poder que estructuran la distribución del trabajo y del tiempo.

Desde una perspectiva feminista, la crítica al androcentrismo no apunta únicamente a ampliar el concepto de bienestar para incluir nuevas dimensiones, sino a revisar los supuestos ontológicos y epistémicos que lo sostienen. Como sostiene Eva Kittay (2001; 2019), reconocer que la vulnerabilidad y la interdependencia son condiciones humanas intrínsecas implica abandonar la autosuficiencia como punto de partida normativo. Entonces, las personas en situación de bienestar deben pensarse desde una comprensión relacional, situada y encarnada del “vivir bien”, donde el cuidado y la dependencia no se consideran desviaciones, sino dimensiones constitutivas de la vida social.

3.2. Crítica al clasismo y la ceguera estructural

Otra línea central de la crítica feminista se dirige a la ceguera estructural de las teorías tradicionales del bienestar frente a las condiciones materiales de existencia y a las desigualdades de clase. Muchas propuestas normativas, especialmente aquellas de inspiración liberal, parten del supuesto de que los individuos son agentes libres y responsables, capaces de elegir racionalmente sus fines y de participar en igualdad de condiciones en la vida social. Este supuesto no solo simplifica la complejidad de la experiencia social, sino que también establece un marco normativo que tiende a interpretar las desigualdades como resultado de elecciones individuales más que de estructuras históricas. Desde esta perspectiva, las limitaciones materiales aparecen como contingencias externas y no como factores constitutivos del bienestar. Sin embargo, esta visión desconoce —o más bien invisibiliza— las estructuras económicas, sociales y culturales que condicionan el acceso a recursos, derechos y reconocimiento, especialmente en contextos atravesados por pobreza, exclusión y explotación (Fraser, 2007; Orozco, 2014).

Desde los feminismos materialistas y la economía feminista se ha subrayado que abstraer las condiciones socioeconómicas conduce a un modelo de bienestar desligado de las luchas concretas por la redistribución de la riqueza y el acceso a bienes comunes (Federici, 2020). Al situar el análisis en la provisión social y en la centralidad del trabajo de cuidados, estas corrientes evidencian cómo las métricas dominantes del bienestar invisibilizan la reproducción social y, con ello, naturalizan desigualdades de género y clase (Benería *et al.*, 2015; Power, 2004). La exclusión sistemática del trabajo no remunerado en los indicadores económicos no solo distorsiona la comprensión del bienestar, sino que refuerza la idea de que la producción de valor ocurre exclusivamente en el mercado. Más recientemente, se ha destacado la necesidad de articular economías del cuidado y bienes comunes como alternativas frente al neoliberalismo, vinculando luchas feministas, ecológicas y decoloniales (Harcourt, 2023).

Un caso paradigmático de esta ceguera estructural fueron las políticas de ajuste implementadas en numerosos países del Sur Global durante las décadas de 1980 y 1990, orientadas a la reducción del gasto público, la privatización de servicios básicos y la flexibilización laboral. Estas medidas se justificaron bajo criterios de eficiencia económica, pero sus efectos no fueron socialmente neutros. Afectaron de manera desproporcionada a mujeres trabajadoras, campesinas, migrantes y racializadas, incrementando la precariedad laboral y trasladando a los hogares la carga del cuidado y la reproducción social sin apoyo ni reconocimiento (Elson, 1999). Lejos de disminuir, la pobreza y la desigualdad se profundizaron, mostrando que los mecanismos estructurales tienden a reproducir la vulnerabilidad de los grupos marginados (Chant, 2016; Razavi, 2016).

Otra dimensión de esta crítica se dirige a la ideología meritocrática presente en muchas teorías normativas, según la cual las diferencias en el bienestar se explican principalmente por elecciones individuales y niveles de esfuerzo personal. Esta interpretación desplaza la atención de las desigualdades históricas y sistémicas, ocultando condiciones persistentes como el desempleo, el subempleo, la informalidad o la desposesión territorial que afectan de manera diferenciada a mujeres y comunidades vulnerabilizadas (Bhattacharya, 2017). Los marcos de evaluación centrados en el crecimiento económico o en incentivos individuales tienden a ignorar la sobrecarga de trabajo que recae en los hogares cuando se recortan servicios públicos, consolidando un modelo de desarrollo que presenta el bienestar como resultado de la inserción en un mercado desigual y jerarquizado.

Frente a esta ceguera estructural, el feminismo propone reconectar el bienestar con las condiciones materiales que lo hacen posible, disputando no solo la distribución de recursos, sino también los marcos epistémicos y políticos que invisibilizan las relaciones de clase. La crítica al clasismo no se limita a señalar la exclusión de sectores empobrecidos, sino que cuestiona la producción misma de las jerarquías que naturalizan la pobreza, el trabajo precario y la desigual valoración de las vidas. Desde esta perspectiva, el bienestar no puede pensarse al margen de las

estructuras económicas que definen quién produce, quién cuida, quién consume y quién queda sistemáticamente marginado (Bhattacharya, 2017; Fraser, 2007). Repensar el bienestar desde un enfoque feminista implica, por tanto, repolitizar la clase social como categoría constitutiva de la desigualdad y reconocerla como una dimensión estructural que atraviesa, condiciona y jerarquiza el acceso a una vida digna.

3.3. Crítica a la falta de interseccionalidad

Otro señalamiento fundamental desde los feminismos es que muchas teorías del bienestar, incluso cuando reconocen desigualdades de género, han tendido a tratar al sujeto femenino como una categoría homogénea. Esta homogeneización prolonga, bajo nuevas formas, la lógica del sujeto universal abstracto previamente criticado, al asumir que todas las mujeres comparten experiencias, necesidades y oportunidades similares. Sin embargo, el género se entrecruza con otras formas de opresión y exclusión, como la raza, la clase, la sexualidad, la discapacidad o el estatus migratorio, configurando trayectorias vitales profundamente diferenciadas (Crenshaw, 1997; Collins, 2015). El feminismo interseccional sostiene que no todas las mujeres experimentan la opresión de la misma manera y que cualquier teoría del bienestar que ignore esta complejidad corre el riesgo de reproducir jerarquías internas dentro del propio feminismo (Hooks, 1984).

Así, las experiencias y oportunidades de una mujer blanca de clase media no son comparables a las de una mujer migrante, racializada o trans que enfrenta condiciones de informalidad laboral, exclusión institucional o violencia estructural (Vigoya, 2016). Estas diferencias no constituyen variaciones secundarias, sino que afectan directamente las posibilidades materiales y simbólicas de acceso al bienestar. La diversidad de trayectorias muestra que los modelos normativos basados en estándares universales resultan insuficientes para captar las múltiples y simultáneas

formas de exclusión que atraviesan las vidas de las personas (Hancock, 2007). Cuando las políticas públicas se diseñan a partir de categorías homogéneas, tienden a beneficiar principalmente a quienes se ajustan al perfil dominante, dejando fuera a quienes enfrentan vulnerabilidades interseccionales.

Desde esta perspectiva, el feminismo interseccional propone un replanteamiento del bienestar que reconozca y priorice la interacción dinámica entre categorías sociales. Un caso ilustrativo se observa en las políticas públicas de salud que, cuando se diseñan únicamente para responder a las necesidades “genéricas” de las mujeres, suelen omitir las barreras específicas que enfrentan mujeres trans, racializadas o migrantes, quienes se encuentran con discriminación institucional, falta de acceso a servicios culturalmente adecuados o violencia sistemática (Bowleg, 2012). La aparente neutralidad de estas políticas puede, en la práctica, producir exclusión al no considerar las condiciones diferenciales desde las cuales los sujetos acceden a los servicios.

Adoptar una perspectiva interseccional implica, por tanto, reconocer que el bienestar no puede evaluarse a partir de categorías aisladas ni de estándares universales abstractos. Este enfoque propone construir marcos conceptuales multidimensionales y situados, donde las distintas formas de opresión y privilegio se articulen y transformen mutuamente. Solo de esta manera es posible diseñar políticas públicas y modelos de bienestar sensibles a la diversidad real de experiencias, capaces de reconocer las particularidades de cada grupo social y de promover formas de justicia que no reproduzcan exclusiones bajo la apariencia de neutralidad.

3.4. Más allá del sujeto abstracto

Como se ha mostrado en las secciones anteriores, un punto crítico recurrente en las teorías tradicionales del bienestar es la construcción de un sujeto abstracto, universal

y autónomo, desvinculado de los contextos sociales, históricos y materiales que hacen posible la vida. Este ideal no solo articula los marcos normativos analizados, sino que opera como supuesto de fondo en la definición de qué se considera una vida lograda. Al presuponer un individuo racional, independiente y plenamente capaz de decidir sobre su destino, estas teorías tienden a ocultar las interdependencias y vulnerabilidades que caracterizan la existencia humana (Butler, 1990; Kittay, 2019). Desde perspectivas feministas, esta abstracción resulta problemática porque invisibiliza las relaciones de cuidado, la dependencia mutua y las condiciones estructurales de opresión que atraviesan de manera diferenciada a mujeres, personas racializadas, con discapacidad o en situación de pobreza. Frente a ello, diversas autoras sostienen que el bienestar debe entenderse en términos relacionales y contextualizados, dado que las vidas humanas se sostienen en redes de cuidado y apoyo que son constitutivas de cualquier concepción justa e inclusiva (Kittay, 2001). Este desplazamiento ontológico sitúa la vulnerabilidad y la interdependencia en el centro de la reflexión sobre el bienestar y la justicia social.

Las consecuencias prácticas de estas críticas se evidencian en múltiples ámbitos. Cuando las políticas sociales se diseñan bajo el supuesto de individuos autosuficientes, los sistemas de protección tienden a limitarse a transferencias monetarias sin considerar la redistribución de las responsabilidades de cuidado, lo que perpetúa la sobrecarga de trabajo no remunerado de las mujeres (Folbre, 2005). De manera similar, en salud pública, los modelos centrados en individuos aislados suelen omitir factores relacionales y comunitarios fundamentales para la recuperación y la calidad de vida (Marmot, 2015). En el ámbito laboral, el ideal abstracto de autonomía ignora desigualdades de género, raciales o vinculadas a la discapacidad, así como las responsabilidades familiares que condicionan la inserción y permanencia en el empleo (Benard y Correll, 2010; Gatrell *et al.*, 2017). En todos estos casos, el diseño de políticas desde un modelo de sujeto descontextualizado

tiende a reforzar exclusiones y desigualdades que las propias teorías del bienestar buscan mitigar.

En contraste, las críticas feministas no se limitan a señalar estas omisiones, sino que impulsan una reconstrucción profunda del punto de partida normativo desde el cual se concibe al sujeto del bienestar. Frente al ideal de autonomía individual, los feminismos proponen una ontología relacional que reconoce a las personas como vulnerables, interdependientes y co-constituidas en y por relaciones sociales, materiales y afectivas (Barad, 2007; Butler, 2004, 2015). Esta perspectiva no niega la agencia, sino que la sitúa en un entramado de vínculos y estructuras de poder que condicionan las posibilidades de acción. Desde esta mirada, la dependencia y el cuidado dejan de entenderse como excepciones que deben superarse y pasan a reconocerse como dimensiones intrínsecas de la vida humana y ejes centrales de una política de justicia (De la Bellacasa, 2017). Al visibilizar estas dinámicas, los feminismos no solo cuestionan la noción hegemónica de bienestar como propiedad individual, sino que abren horizontes normativos que priorizan la interdependencia, la justicia relacional y la sostenibilidad de la vida. Este giro prepara el terreno para explorar marcos alternativos en los que el bienestar se conciba como una práctica colectiva situada, más que como un atributo individual aislado.

4. Algunas propuestas feministas para repensar el bienestar

Frente a las limitaciones identificadas en las teorías tradicionales del bienestar — particularmente, la abstracción del sujeto, la invisibilización de las relaciones de cuidado y la ceguera frente a las desigualdades estructurales— los feminismos no solo han formulado críticas, sino que también han desarrollado marcos alternativos orientados a redefinir qué significa “vivir bien” en contextos diversos. Estas propuestas parten del reconocimiento de que el bienestar no puede reducirse a

indicadores individuales ni a estándares universales abstractos, sino que debe comprenderse en relación con las condiciones materiales y simbólicas que hacen posibles vidas dignas.

Desde este horizonte, distintas corrientes feministas han contribuido a visibilizar dimensiones históricamente desvalorizadas — como el cuidado, la interdependencia, la corporalidad y la diversidad de experiencias — proponiendo enfoques que articulan justicia social, reconocimiento y sostenibilidad de la vida. En esta sección se presentan tres aproximaciones que, desde diferentes perspectivas teóricas, ofrecen herramientas conceptuales y prácticas para construir modelos de bienestar más inclusivos y situados: el *enfoque de las capacidades*, desarrollado por Nussbaum (2000, 2004); la perspectiva postestructuralista sobre el *sujeto del bienestar*, de Butler (1990, 2004, 2009); y la reconstrucción plural y contextual planteada por Robeyns (2003, 2017). Aunque difieren en sus fundamentos filosóficos, estas propuestas convergen en el cuestionamiento del sujeto abstracto del bienestar y en la necesidad de incorporar perspectivas relacionales que reconozcan la diversidad de las trayectorias humanas.

En conjunto, estos enfoques impulsan un giro onto-epistémico que desplaza la atención desde el individuo autosuficiente hacia las redes de interdependencia, las condiciones estructurales y las formas situadas de agencia. Este desplazamiento no solo amplía los marcos normativos de la justicia social, sino que también invita a reconsiderar los criterios mediante los cuales se definen, evalúan y promueven las condiciones de una vida digna.

4.1. El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum

El *enfoque de las capacidades*, desarrollado por Martha Nussbaum (2000, 2007) en diálogo con Amartya Sen (1999), surge en parte como respuesta a las limitaciones de los modelos tradicionales del bienestar centrados en la utilidad o la distribución de

recursos. Esta perspectiva propone concebir el bienestar a partir de lo que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser, poniendo el acento en las condiciones que posibilitan una vida digna. A diferencia de enfoques que presuponen sujetos abstractos y autónomos, el marco de capacidades introduce la noción de “posibilidades reales”, subrayando que la agencia depende de contextos materiales, sociales y culturales específicos. En este sentido, Nussbaum sostiene que el bienestar debe evaluarse en función de un conjunto de capacidades centrales — como la vida, la salud, la integridad corporal, la afiliación, la imaginación o el control del entorno— que todo ser humano debería tener garantizadas como requisito mínimo de justicia social. Aunque reconoce que la lista puede adaptarse culturalmente, plantea la existencia de umbrales universales que los Estados deben asegurar, ofreciendo así un criterio normativo orientado a contextos de desigualdad estructural.

Desde una mirada feminista, el valor de este enfoque radica en su atención a las condiciones materiales, sociales y simbólicas que habilitan o restringen la agencia, especialmente en mujeres y otros grupos marginados. Al desplazar el foco desde los recursos disponibles hacia las oportunidades efectivas, Nussbaum reconoce que las estructuras sociales y las relaciones de poder condicionan profundamente las posibilidades de elección. Este énfasis ha inspirado políticas globales como el Índice de Desarrollo Humano de Género del PNUD, que incorpora variables de educación y salud junto con el ingreso *per cápita*, visibilizando desigualdades que permanecerían ocultas bajo métricas puramente económicas.

Más allá de estos indicadores, el enfoque también se ha aplicado en estudios de campo en India y Bangladesh, donde se ha evidenciado que la falta de seguridad física, la discriminación legal o la ausencia de acceso a la educación limitan gravemente las capacidades de las mujeres, incluso cuando los ingresos familiares son relativamente altos. Nussbaum (2000) documenta casos en comunidades rurales de estos países en los que las restricciones legales, la violencia de género y la exclusión educativa reducen significativamente las oportunidades reales de vivir con

dignidad y autonomía. Estos hallazgos refuerzan la idea de que el bienestar no puede comprenderse únicamente en términos de ingreso, sino que requiere atender a barreras sociales, culturales y políticas que restringen la participación plena.

En la misma línea, Sen (1999) ha señalado que, en contextos del sur de Asia, aun cuando los indicadores económicos agregados muestran mejoras, persisten privaciones estructurales que afectan de manera desproporcionada a mujeres y niñas, desde la mortalidad diferencial hasta la falta de acceso equitativo a salud y educación. Estos estudios muestran que las desigualdades no se reducen automáticamente con el crecimiento económico, lo que refuerza la necesidad de marcos evaluativos que incorporen dimensiones cualitativas del bienestar (Nussbaum, 2007). Desde esta perspectiva, el enfoque de las capacidades ofrece herramientas conceptuales para visibilizar formas de exclusión que permanecen fuera de los indicadores tradicionales. No obstante, este marco también ha sido objeto de críticas, especialmente en relación con su tendencia universalista y la posible rigidez asociada a una lista de capacidades centrales. Estas objeciones abren el debate sobre cómo articular criterios normativos comunes con la diversidad cultural y situada de las experiencias de bienestar, cuestión que será retomada en las perspectivas más contextuales y pluralistas desarrolladas posteriormente.

4.2. Crítica postestructuralista de Judith Butler

En continuidad con las críticas al sujeto abstracto desarrolladas en la sección previa, Judith Butler (1990, 2004, 2009) cuestiona la idea moderna de un sujeto coherente, racional y universal, mostrando que tanto las identidades de género como las categorías de bienestar son construcciones normativas que producen inclusión y exclusión. Desde esta perspectiva, el sujeto del bienestar no es un punto de partida neutral, sino el resultado de prácticas históricas de poder y reconocimiento que delimitan qué cuerpos y modos de vida se consideran legítimos. Butler (2009)

distingue entre vulnerabilidad, entendida como condición inherente a toda vida, y precariedad, que alude a la distribución desigual de esa vulnerabilidad en regímenes sociales y políticos específicos. Esta distinción permite comprender que ciertas poblaciones se encuentran expuestas de manera sistemática a mayores riesgos, desprotección y violencia debido a marcos normativos que jerarquizan las vidas.

La crítica al ideal de autonomía autosuficiente revela cómo este modelo invisibiliza y margina a personas trans, no binarias, queer o con discapacidades, cuyas experiencias no encajan en marcos heteronormativos y capacitistas. Desde este enfoque, la dependencia y la precariedad no se interpretan como fallas individuales, sino como condiciones constitutivas de la vida humana cuya gestión está mediada por relaciones de poder. En consecuencia, el bienestar no puede reducirse a atributos individuales, sino que debe analizarse a partir de las condiciones sociales que hacen ciertas vidas reconocibles, protegidas y vivibles, mientras otras quedan expuestas a formas de exclusión o desechabilidad.

Este planteamiento se refleja en políticas públicas que, lejos de ser neutrales, reproducen exclusiones normativas. En el ámbito de la salud, por ejemplo, los protocolos institucionales suelen ignorar las necesidades específicas de personas trans y no binarias, generando barreras de acceso, reconocimiento y atención adecuada (Fish, 2007; Silva *et al.*, 2022). De manera similar, en los sistemas de asistencia social, los programas que privilegian modelos familiares nucleares heterosexuales tienden a invisibilizar formas alternativas de cuidado y parentesco, como las redes LGBTIQ+ o las comunidades elegidas (Richardson, 2017; Duran y Pérez, 2019). Estos ejemplos muestran que los criterios que definen el bienestar no solo distribuyen recursos, sino que también delimitan quiénes son reconocidos como sujetos legítimos de protección.

Comparada con la propuesta de Martha Nussbaum, la perspectiva de Butler introduce un contraste significativo respecto al estatuto de la normatividad. Mientras Nussbaum propone un conjunto de capacidades universales destinadas a garantizar condiciones mínimas de dignidad, Butler advierte que toda norma fija

conlleve riesgos de exclusión al establecer fronteras sobre qué vidas cuentan como valiosas. Sin embargo, su enfoque no implica un rechazo absoluto de la normatividad, sino una apuesta por sostener marcos abiertos al cuestionamiento y a la revisión continua. Desde esta mirada, el bienestar se concibe como un campo en tensión: requiere garantías materiales mínimas que protejan a las poblaciones vulnerables, pero también la apertura a la multiplicidad de formas de existencia que desbordan cualquier definición cerrada de lo humano.

4.3. La reconstrucción plural y contextual de Ingrid Robeyns

Ingrid Robeyns (2005, 2017) propone una reconstrucción plural y contextual del bienestar que busca responder a una tensión central identificada en los enfoques previos: cómo articular criterios normativos suficientemente sólidos para orientar la justicia social sin caer en universalismos rígidos que invisibilicen la diversidad de experiencias. Su propuesta intenta superar tanto las limitaciones de aproximaciones universalistas —como la de Nussbaum— como los riesgos de indeterminación asociados a las críticas postestructuralistas —como la de Butler. Desde el enfoque de las capacidades, Robeyns reconoce la importancia de identificar dimensiones fundamentales para “vivir bien”, pero subraya que cualquier lista debe permanecer abierta a revisión y adaptación. En lugar de asumir criterios fijos, sostiene que estos deben construirse en diálogo con los contextos culturales, sociales y políticos específicos, permitiendo la pluralidad de valores y formas de vida.

Su postura busca equilibrar la necesidad de contar con principios normativos claros con la advertencia de que toda normatividad implica el riesgo de exclusión. Robeyns (2017) enfatiza que la selección de capacidades o dimensiones del bienestar debe ser resultado de procesos democráticos y deliberativos en los que participen activamente quienes se ven afectados por las políticas. Este énfasis en la deliberación colectiva no solo amplía la legitimidad de los marcos normativos, sino que también

reconoce que el bienestar es una categoría políticamente disputada y situada. Al incorporar voces diversas, se reduce la imposición de valores hegemónicos y se favorece el reconocimiento de múltiples aspiraciones y modos de vida.

Ejemplos de esta perspectiva pueden encontrarse en el diseño de políticas de bienestar en comunidades indígenas, donde los indicadores universales de corte occidental— como ingreso o acceso a servicios urbanos —se reformulan para incorporar prácticas culturales, formas comunitarias de organización y sistemas propios de cuidado. En estos contextos, las evaluaciones de bienestar incluyen dimensiones como la relación con el territorio, el idioma y las conexiones sociales, mostrando que las capacidades relevantes varían según marcos culturales específicos. De manera similar, en programas dirigidos a mujeres migrantes en situación de informalidad, el bienestar no se reduce a la autonomía individual ni a los recursos económicos, sino que se reconocen la centralidad de las redes comunitarias y las identidades múltiples que configuran sus experiencias laborales y sociales (Bastia, 2014). Estos programas suelen diseñarse en diálogo con las propias mujeres, lo que permite ajustar las políticas a condiciones concretas en lugar de asumir supuestos abstractos.

Otro ejemplo se encuentra en evaluaciones participativas del bienestar en barrios urbanos empobrecidos, donde los propios residentes definen las capacidades que consideran prioritarias para una vida digna. En estos procesos emergen dimensiones como la seguridad, el acceso a espacios públicos, la salud emocional y las redes de apoyo, que no siempre se reflejan en indicadores tradicionales como el ingreso o la educación (Robeyns, 2005; Ibrahim y Alkire, 2007). Estos casos muestran que el bienestar no es un estado predefinido, sino un proceso de construcción colectiva que requiere mecanismos de escucha, negociación y reconocimiento.

En diálogo con Butler, Robeyns no renuncia a la posibilidad de contar con criterios normativos, pero insiste en que estos deben permanecer flexibles y abiertos a revisión, evitando la producción de sujetos homogéneos. Su propuesta articula así una epistemología situada y relacional en la que el bienestar se concibe como una

práctica social en constante transformación, atravesada por relaciones de poder, valores culturales y aspiraciones colectivas. En este sentido, su enfoque funciona como un puente entre la concreción normativa de Nussbaum y la crítica radical de Butler, ofreciendo herramientas conceptuales y metodológicas para diseñar políticas feministas inclusivas, democráticas y sensibles a la diversidad.

En conjunto, estas tres aproximaciones muestran que repensar el bienestar desde perspectivas feministas implica no solo garantizar condiciones materiales mínimas (Nussbaum), sino también cuestionar críticamente los marcos normativos que excluyen ciertas vidas (Butler) y promover procesos deliberativos plurales que reconozcan la diversidad de experiencias (Robeyns). La crítica postestructuralista recuerda que toda propuesta normativa corre el riesgo de dejar fuera a quienes no encajan en sus categorías implícitas, lo que subraya la importancia de mantener abiertas las definiciones de lo que cuenta como una vida valiosa. Desde este horizonte, el bienestar puede entenderse como un proyecto político en permanente construcción, orientado a ampliar las condiciones de lo vivible y a transformar las estructuras sociales que producen exclusión. Este enfoque sitúa la justicia social no como un estado alcanzado, sino como un proceso dinámico que requiere revisión continua, participación democrática y compromiso con la pluralidad.

5. Hacia una noción relacional, situada e inclusiva del bienestar

Las propuestas feministas analizadas en este trabajo convergen en la necesidad de superar las concepciones tradicionales del bienestar centradas en la autonomía individual y en métricas cuantitativas, para avanzar hacia marcos que reconozcan la complejidad de las vidas humanas en sus contextos sociales, culturales y políticos. A partir del recorrido realizado, este artículo sostiene que el bienestar no puede entenderse únicamente como una métrica evaluativa ni como un ideal normativo abstracto, sino como un horizonte político relacional orientado a la sostenibilidad de

la vida. Esta perspectiva implica reconocer que los sujetos no existen de manera aislada, sino que se constituyen en y a través de relaciones de cuidado, dependencia y solidaridad (Kittay, 2019; Tronto, 2013). En este sentido, el bienestar no se define por la autosuficiencia, sino por la calidad de las interdependencias que hacen posibles vidas dignas.

Al mismo tiempo, el bienestar debe comprenderse como una categoría situada, es decir, construida desde las experiencias concretas de personas y comunidades, atendiendo a sus particularidades culturales, históricas y geográficas (Eschle, 2004; Lugones, 2007). Este desplazamiento implica abandonar la pretensión de neutralidad universal que caracterizó a muchas teorías normativas y reconocer que los criterios de una vida digna emergen de procesos sociales y políticos en contextos específicos. Así lo muestran comunidades indígenas en *Abya Yala*¹, donde las nociones occidentales basadas en el ingreso o la autonomía individual no capturan dimensiones esenciales como la conexión con la tierra, las prácticas comunitarias y la reciprocidad intergeneracional (Walsh, 2012). En estos marcos, el bienestar se vincula con la salud del territorio, la preservación cultural y las redes de cuidado mutuo, lo que evidencia la necesidad de enfoques que reconozcan formas de vida y conocimiento no hegemónicas.

Esta reconfiguración feminista se profundiza con la economía del cuidado, que visibiliza tareas históricamente desvalorizadas pero indispensables para la reproducción social y el sostenimiento de la vida (Schmitt *et al.*, 2018). Al cuestionar la división tradicional entre producción y reproducción, este enfoque muestra que el cuidado constituye una condición material y simbólica sin la cual no existirían ni el mercado ni la vida en común (Fraser, 2013; Nelson, 2011). Desde esta perspectiva, el bienestar deja de entenderse como acumulación individual de recursos y pasa a concebirse como la capacidad colectiva de sostener redes de apoyo, distribuir equitativamente el trabajo y garantizar condiciones materiales de existencia. Reconocer la vulnerabilidad compartida no implica negar la agencia, sino

¹ Término utilizado por pueblos indígenas como alternativa en resistencia para nombrar al continente americano.

replantearla dentro de marcos colectivos de responsabilidad (Kittay, 2019; Tronto, 2013).

La literatura reciente amplía este horizonte al mostrar cómo el capitalismo de plataformas reconfigura la provisión de cuidados bajo lógicas de mercantilización y precarización (Rodríguez-Modroño *et al.*, 2023), así como al rastrear la evolución de los debates feministas desde las luchas por salarios para el trabajo doméstico hasta nuevas reflexiones sobre el autocuidado y la sostenibilidad de la vida como prácticas políticas (Moser, 2024). Estos desarrollos refuerzan la idea de que el cuidado no es una esfera privada, sino un eje central de la justicia social, que desplaza al sujeto abstracto y autosuficiente que dominó las teorías normativas del bienestar.

De manera complementaria, el ecofeminismo extiende la reflexión sobre el bienestar más allá de lo humano al denunciar la lógica común de dominación que subordina tanto a las mujeres como a la naturaleza (Mies y Shiva, 1998; Puleo y Blanco, 2019). Desde esta perspectiva, el bienestar se redefine como la capacidad colectiva de cuidar y regenerar ecosistemas, territorios y comunidades, cuestionando la separación entre lo económico, lo social y lo ambiental (Gaard, 2015; Shiva, 1994). Este desplazamiento amplía el alcance ontológico del bienestar al reconocer que la vida humana depende de entramados ecológicos más amplios, lo que exige marcos ético-políticos orientados a la sostenibilidad de la vida y a la reciprocidad con los seres no humanos (Federici, 2018b).

Las experiencias de soberanía alimentaria y defensa del territorio lideradas por mujeres rurales e indígenas ilustran de manera concreta este giro. En estos contextos, el bienestar situado implica resistir al extractivismo y cultivar prácticas de cuidado y reciprocidad con la tierra (Cabnal, 2010; Svampa, 2019). Estas iniciativas muestran que el bienestar no puede dissociarse de la justicia ecológica y que las luchas por la dignidad humana están entrelazadas con la regeneración de los ecosistemas. En este sentido, una noción relacional, situada e inclusiva del bienestar requiere visibilizar interdependencias, reconocer la diversidad de cuerpos y

experiencias, cuestionar jerarquías históricas y promover prácticas colectivas que amplíen la justicia social en múltiples dimensiones.

Retomando la formulación de Butler (2004, 2009), este horizonte puede entenderse como un trabajo continuo por la ampliación de lo vivible: transformar normas y estructuras sociales de modo que un número creciente de vidas y formas de existencia sean reconocidas como dignas de protección, cuidado y florecimiento. Desde esta perspectiva, el bienestar deja de concebirse como un estado fijo o un resultado medible para entenderse como un proceso político y colectivo en permanente construcción. Este artículo propone, en suma, comprender el bienestar como una práctica relacional orientada a la sostenibilidad de la vida, donde las dimensiones materiales, simbólicas y ecológicas se entrelazan y donde la justicia social se define por la capacidad de las sociedades para sostener la diversidad de formas de vida humanas y no humanas. La Tabla 1 sintetiza este desplazamiento al contrastar los enfoques tradicionales del bienestar con las perspectivas feministas, mostrando cómo estas últimas no solo amplían las métricas existentes, sino que transforman las bases ontológicas, epistémicas y políticas desde las cuales se define qué significa “vivir bien”.

Tabla 1.
Comparación entre enfoques tradicionales y feministas del bienestar

Dimensión	Teorías tradicionales	Enfoques feministas
Sujeto de referencia	Individuo autónomo, abstracto y universal	Sujetividades situadas, interdependientes y diversas (géneros, clases, etnias, territorios)
Fundamento normativo	Autonomía individual, racionalidad y autosuficiencia	Interdependencia, cuidado, reciprocidad y justicia relacional
Medición del bienestar	Indicadores economicistas (PIB, ingreso, empleo)	Indicadores multidimensionales que incluyen capacidades, uso del tiempo, calidad de relaciones y sostenibilidad de la vida
Trabajos de cuidados	Invisibilizados, asumidos como “naturales” o fuera del análisis	Centrales, reconocidos como base de la vida social y redistribuido como

Tabla 1.
Comparación entre enfoques tradicionales y feministas del bienestar

Dimensión	Teorías tradicionales	Enfoques feministas
	económico	responsabilidad colectiva
Interseccionalidad	Enfoque homogéneo: “el ciudadano” o “las mujeres” sin diferenciación interna	Reconocimiento de desigualdades múltiples y entrecruzadas
Relación con el entorno	Predominio de una visión antropocéntrica y extractivista	Perspectivas ecofeministas: bienestar ligado a la sostenibilidad ecológica, el territorio y la vida no humana
Horizonte político	Ajustes técnicos en políticas económicas y sociales	Transformación estructural orientada a la justicia social, de género y ambiental; ampliación de lo vivible

5.1. Aplicaciones y desafíos en políticas públicas

La comparación entre enfoques tradicionales y feministas muestra que estos últimos no se limitan a replantear categorías teóricas, sino que también ofrecen orientaciones concretas para la acción pública. En este sentido, las políticas públicas pueden entenderse como espacios donde se traducen en prácticas institucionales las concepciones normativas del bienestar. El desafío consiste, por tanto, en examinar cómo estos marcos se materializan en intervenciones efectivas, identificando tanto los avances logrados como las tensiones que emergen en su implementación. Desde esta perspectiva, la incidencia feminista ha sido particularmente relevante en tres ámbitos interrelacionados: la medición del bienestar, el diseño de sistemas de cuidado y la incorporación de presupuestos sensibles al género.

En primer lugar, los indicadores tradicionales de bienestar —centrados en el PIB *per cápita* o en la participación en el empleo— han mostrado ser insuficientes, ya que invisibilizan desigualdades estructurales y omiten el trabajo de cuidado no remunerado (Benería *et al.*, 2015; Robeyns, 2017). Reconocer estas limitaciones implica admitir que la medición del bienestar nunca es neutral: seleccionar ciertos

indicadores supone priorizar valores específicos sobre lo que cuenta como una vida digna. Frente a ello, se han desarrollado métricas alternativas, como el Índice de Desigualdad de Género introducido por el PNUD y las encuestas de uso del tiempo promovidas por la CEPAL, que visibilizan la organización social del cuidado y su distribución desigual (CEPAL, 2019). Asimismo, el enfoque de las capacidades (Sen, 1999; Nussbaum, 2000) ha inspirado indicadores multidimensionales que buscan captar no solo recursos materiales, sino también oportunidades reales para el desarrollo humano (Alkire y Santos, 2014). Estos debates en torno a la medición muestran que redefinir el bienestar implica disputar los criterios mediante los cuales se orienta la acción pública.

En segundo lugar, el feminismo ha desempeñado un papel central en la promoción de sistemas integrales de cuidado que reconozcan y redistribuyan el trabajo indispensable para sostener la vida (Esquivel, 2011; Fraser, 2013). Experiencias como el Sistema Nacional de Cuidados en Uruguay o las licencias parentales igualitarias en países nórdicos ilustran cómo estas políticas reconfiguran el bienestar al situar el cuidado como un pilar de justicia social y equidad de género, en lugar de concebirlo como una responsabilidad exclusivamente privada. Este desplazamiento implica reconocer que el bienestar no depende únicamente de la autonomía individual, sino de la capacidad colectiva de sostener redes de interdependencia. No obstante, la sostenibilidad de estas iniciativas requiere mecanismos de financiamiento estables y voluntad política sostenida, ya que, en ausencia de estos factores, corren el riesgo de convertirse en intervenciones simbólicas con impacto limitado.

En esta misma dirección, los presupuestos sensibles al género se han consolidado como herramientas clave para visibilizar la asignación de recursos públicos y orientar el gasto hacia la reducción de desigualdades (Arriola, 2006; Blanco-López, 2017). En México, por ejemplo, la experiencia del Anexo 13 del Presupuesto de Egresos de la Federación ha buscado canalizar recursos hacia la igualdad sustantiva (CEFP, 2024). Este tipo de iniciativas no representan meros

ajustes técnicos, sino que implican una redefinición de prioridades económicas a partir de principios de justicia social y sostenibilidad de la vida. Sin embargo, la institucionalización de estas propuestas enfrenta obstáculos significativos, entre ellos resistencias políticas, limitaciones presupuestarias y riesgos de cooptación discursiva que pueden diluir su potencial transformador (Razavi, 2016). Asimismo, muchas políticas carecen aún de una perspectiva interseccional robusta, lo que tiende a reproducir visiones homogéneas de “las mujeres” e invisibilizar desigualdades relacionadas con clase, etnia o territorio (Crenshaw, 1997; Vigoya, 2016).

Estas tensiones ponen de relieve que no basta con introducir nuevas métricas o programas si no se transforman simultáneamente las estructuras de poder y los marcos institucionales que los sostienen. Desde esta perspectiva, el bienestar no puede concebirse únicamente como un objetivo técnico de política pública, sino como un campo de disputa política en el que se negocian valores, prioridades y formas de reconocimiento. A pesar de estos desafíos, los avances logrados en medición, sistemas de cuidado y presupuestos con perspectiva de género han abierto un horizonte prometedor para repensar el bienestar desde la interdependencia y la justicia social. Fortalecer la participación comunitaria, garantizar la coordinación intersectorial y consolidar mecanismos de rendición de cuentas sensibles a desigualdades múltiples constituyen pasos clave para ampliar las condiciones de lo vivible y avanzar hacia sociedades más justas, plurales y sostenibles.

6. Conclusiones

Las críticas feministas a las teorías tradicionales del bienestar han mostrado que las nociones dominantes de lo que significa “vivir bien” no son neutras ni universales, sino que se encuentran atravesadas por estructuras históricas de poder que configuran quiénes son reconocidos como sujetos dignos de protección y bajo qué condiciones. Desde el androcentrismo implícito en los modelos liberales, pasando

por la invisibilización del trabajo de cuidado, hasta la ausencia de enfoques interseccionales en las mediciones económicas, estas perspectivas han desestabilizado supuestos centrales de la teoría política, la filosofía moral y la economía del desarrollo.

A lo largo de este artículo se ha argumentado que estas críticas no solo revelan limitaciones empíricas o conceptuales, sino que invitan a revisar el estatuto mismo del bienestar como categoría normativa y política. Más que entenderse exclusivamente como una métrica evaluativa o como un ideal abstracto de vida buena, el bienestar emerge aquí como un horizonte político relacional orientado a la sostenibilidad de la vida. Este desplazamiento permite integrar dimensiones materiales, simbólicas y ecológicas que las teorías tradicionales tienden a separar, al tiempo que reconoce que las condiciones de una vida digna se construyen en contextos históricos específicos y a través de relaciones de interdependencia.

Desde esta perspectiva, el bienestar deja de concebirse como un estado estático medido por indicadores abstractos y pasa a entenderse como un proceso situado y relacional, sostenido en vínculos de solidaridad, en la redistribución del cuidado y en el reconocimiento de la diversidad de cuerpos, experiencias y territorios. Este giro implica también cuestionar las jerarquías que definen qué vidas son consideradas valiosas y cuáles permanecen expuestas a la precariedad. En este sentido, las propuestas feministas no solo diagnostican las limitaciones de las concepciones tradicionales del bienestar, sino que aportan herramientas teóricas y políticas para imaginar formas alternativas de organización social orientadas a la justicia relacional y la sostenibilidad de la vida.

El desafío pendiente consiste en traducir estos principios en prácticas concretas que atraviesen políticas públicas, dinámicas comunitarias y marcos epistémicos. Esto implica fortalecer sistemas integrales de cuidado, promover mediciones inclusivas del bienestar, consolidar presupuestos sensibles al género y articular la justicia social con la justicia ambiental y territorial. Lejos de tratarse de

ajustes técnicos, estas transformaciones suponen redefinir prioridades colectivas y ampliar los marcos de reconocimiento que sostienen la vida en común.

En suma, pensar el bienestar desde perspectivas feministas implica asumirlo como un proyecto político en permanente construcción, orientado a ampliar las condiciones de lo vivible y a sostener la pluralidad de formas de vida humanas y no humanas. Este trabajo ha buscado contribuir a ese debate mostrando que repensar el bienestar no consiste únicamente en ampliar indicadores o redistribuir recursos, sino en transformar las bases onto-epistémicas y normativas desde las cuales definimos qué vidas cuentan como dignas de ser vividas. En este sentido, la reflexión feminista invita a reimaginar lo común, redistribuir responsabilidades y cultivar prácticas de cuidado y reciprocidad que sostengan la vida en toda su complejidad.

Referencias.

- Adler, M. D., & Posner, E. A. (2006). *New foundations of cost-benefit analysis*. Harvard University Press.
- Alkire, S. (2016). The capability approach and well-being measurement for public policy. In M. D. Adler & M. Fleurbaey (Eds.), *The Oxford handbook of well-being and public policy* (pp. 615–644). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199325818.013.18>
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke university Press. <https://doi.org/10.1086/597741>
- Bastia, T. (2014). Intersectionality, migration and development. *Progress in development studies*, 14(3), 237–248. <https://doi.org/10.1177/1464993414521330>
- Benería, L., Berik, G., & Floro, M. (2015). *Gender, development and globalization: Economics as if all people mattered*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203107935>
- Bentham, J. (2000). *An introduction to the principles of morals and legislation*. Batoche Books. (Trabajo original publicado en 1781)
- Benard, S., & Correll, S. J. (2010). Normative discrimination and the motherhood penalty. *Gender & society*, 24(5), 616–646. <https://doi.org/10.1177/0891243210383142>

- Bhattacharya, T. (Ed.). (2017). *Social reproduction theory: Remapping class, recentring oppression*. Pluto Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1vz494j>
- Bowleg, L. (2012). The problem with the phrase women and minorities: Intersectionality—an important theoretical framework for public health. *American Journal of Public Health*, 102(7), 1267–1273. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2012.300750>
- Burnham, T. C., & Phelan, J. (2023). Biological welfare economics: A natural science critique of normative economics. *Journal of Bioeconomics*, 25(1), 1–33. <https://doi.org/10.1007/s10818-023-09333-x>
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203824979>
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203499627>
- Butler, J. (2009). Performativity, precarity and sexual politics. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3). <https://doi.org/10.11156/aibr.040305>
- Butler, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Harvard University Press.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Momento de paro Tiempo de Rebelión*, 116(3), 14–17. <https://rosalux-ba.org/wp-content/uploads/2020/03/minervasfinal2PAGINAS.pdf>
- Chambers, C. P., & Echenique, F. (2025). Empirical welfare economics. *Theoretical Economics*, 20(3), 911–939. <https://doi.org/10.3982/TE5845>
- Chant, S. (2016). Women, girls and world poverty: empowerment, equality or essentialism? *International Development Planning Review*, 38(1), 1–24. <https://doi.org/10.3828/idpr.2016.1>
- Chappell, R., Meissner, D., & MacAskill, W. (2024). *An Introduction to Utilitarianism: From Theory to Practice*. Hackett Publishing.
- Collins, P. H. (2015). Intersectionality's definitional dilemmas. *Annual review of sociology*, 41(1), 1–20. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112142>
- Coyle, D., Fabian, M., Beinhocker, E., Besley, T., & Stevens, M. (2023). Is it time to reboot welfare economics? Overview. *Fiscal Studies*, 44(2), 109–121. <https://doi.org/10.1111/1475-5890.12334>
- Crenshaw, K. (1997). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against. *The Legal Response to Violence Against Women*, 5, 91. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Crisp, R. (2002). *Routledge philosophy guidebook to Mill on utilitarianism*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203410615>
- De La Bellacasa, M. P. (2017). *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. University of Minnesota Press. <https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctt1mmfspt>
- Duran, A., & Pérez II, D. (2019). The multiple roles of chosen familia: Exploring the interconnections of queer Latino men's community cultural

- wealth. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 32(1), 67-84.
<https://doi.org/10.1080/09518398.2018.1523484>
- Dworkin, R. (2001). What is equality? Part 1: Equality of welfare. In *The notion of equality* (pp. 81-142). Routledge. <https://www.jstor.org/stable/2264894>
- Elson, D. (1999). Labor markets as gendered institutions: equality, efficiency and empowerment issues. *World development*, 27(3), 611-627.
[https://doi.org/10.1016/S0305-750X\(98\)00147-8](https://doi.org/10.1016/S0305-750X(98)00147-8)
- England, P., & Folbre, N. (1999). The cost of caring. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 561(1), 39-51.
<https://doi.org/10.1177/000271629956100103>
- Eschle, C. (2004). Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity. *American Anthropologist*, 106(3), 627.
<https://doi.org/10.1525/aa.2004.106.3.627>
- Esquivel, V. (2014). What is a transformative approach to care, and why do we need it? *Gender & Development*, 22(3), 423-439.
<https://doi.org/10.1080/13552074.2014.963303>
- Esquivel, V. (2011). *La economía del cuidado en América Latina*. PNUD.
https://evaluacionyseguimientoproyectosindesol.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/09/ind15_atando_cabos.pdf
- Federici, S. (2020). *Revolution at point zero: Housework, reproduction, and feminist struggle*. PM press.
- Federici, S. (2018a). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Federici, S. (2018b). *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. PM Press.
- Fish, J. (2007). Getting equal: the implications of new regulations to prohibit sexual orientation discrimination for health and social care. *Diversity and Equality in Health and Care*, 4(3).
- Fleurbaey, M. (2009). Beyond GDP: The quest for a measure of social welfare. *Journal of Economic literature*, 47(4), 1029-1075. <https://doi.org/10.1257/jel.47.4.1029>
- Folbre, N. (2011). The invisible heart: Care and the global economy. En N. Kabeer & A. Stark (Eds.), *The women, gender and development reader* (pp. 41-42). London: Zed Books.
- Folbre, N. (2005). Valuing Care: A Feminist Critique of Global Capitalism. In *draft notes for presentation at Invited Session, Women's Worlds 2005 International Conference, Seoul Korea, June*.
<https://aaws07.org/english3/speech/4.3.NancyFolber.pdf>
- Fraser, N. (2013). *Fortunes of feminism: From state-managed capitalism to neoliberal crisis*. Verso Books.
- Fraser, N. (2007). Feminist politics in the age of recognition: A two-dimensional approach to gender justice. *Studies in social justice*, 1(1), 23-35.
<https://doi.org/10.26522/ssj.v1i1.979>

- Fraser, N., & Lamas, M. (1991). La lucha por las necesidades: esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío. *Debate feminista*, 3, 3-40. <https://www.jstor.org/stable/42623971>
- Gaard, G. (2015). Ecofeminism and climate change. *Women's Studies International Forum*, 49, 20-33. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2015.02.004>
- Gatrell, C., Cooper, C. L., & Kossek, E. E. (2017). Maternal bodies as taboo at work: New perspectives on the marginalizing of senior-level women in organizations. *Academy of Management Perspectives*, 31(3), 239-252. <https://doi.org/10.5465/amp.2014.0034>
- Hajad, V., & Ikhsan, I. (2024). Ecofeminism as a movement: Choosing between economics and nature protection. *Theoretical and Practical Research in Economic Fields*, 15(1), 91-100. [https://doi.org/10.14505/tpref.v15.1\(29\).09](https://doi.org/10.14505/tpref.v15.1(29).09)
- Hancock, A. M. (2007). When multiplication doesn't equal quick addition: Examining intersectionality as a research paradigm. *Perspectives on politics*, 5(1), 63-79. <https://doi.org/10.1017/S1537592707070065>
- Hands, D. W. (2012). The positive-normative dichotomy and economics. *Handbook of the Philosophy of Science*, 13, 219-239. https://www.dwadehands.com/uploads/1/4/0/5/140531545/positive-normative_2012.pdf
- Harcourt, W. (2023). The ethics and politics of care: reshaping economic thinking and practice. *Review of Political Economy*, 1-17. <https://doi.org/10.1080/09538259.2023.2241395>
- Harsanyi, J. C. (1977). Rule utilitarianism and decision theory. *Erkenntnis*, 11(1), 25-53. <https://doi.org/10.1007/BF00169843>
- Harvey, J. T. (2010). Neoliberalism, neoclassicism and economic welfare. *Journal of Economic Issues*, 44(2), 359-368. <https://doi.org/10.2753/JEI0021-3624440208>
- Hausman, D. M., & McPherson, M. S. (2007). The philosophical foundations of mainstream normative economics. *The philosophy of economics: an anthology*, 226, 247. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819025.017>
- Hooks, B. (2000). *Feminist theory: From margin to center*. Pluto press. (Trabajo original publicado en 1984).
- Ibrahim, S., & Alkire, S. (2007). Agency and empowerment: A proposal for internationally comparable indicators. *Oxford development studies*, 35(4), 379-403. <https://doi.org/10.1080/13600810701701897>
- Kittay, E. F. (2019). *Love's labor: Essays on women, equality and dependency*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315108926>
- Kittay, E. F. (2005). At the margins of moral personhood. *Ethics*, 116(1), 100-131.
- Kittay, E. F. (2001). When caring is just and justice is caring: Justice and mental retardation. *Public Culture*, 13(3), 557-579. <https://muse.jhu.edu/article/26257>
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary political philosophy: An introduction*. Oxford University Press.
- Little, I. M. D. (2002). *A critique of welfare economics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198281191.001.0001>

- Lugones, M. (2007). Heterosexuality and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, 22(1), 186-219. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01156.x>
- Marmot, M. (2015). The health gap: the challenge of an unequal world. *The Lancet*, 386(10011), 2442-2444. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(15\)00150-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(15)00150-6)
- Nelson, J. A. (2011). Care ethics and markets: A view from feminist economics. In *Applying care ethics to business* (pp. 35-53). Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-90-481-9307-3_2
- Mies, M., & Shiva, V. (1998). *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción*. Icaria Editorial.
- Moser, A. (2024). From wages for housework to self-care: feminist perspectives on the care economy. *International Politics*, 1-17. <https://doi.org/10.1057/s41311-024-00554-z>
- Mota, G. L. (2022). Unsatisfying ordinalism: The breach through which happiness (re) entered economics. *Regional Science Policy & Practice*, 14(3), 513-529. <https://doi.org/10.1111/rsp3.12490>
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. Blackwell Publishing.
- Nussbaum, M. C. (2007). Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership. In *Frontiers of justice*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1c7zftw>
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and human development: The capabilities approach* (Vol. 3). Cambridge university press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511841286>
- Okin, S. M. (1989). Reason and feeling in thinking about justice. *Ethics*, 99(2), 229-249. <https://www.jstor.org/stable/2381433>
- Orea-Giner, A. (2025). Ecofeminism and food activism in transformative travel as a tool for change. *Journal of Sustainable Tourism*, 1-27. <https://doi.org/10.1080/09669582.2025.2488962>
- Orozco, A. P. (2014). *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Power, M. (2004). Social provisioning as a starting point for feminist economics. *Feminist economics*, 10(3), 3-19. <https://doi.org/10.1080/1354570042000267608>
- Puleo, A. H., & Blanco, V. P. (2019). *Claves ecofeministas: Para rebeldes que aman a la Tierra ya los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Quiceno Toro, N. (2016). *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afroatrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Editorial Universidad del Rosario.
- Rawls, J. (1980). Kantian constructivism in moral theory. *The journal of philosophy*, 77(9), 515-572. <https://doi.org/10.2307/2025790>
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia* (M. R. Arnáiz, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1971).

- Razavi, S. (2016). The 2030 Agenda: challenges of implementation to attain gender equality and women's rights. *Gender & Development*, 24(1), 25-41. <https://doi.org/10.1080/13552074.2016.1142229>
- Richardson, D. (2017). Rethinking sexual citizenship. *Sociology*, 51(2), 208-224. <https://doi.org/10.1177/0038038515609024>
- Robeyns, I. (2017). *Wellbeing, freedom and social justice: The capability approach re-examined* (p. 266). Open book publishers. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1zkjxgc>
- Robeyns, I. (2003). The capability approach: an interdisciplinary introduction. In *Training course preceding the Third International Conference on the Capability Approach*, Pavia, Italy (Vol. 29). https://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4760/24995_105422.pdf
- Rodríguez-Modroño, P., Agenjo-Calderón, A., & López-Igual, P. (2023). A feminist political economic analysis of platform capitalism in the care sector. *Review of Radical Political Economics*, 55(4), 629-638. <https://doi.org/10.1177/04866134231184235>
- Sachweh, P. (2016). Social justice and the welfare state: Institutions, outcomes, and attitudes in comparative perspective. In *Handbook of social justice theory and research* (pp. 293-313). New York, NY: Springer New York. https://doi.org/10.1007/978-1-4939-3216-0_16
- Sakamoto, N. (2025). The Impossibility of the Almost Pareto Principles. *arXiv preprint arXiv:2501.09977*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2501.09977>
- Sandel, M. (2005). Liberalism and the limits of justice. In D. Matravers & J. Pike (Eds.), *Debates in contemporary political philosophy* (pp. 150-169). Routledge.
- Sen, A. (1979). Utilitarianism and welfarism. *The journal of Philosophy*, 76(9), 463-489. <https://doi.org/10.2307/2025934>
- Sen, A. K. (1977). Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory. *Philosophy & public affairs*, 317-344. <https://www.jstor.org/stable/2264946>
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.
- Sen, A. (2012). What do we want from a theory of justice? In R. E. Goodin & P. Pettit (Eds.), *Contemporary political philosophy: An anthology* (pp. 430-442). Wiley-Blackwell.
- Shiva, V. (Ed.). (1994). *Close to home: Women reconnect ecology, health and development*. New Society Publisher.
- Siegel, L. (2024). Ecofeminism Intraconnectivism: working beyond binaries in environmental education. *Gender and education*, 36(4), 328-344. <https://doi.org/10.1080/09540253.2024.2327429>
- Silva, R. C. D. D., Silva, A. B. D. B., Alves, F. C., Ferreira, K. G., Nascimento, L. D. V., Alves, M. F., & Canevari, C. C. D. J. (2022). Reflexiones bioéticas sobre el acceso de los transexuales a la salud pública. *Revista Bioética*, 30, 195-204. <https://doi.org/10.1590/1983-80422022301519ES>

- Schmitt, S., Mutz, G., & Erbe, B. (2018). Care economies—feminist contributions and debates in economic theory. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 43(1), 7-18. <https://doi.org/10.1007/s11614-018-0282-1>
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (s. f.). Libertarianism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2018 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/>
- Stiglitz, J. E., Sen, A., & Fitoussi, J. P. (2009, September). *Report by the commission on the measurement of economic performance and social progress*.
- Surovtsev, V., & Syrov, V. (2015). Outlooks of J. Rawls's theory of justice. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 166, 176-181. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.12.506>
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias* (p. 144). Bielefeld University Press. <https://doi.org/10.14361/9783839445266>
- Tronto, J. C. (2013). Caring democracy: Markets, equality, and justice. In *Caring Democracy*. New York University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt9qgfvp>
- UN Women (2019). *Progress of the World's Women 2019–2020: Families in a Changing World*. <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2019/06/progress-of-the-worlds-women-2019-2020>
- United Nations Development Programme (UNDP). (2020). *Human development report 2020: The next frontier—Human development and the Anthropocene*. UNDP. <https://hdr.undp.org/content/human-development-report-2020>
- Valdivia, A. (2025, June). Data Ecofeminism. In *Proceedings of the 2025 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency* (pp. 391-403). <https://doi.org/10.1145/3715275.3732027>
- Vigoya, M. V. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad, crítica y (de) colonialidad: ensayos desde Abya Yala*. Editorial Abya-Yala.
- Young, I. M. (1992). Recent theories of justice. <https://www.jstor.org/stable/23557458>
- Zwolinski, M. (2016). The libertarian nonaggression principle. *Social Philosophy and Policy*, 32(2), 62-90. <https://doi.org/10.1017/S026505251600011X>

DOSIER

Obstáculos para el bienestar:
Reflexiones desde una capital del Norte de México

Obstacles to Well-being.
Reflections from a Northern Mexican Capital

Diego Corpus
Universidad Autónoma de Coahuila
diego.corpus@uadec.edu.mx

Gonzalo Villanueva Ibarra
Universidad Autónoma de Coahuila
gonzalo.villanueva@uadec.edu.mx

Recepción: 02/09/2025 – Aprobación: 20/12/2025

DOI:

Resumen

El presente ensayo busca problematizar sobre el concepto de bienestar urbano con reflexiones que parten de las condiciones socioespaciales de la ciudad de Saltillo, Coahuila, ubicada en el norte de México que, pese a narrativas oficiales, revela profundas tensiones sociales y espaciales que imposibilitan el desarrollo de sus habitantes. Desde las propuestas de Amartya Sen y Martha Nussbaum, el bienestar se entiende aquí como la posibilidad real de llevar una vida digna mediante el desarrollo de capacidades y libertades. Se entiende que la ciudad no es únicamente un territorio físico, sino un espacio político y simbólico que puede habilitar o restringir tales posibilidades. El análisis expone que Saltillo, en su orientación hacia el crecimiento industrial y económico, opera como un obstáculo para la vida digna. Se mencionan problemas como el acceso al agua derivada de su uso industrial, la violencia de género y un modelo de movilidad centrado en el vehículo particular, los cuales limitan el acceso equitativo a oportunidades de desarrollo. La reflexión advierte que el espacio urbano bajo el capitalismo se concibe como mercancía y no como lugar de vida compartida. Saltillo se convierte así, en una ciudad fragmentada, hostil y orientada al consumo, donde las condiciones de habitabilidad se distribuyen de manera inequitativa. Como conclusión, se propone pensar en una ética urbana del bienestar que reconozca el derecho a la ciudad como condición indispensable para la vida digna.

Palabras clave: Bienestar; justicia social; ciudad hostil; equidad; derecho a la ciudad; Saltillo.

Abstract

The present essay seeks to problematize the concept of urban well-being through reflections rooted in the socio-spatial conditions of the city of Saltillo, Coahuila, located in northern Mexico, which despite official narratives- reveals profound social and spatial tensions that hinder the development of its inhabitants. Drawing on the proposals of Amartya Sen and Martha Nussbaum, well-being is understood here as the real possibility of leading a dignified life through the development of capabilities and freedoms. The city is thus conceived not merely as a physical territory, but as a political and symbolic space that can enable or restrict such possibilities. The analysis shows that Saltillo, in its orientation toward industrial and economic growth, operates as an obstacle to a dignified life. Issues such as access to water diverted to industrial use, gender-based violence, and a mobility model centered on private vehicles are mentioned as factors that limit equitable access to opportunities for development. The reflection warns that under capitalism, urban space is conceived as a commodity rather than as a place for shared life. Saltillo thus becomes a fragmented, hostile, and consumption-oriented city, where conditions of habitability are distributed unequally. In conclusion, the essay proposes envisioning an urban ethics of well-being that recognizes the right to the city as an indispensable condition for a dignified life.

Key words: Well-being; social justice; hostile city; equity; right to the city; Saltillo.

1. Introducción.

Hablar de bienestar en el contexto de zonas urbanas implica comprender el papel ético y político que juegan las ciudades en la integridad de sus ciudadanos. Reconocer un territorio como ciudad conlleva ver más allá de su extensión territorial y de los indicadores de crecimiento económico, ya que debe de considerarse como un espacio de posibilidad para quienes habitan en ella, en este caso, un espacio que permita o imposibilite la vida digna o plena.

El concepto de bienestar en el entorno urbano trasciende la mera acumulación de bienes; se define, fundamentalmente, por la capacidad efectiva de los individuos para construir una vida digna. Inspirados en los planteamientos de Sen (2000) y Nussbaum (2011), entendemos que este bienestar radica en la posibilidad real de acceder a derechos fundamentales —como la salud, la educación y la movilidad social— dentro de un marco de políticas públicas y planificación económica equitativa.

Bajo esta premisa, Moreno (2025) profundiza en la dimensión territorial, señalando que la proximidad a servicios básicos y la calidad del entorno comunitario no son atributos accesorios, sino elementos constitutivos del derecho a la vida. Sin embargo, la realidad urbana nos advierte que el bienestar no es un estado garantizado ni uniforme. Por el contrario, está atravesado por brechas de desigualdad derivadas de factores geográficos y políticos.

Esta asimetría nos lleva a considerar la tesis de Soja (2010), quien sostiene que la geografía no debe interpretarse como un escenario pasivo. El espacio urbano es un agente activo en la producción de lo social: tiene la capacidad de generar beneficios colectivos o, de manera opuesta, institucionalizar injusticias. Así, el bienestar queda condicionado por una estructura espacial que puede potenciar o restringir el desarrollo humano según el contexto socioeconómico del habitante.

Para profundizar en estos puntos, y con el objetivo de problematizar la noción de bienestar urbano, nos situaremos desde una ciudad ubicada en el norte de

México, Saltillo, Coahuila, la cual es una capital que nos ofrece algunos elementos clave para reflexionar sobre estos tópicos ya que en discursos oficiales aparece como una ciudad competitiva y dispuesta al crecimiento (Instituto Mexicano para la Competitividad, 2024, 26 de noviembre), además de verse como una de las ciudades más seguras del país (Carranza, 2025). Derivado de lo anterior, este trabajo se posiciona como una reflexión crítica situada. Como estrategia se hace una contrastación teórica y empírica que confronta los marcos normativos del bienestar con los marcos críticos del espacio. La ciudad de Saltillo sirve como caso para reflexionar sobre las narrativas oficiales y la realidad vivencial producto de las desigualdades estructurales. Esto lo entendemos como una tensión propia de ciudades industriales contemporáneas, donde el contraste evidencia cómo las capacidades (Nussbaum, 2011; Sen, 2000) se materializan o limitan en este contexto urbano.

De acuerdo con el sitio Data México (Secretaría de Economía, 2025), Saltillo contaba con 879,958 habitantes de acuerdo con el censo de 2020, siguiendo las proyecciones de la CONAPO, para 2025 la población sería de 979,001 habitantes. En el contexto regional, la capital de Coahuila se consolida como un nodo estratégico dentro de la red global de manufactura, distinguiéndose por una vocación productiva centrada en la industria automotriz. Esta especialización se materializa en una infraestructura de nueve parques industriales diseñados para sostener un flujo constante de mercancías hacia mercados internacionales, principalmente Estados Unidos y China.

Dicha configuración territorial responde a una lógica de interdependencia económica que queda de manifiesto en los indicadores de la Secretaría de Economía (2025): casi la mitad del valor de las exportaciones locales (46.3%) corresponde a componentes vehiculares. Esta concentración productiva se traduce, a su vez, en una marcada subordinación comercial, donde el 83.5% del intercambio tiene como destino el mercado estadounidense. Esta hegemonía del sector industrial no solo

define la economía local, sino que preconfigura la organización del espacio urbano y, por ende, las condiciones de habitabilidad de la población trabajadora.

A pesar del dinamismo industrial previamente descrito, la distribución de la riqueza en la capital coahuilense presenta matices que requieren un análisis detenido. De acuerdo con el CONEVAL (2020), Saltillo registra un índice de Gini de 0.35, una cifra que cuantifica la distancia económica entre los ciudadanos en relación con el ingreso promedio.

Para interpretar este dato, necesitamos precisar la naturaleza del indicador. Siguiendo a Hasell (2023), el coeficiente de Gini mide la brecha de ingresos entre pares de individuos como una proporción del doble del ingreso medio. En este esquema, el índice se mueve en un espectro que va desde la igualdad perfecta (0), donde la distribución es absolutamente equitativa, hasta la desigualdad perfecta (1), escenario en el cual la riqueza se concentra en una sola persona. En el contexto de Saltillo, un valor de 0.35 actúa como un termómetro de la cohesión social: nos advierte que, si bien existe una base económica sólida por la industria, persisten brechas significativas que condicionan la capacidad de los habitantes para transformar el crecimiento macroeconómico en bienestar individual.

Respecto a elementos relacionados a la calidad de vida, Data México ubica a Saltillo con tiempos de traslado de 29 minutos en promedio hacia el lugar de trabajo, siendo el vehículo particular la elección más común para el 44% de los saltillenses. En educación el 32.4% de los saltillenses tiene como secundaria el grado más alto de estudios y el 22.3% tiene licenciatura concluida. En temas de seguridad, los datos de la Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (INEGI, 2025) posicionan a Coahuila como una de las entidades con mayores niveles de confianza ciudadana en el país, situándose consistentemente por encima del promedio nacional. Sin embargo, un análisis detallado revela que el entorno urbano no se experimenta de manera uniforme, pues existe una fractura significativa en la percepción de seguridad cuando se desagrega por género.

Mientras que el 69.3% de los hombres mayores de 18 años reportan sentirse seguros en la entidad, esta cifra desciende drásticamente al 51.6% en el caso de las mujeres. Esta brecha de casi 18 puntos porcentuales sugiere que, si bien la estructura institucional y policial de la entidad ofrece resultados positivos en términos macroestadísticos, el derecho a la ciudad y al uso libre del espacio comunitario, elementos centrales del bienestar propuesto por Moreno (2025), siguen siendo una asignatura pendiente para la población femenina.

Desde la óptica de la justicia ambiental y social, esta diferencia de percepción refuerza la tesis de Soja (2010) sobre la geografía como un factor determinante de injusticias. La inseguridad, o el temor a ella, actúa como una barrera invisible que condiciona la movilidad y el acceso a las oportunidades, transformando el espacio público en un escenario donde el bienestar se distribuye de forma desigual según la identidad de quien lo habita. Así lo refiere el hecho de que Saltillo se encuentra entre los municipios a nivel nacional con más denuncias por violencia familiar, otros delitos destacados son las amenazas, el narcomenudeo y las lesiones.

Si bien Saltillo cuenta con contextos similares a los de algunas ciudades industriales de México como Monterrey o Tijuana, sus dinámicas particulares revelan elementos que nos hacen pensar en la justicia social, la vida digna o la desigualdad. Como espacio, esta ciudad que prioriza la concentración industrial y que organiza sus recursos en torno a ella, nos llevará a contrastar narrativas urbanas con la realidad de las desigualdades que vive su población, lo cual nos permitirá hablar de jerarquías de bienestar o de vidas desprotegidas en términos de vivir una vida digna o de quedarse al margen de ella.

Como en muchas otras latitudes, Saltillo ha planificado su desarrollo pensando en el beneficio de unos cuantos en detrimento de otros muchos. Priorizar vehículos particulares, el pobre acceso a servicios como el agua o la falta de espacios públicos, coloca a esta ciudad como un ente fragmentado con una lógica que

privilegia a unos sectores sobre otros, es decir, una clara desigualdad en el acceso al bienestar, la comodidad y las oportunidades.

Henri Lefebvre (2013) señala, por ejemplo, que cuando se diseña y construye una ciudad no solo se hacen edificaciones, también se materializa un proyecto ético y político que responde a las necesidades de cada región. Esta perspectiva puede verse en movimiento cuando volteamos a ver una zona altamente industrializada como lo es Saltillo, donde los espacios se generan pensando en el desarrollo económico que beneficia a la población con empleos, sí, pero que busca principalmente el bienestar económico de las élites empresariales y políticas, es decir, una ciudad orientada por el capitalismo, la globalización y nuevas necesidades tecnológicas.

En este sentido, Saltillo se torna un espacio que busca ser consumido, no habitado. Las personas son vigiladas y los lugares de tránsito buscan ser rápidos para la movilización de mercancías o personas hacia sus lugares de trabajo. Como veremos más adelante, algunas aproximaciones (García y Villanueva, 7 de abril de 2025; Corpus y Villanueva, 25 de marzo de 2025; Villanueva y Corpus, 13 de marzo de 2025) señalan el cómo la ciudad de Saltillo orienta la organización de sus recursos hacia el beneficio de la individualidad o elementos privados como la industria manufacturera. De igual manera, la distribución de recursos naturales, como el agua, o el costo de la vivienda se señalan como otras de las problemáticas a las que se enfrentan los habitantes.

¿Por qué deberíamos preocuparnos por el contexto de Saltillo en términos de bienestar o desde una perspectiva crítica o filosófica? Desde aquí buscamos problematizar la noción de bienestar urbano a partir de las tensiones que se viven en Saltillo. Como ciudad y espacio puede servir como laboratorio para reflexionar sobre la justicia social, la desigualdad y las condiciones de vida de las personas en el México contemporáneo. La ciudad no sólo se pensará como un territorio delimitado, sino como espacio simbólico y político donde la vida digna permanece secuestrada, y su potencial o posibilidades se mantienen obstaculizados.

2. Espacialidad y bienestar

En este espacio buscaremos emparentar dos conceptos que consideramos estrechamente relacionados: el bienestar y el espacio. Para el presente escrito, y como mencionamos brevemente en la introducción, la conceptualización de bienestar parte de las nociones de Amartya Sen y de Martha Nussbaum. Sen (2000) parte de entender que un concepto clave para el desarrollo humano es la libertad. Bajo su perspectiva, para alcanzar un estado de bienestar es menester el expandir las libertades de las personas, es decir, un crecimiento más allá de los indicadores económicos de ingresos, industrialización o de avance tecnológico.

Desde este enfoque se identifican cinco libertades instrumentales interdependientes y capaces de encaminar a las personas hacia un desarrollo pleno, estas son de orden: político, económico, social, de transparencia y de seguridad. Al enfocarse estas libertades hacia las capacidades individuales, Sen sostiene que el bienestar no puede reducirse a la acumulación de bienes materiales, pues el desarrollo humano se encamina hacia la posibilidad real de elegir sobre la propia vida (2000).

La introducción de la libertad como noción universal abre las puertas a valores como la justicia, la equidad y la responsabilidad. La expansión real de las libertades se opone a las carencias e impedimentos que representan la pobreza o la privación de las capacidades humanas. El autor reconoce la capacidad de agencia que tienen los ciudadanos al no verlos como sujetos pasivos de las políticas públicas, pues los considera agentes activos capaces de dar forma a su vida. En este sentido, conceptos como la justicia social recaen sobre la capacidad de los ciudadanos para llevar el tipo de vida que consideran digna, aquella que tiene motivos para ser valorada y en la que se permita que se desarrollen las capacidades humanas de vivir como se considere pertinente. La conceptualización de bienestar, entonces, se aleja del cumplimiento de metas económicas y se acerca hacia necesidades y reflexiones

éticas, hacia lo que las personas que habitan el espacio consideran como digno de apropiarse.

Por su parte, Nussbaum (2011) entiende el bienestar a través del *Enfoque de Capacidades* o el enfoque de *Desarrollo Humano*. Como paradigma, la autora emplea este punto de partida para concentrarse en aquello que las personas son capaces de ser y hacer, considerando aquellas oportunidades reales que se encuentran a su alcance. Al igual que Sen, Nussbaum rechaza que el bienestar de las personas pueda ser medido a través de indicadores económicos, ya que estos pueden alterar las nociones sobre la experiencia humana y reducirla, pues cuestiones como las desigualdades pasan a ser meros referentes numéricos que no reflejan la complejidad de estos fenómenos.

Al estar centrado en los ciudadanos, este enfoque combina habilidades personales con el entorno político, social y económico. Se trata de una combinación que resulta en la libertad de elección con fundamento en las capacidades de cada persona. Estas capacidades incluyen la vida, la salud, la integridad física, la preocupación por otras especies, la afiliación, la razón práctica, el control del entorno, la imaginación y el pensamiento.

Gran parte de la aproximación de Nussbaum (2011) se fundamenta en la posibilidad de desarrollo social, familiar y político, esto encaminado hacia la vida humana digna y el respeto que nace de esta dignidad en un plano igualitario. Esto no se traduce en igualdad de oportunidades, pues la autora considera las capacidades de cada individuo evitando así tratar a todas las personas como homogéneas, su teoría intenta examinar las posibilidades de desarrollo de cada miembro.

¿Cómo podemos entender entonces el bienestar a partir de los entornos urbanos? Tanto Lefebvre (2013) como Harvey (2013), por su parte, reconocen que los procesos de urbanización bajo un modelo capitalista caen en una lógica de consumo. Priorizar los valores de este sistema socioeconómico favorece el individualismo y

fragmenta a las ciudades, es decir, obstaculiza la formación de comunidades y distribuye de manera desigual el bienestar. De este modo, destacando a Harvey, el bienestar se convierte en objeto de la lucha de clases visible en una disputa por los espacios urbanos.

Instrumentalizar el bienestar por razones políticas se convierte, pues, en una de las características de estos razonamientos urbanos. Las ciudades se piensan para la satisfacción de las necesidades empresariales o comerciales, por lo que impulsan el individualismo y orientan las preocupaciones y responsabilidades hacia los habitantes.

Lefebvre (2013) identifica que los espacios no son neutros, las ciudades generan desigualdades y relaciones de poder que impiden alcanzar lugares justos o entornos equitativos, ya que como espacio sólo pueden entenderse desde sus dinámicas sociales y desde el conocimiento de un lugar compartido, aunque no se perciba como propio. Producir espacios pensados para el consumo vacía de significado a las ciudades y les impide a las personas apropiarse de ellas como espacio.

Como veremos en el apartado siguiente, que las ciudades se conviertan en espacios fragmentados abre las puertas a la inequidad y a que las personas se vean imposibilitadas de vivir un bienestar espacial, lo cual implica un entorno injusto que complica desarrollar las capacidades de las personas y, con ello, se coartan los potenciales de los habitantes y de los espacios mismos. Las ciudades concebidas para el capitalismo cargan en su naturaleza ejes clave para la segregación de los espacios, por lo que el bienestar, entendido como lo conceptualizamos en este fragmento, dista de ser una meta alcanzable o siquiera razonable.

3. Obstáculos para el bienestar: Saltillo fragmentado

A partir de los elementos clave del bienestar y la constitución del espacio antes expuestos, buscaremos aquí argumentar lo siguiente: la ciudad de Saltillo es en sí misma un obstáculo para el bienestar, un espacio hostil. Veremos a Saltillo como un espacio que lejos de buscar el acceso equitativo, castiga a las personas al impedir el bienestar o la vida digna a través de problemáticas como el transporte deficiente, un impedimento en el control del propio tiempo o una deficiencia en el manejo de recursos naturales básicos para la vida humana, como el aire limpio o el agua.

Cuando nos posicionamos desde Nussbaum y Sen, el bienestar urbano puede pensarse como una aspiración o una guía para las prácticas de planeación. Sin embargo, Saltillo se encuentra en una disputa entre las narrativas oficiales —como las de competitividad o seguridad— y los problemas estructurales a los que se enfrenta. Como señala Sen (2000), los indicadores macroeconómicos no pueden ser tomados como un reflejo del bienestar de la ciudadanía, por lo que el modelo de desarrollo económico de Saltillo, uno centrado en privilegiar a las élites industriales, nos cubre la visión sobre algunas posibilidades de bienestar alternativas.

Las metas de bienestar para nuestra ciudad se ven obstaculizadas por diversos factores que juegan como directrices al afectar la vida de los habitantes. Hablamos de categorías que conjugan problemáticas medioambientales, de violencia y disparidad de género, y de calidad de vida en general. Estos puntos representan formas en que los habitantes se enfrentan a dificultades que les imposibilitan el desarrollo pleno de sus capacidades.

Y es que entendemos por obstáculos para el bienestar las limitaciones de la agencia individual (Sen, 2000), las desventajas corrosivas —como la violencia de género— (Nussbaum, 2011), los impedimentos para la formación de comunidades (Lefebvre, 2013) y la acumulación de recursos por parte de élites empresariales (Harvey, 2013).

Esto lo podemos traducir de modo que entendamos que las particularidades a las que se enfrenta Saltillo, como la violencia de género o el mal manejo de tráfico vehicular, no les permiten a las personas aspirar a estados donde el bienestar se entienda a partir del ejercicio de sus capacidades y no de indicadores económicos que no reflejan las experiencias particulares de los habitantes.

Cabe preguntarnos: ¿Cuáles son los obstáculos para el bienestar en nuestra ciudad? ¿Por qué la percibimos fragmentada a partir de la inequidad en las capacidades y las oportunidades? En el plano medioambiental, Saltillo se enfrenta a una crisis hídrica derivada de ser una zona altamente industrial. Cerca del 20% del agua de la región está concesionada a empresas de diferentes rubros (El Coahuilense, 6 de junio 2025), esto ha llevado a que las personas que habitan en la ciudad se manifiesten (Pérez Paz, 14 de junio 2025) mostrando su descontento y preocupación con el constante crecimiento de la industria y el privilegio que guardan respecto al uso de recursos básicos para la vida. Estas voces ciudadanas denuncian el impacto que tiene esta distribución del agua en su cotidianidad, entienden que el agua es un derecho fundamental que disputan con las élites empresariales, se saben desde la desigualdad y marginalidad en el acceso a su bienestar. Desde la perspectiva de Harvey (2013), esta distribución de los recursos cae en una acumulación por desposesión, es decir, los recursos se acumulan en un sector particular de la sociedad al privar al resto de su acceso libre. El agua acumulada por la industria certifica que la ciudad de Saltillo es un negocio, no un espacio para el bienestar de sus habitantes.

Habría que considerar, además, que Saltillo es una ciudad pensada para moverse en un vehículo privado y en la cual los espacios públicos se distribuyen de manera desigual. A comparación de otras ciudades, Saltillo cuenta con apenas 6.9 m² de espacio público por habitante (Corpus y Villanueva, 25 de marzo de 2025), cifra que, si se compara con otras urbes como la Ciudad de México con 15.1 m², es bastante reducida y habla de la forma en que es un espacio visto para la producción

industrial, y no para pensarse como recurso compartido. Además, de acuerdo con datos sobre el parque vehicular del INEGI (*s.f.*), ha habido un incremento descontrolado de vehículos particulares en Saltillo, esto ha resultado en un aumento de accidentes viales, pérdida de tiempo en los traslados y daño ambiental (García y Villanueva, 7 de abril de 2025), lo cual podemos ver como un deterioro general en la calidad de vida. Para este punto podemos pensar que quien paga las consecuencias de este incremento son aquellas personas que son relegadas a un transporte público ineficiente, quien no posee un vehículo propio es marginado y condicionado en sus facultades para movilizarse dentro de un espacio que debería ser suyo, es decir, sus libertades y capacidades están limitadas por la lógica individualista de su ciudad. En este plano, Saltillo es abstraída y jerarquizada a quienes poseen un vehículo y a quienes no, aparecen barreras físicas visibles que reflejan los malestares de esta movilidad, es una forma en que la ciudad se obstaculiza a sí misma (Lefebvre, 2013).

En estas primeras aproximaciones a los obstáculos encontramos dos tensiones que yacen en las limitaciones de Saltillo como espacio urbano: la agencia contra el determinismo y los derechos contra la desposesión. Sen (2000) describe al bienestar como una expansión de las libertades sustantivas y la capacidad de agencia de las personas, sin embargo, en una ciudad planificada para las máquinas se deja de lado la agencia de los cuerpos. El sujeto recibe recursos para su desarrollo, pero su elegir se ve coartado por la estructura urbana. Así, el sujeto queda desprovisto de su capacidad de elección. Las personas que viven en Saltillo no eligen directamente moverse en vehículo particular, es el diseño urbano que privilegia a la industria y la fragmentación del espacio lo que encamina las decisiones que toman en movilidad. La justicia no se localiza en la libertad de elección, la morfología urbana de Saltillo, al privilegiar la mercancía (Lefebvre, 2013), preconfigura las decisiones de sus habitantes al desproveerlos de alternativas para movilizarse y usar sus recursos naturales. En este caso particular, la capacidad de agencia se limita desde antes de ejercerse.

Respecto a los derechos contra la desposesión, el enfoque normativo de Nussbaum (2011) señala que el Estado tiene el deber de garantizar el desarrollo de las capacidades centrales de las personas, pero en ejemplos como el nuestro, es el Estado neoliberal quien actúa de manera sistemática en su detrimento. Esto es una falla en la justicia que se explica desde la desposesión de Harvey (2013) donde la lógica industrial y mercantil de la región exigen la ampliación de la actividad capitalista al costo del bienestar de la población. La crisis hídrica, por ejemplo, se desvía hacia la industria por algo más que un descuido administrativo, pues las personas de Saltillo son impedidas para controlar el destino de su entorno y sus recursos. Al ser Saltillo una ciudad mercancía, garantizar las capacidades de lucro de la industria implica, directamente, depredar sobre las capacidades de desarrollo de sus habitantes.

Por otra parte, una cuestión que atraviesa fuertemente a Saltillo es la violencia de género. El Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP, 16 de mayo 2025) posiciona a Saltillo como una de las ciudades con más carpetas de investigación por violencia familiar en México, lo cual afecta directamente al bienestar y las capacidades de las mujeres en esta capital. Esta situación amenaza el acceso a condiciones dignas, al bienestar, y limita el uso del espacio público. Es difícil pensar en bienestar o desarrollo cuando la violencia se naturaliza y se normaliza en entornos que deberían ser garantizados como seguros, como lo es el propio hogar. Por si esto fuera poco, Saltillo también destaca como una ciudad donde la disparidad de ingresos está presente por razones de género. La Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2024) destaca que en promedio las mujeres saltilenses ganan hasta tres mil pesos menos que los hombres, apreciando el panorama completo, podemos hablar de cómo las dobles o triples jornadas también pudieran influir en la violencia al interior de los hogares por la dificultad de horarios

e imposibilidad de aspirar a mejores condiciones de vida por esta disparidad de ingresos.

La lógica industrial de Saltillo confina a grupos de mujeres a lo doméstico y a depender de los ingresos económicos de sus parejas masculinas (INEGI 2025, 24 de diciembre). En palabras de Nussbaum (2011), se trata de una desventaja corrosiva, el fracaso de las capacidades derivadas de la dependencia económica. La morfología de la ciudad funciona como un mecanismo de confinamiento que posee características falocráticas (Lefebvre, 2013). Vivir en espacios de este orden facilita la aparición de pactos entre hombres que minimizan la gravedad de la violencia contra las mujeres (Parrini, 2016) incluso desde su reconocimiento, es decir, reconocer la violencia de género en el plano estadístico o público, no se ve reflejado en el espacio privado y en la cotidianeidad de las mujeres. Esto incluye, además, una lógica falocrática de la ciudad que destina espacios masculinizados de trabajo, lo que ahonda en la división sexual de actividades públicas y privadas, y en la reclusión de las mujeres al espacio doméstico.

Bajo esta premisa, la ciudad se convierte en un espacio abstracto que incluso puede privar a las mujeres de desarrollarse por la falta de transporte o por la poca cantidad de lugares dedicados únicamente a la recreación y no al consumo, lo que las recluye al espacio privado, al hogar. Esto se refleja como una privación y fragmentación de las comunidades y redes de apoyo. La violencia de género no solo es un tema de seguridad pública, configura una trampa física en sí misma. En Saltillo, la falta de movilidad y de acceso a recursos se manifiesta en el más violento de sus extremos, ya que las mujeres, como sujetos, quedan desprovistas de elementos que les brinden soporte y condiciones estructurales para aparecer en el espacio público (Butler, 2002) y desarrollarse en él.

En esta ciudad yace una paradoja donde el bienestar como desarrollo se encara con el desarrollo como disciplina. Saltillo es una ciudad *competitiva y segura* a ojos de los indicadores macroeconómicos, pero es hostil para la vida cotidiana, sobre

todo la de las mujeres. El desarrollo económico facilita la libertad, sí, pero esta lógica de competitividad y disciplina espacial reduce el bienestar. El derecho a la ciudad de Harvey (2013) no se limita al acceso a los espacios, incluye la capacidad de cambiarlos. Las métricas indican el modo en que Saltillo adoptó el desarrollo industrial y económico como la vía predilecta, dejando de lado el bienestar general de sus habitantes.

4.- Conclusiones: apuntes para una ética urbana del bienestar desde una capital del Norte de México

Saltillo representa un escenario donde las oportunidades de bienestar se encuentran condicionadas por la estructura urbana, el acceso a los servicios y la inequidad en la satisfacción de necesidades básicas como la seguridad o el agua potable.

A modo de conclusión, podemos puntualizar que la crisis hídrica, en este caso, debe pensarse desde la acumulación por desposesión, de priorizar lo mercantil sobre las necesidades biológicas de los habitantes. Las capacidades de desarrollo para el bienestar se ven condicionadas por el espacio industrial y la negación del control de las personas sobre su entorno. De igual manera, podríamos hablar de una discapacidad espacial por el modo en que se privilegia al automóvil sobre el transporte público. Esto es, la agencia para elegir en qué transportarse se limita y focaliza desde una lógica individual.

Butler (2002) señala que los espacios, como las ciudades, viven desde un régimen de normatividad donde se distribuyen aquellas condiciones de habitabilidad para ciertos cuerpos, lo que precariza a unos en privilegio de otros. La misma organización de la ciudad nos encamina a pensar en que hay ciertos modos de vida que son premiados al sobresalir de entre aquellos cuyas condiciones de vida pueden verse como prescindibles. Esto resalta especialmente cuando observamos la

violencia de género como fenómeno en Saltillo. La cantidad de carpetas abiertas por violencia familiar refleja una realidad donde las mujeres están recluidas en un espacio inseguro. Aquí, el espacio se transforma en una amenaza para la integridad. La persistencia de la violencia contra las mujeres en Saltillo revela que la seguridad de la ciudad es selectiva, ya que la ciudad produce activamente inseguridad para los cuerpos feminizados. No solo hablamos de una falta del Estado, es resultado de una jerarquía urbana que protege a la propiedad privada y a la mercancía sobre la integridad corporal de sus habitantes.

Exigir justicia para una vida digna se transforma, entonces, en esos reclamos por alcanzar recursos para el bienestar urbano, en el llamado a tener posibilidades para poder desarrollar las propias capacidades y ejercer libertades. Hacer hincapié en una ciudad con posibilidades para el tránsito de vidas humanas más que para el tránsito de mercancías.

Recordemos que para Sen y Nussbaum los ciudadanos cuentan con las facultades necesarias para reconocer las faltas o carencias que impiden el acceso a una vida digna, pues no son sujetos pasivos frente a sus condiciones materiales. Estos enfoques sobre el bienestar nos permiten vincular las condiciones espaciales con la expansión de las necesidades y libertades humanas, esto al aterrizarlas sobre el contexto que refleja la ciudad. Saltillo, en este caso, debe pensarse en términos de sus posibilidades para convertirse en un espacio capaz de fomentar el bienestar, ofrecerse como facilitador para el desarrollo pleno de sus habitantes. La inequidad de oportunidades que se mantienen en el presente restringe la libertad y la capacidad de elegir sobre la propia vida, además de que niega el derecho a hacer comunidad como principio del bienestar (Nussbaum, 2011).

Saltillo está segregada, sí, pero eso no es casualidad, es el resultado de tratarla como mercancía en sí misma. Bajo el capitalismo se pierde el significado del espacio y su uso social para favorecer el valor de cambio. El resultado es una ciudad fragmentada para beneficiar la logística industrial y la reproducción de la fuerza de

trabajo, donde las élites industriales aparecen del lado de los espacios seguros, y el resto de la población es relegado y atrapado en un espacio fracturado.

Consideramos pertinente, entonces, recordar algunos postulados de Harvey (2013) y Lefebvre (2013) que hablan directamente de alternativas para poder aspirar a la dignidad humana. Desde ambos autores tendríamos que pensar en el derecho que tienen las personas a reclamar su ciudad como espacio de posibilidad y habitabilidad. Hablamos de una ética urbana encaminada a reconocer el derecho que todas las personas tienen a participar en la producción del espacio y a desarrollarse dentro de él. Al ser un lugar para las relaciones sociales, la apropiación y resignificación de los entornos serán clave para desarrollar el bienestar.

Cuestionar la exclusión, como se hace a través de manifestaciones ciudadanas, señalará las injusticias y mecanismos de segregación que impiden el desarrollo de las capacidades individuales y de las comunidades, es elegir libremente sobre el qué hacer y el quehacer en el espacio compartido. Para lograr esta finalidad serán clave la participación ciudadana en la planificación, distribución y decisión de los recursos y políticas públicas más allá de la simulación administrativa.

Reconocer que las métricas económicas son limitadas es el primer paso para entender que el bienestar no se garantiza a través de ellas y que, por el contrario, pueden no estar enfocadas en solucionar la injusticia o la inequidad. Como ciudad ética centrada en el bienestar, Saltillo tendría que priorizar a la justicia social como brújula hacia la redistribución de oportunidades y reconocimiento de desigualdades estructurales. El bienestar de los saltillenses debería encaminarse hacia el desarrollo potencial de cada uno, donde las elecciones de vida sean significativas (Sen, 2000) y rindan frutos a través de impactos en la comunidad y en el desarrollo de las propias capacidades fundamentales.

Una ética para el bienestar, como marco reflexivo capaz de guiar la acción humana en la propia ciudad, contempla una participación ciudadana efectiva, donde cada ciudadano posea la posibilidad de desarrollar sus capacidades de camino al

bienestar más allá de sus características físicas o socioeconómicas. Hablamos de garantizar el derecho de todos y todas a apropiarse de la ciudad de manera significativa y consciente. La planificación de Saltillo habrá de verse en términos de políticas públicas que promuevan la descentralización de los recursos económicos, espaciales y naturales, orientadas hacia la acción y la comunidad.

Pensando en términos prescriptivos, una ética urbana que no contemple o garantice la viabilidad de los cuerpos feminizados o diversos en el espacio público carece de criterios de validación. La idea aquí radica en romper la abstracción del espacio y el confinamiento de las mujeres, en transformar a Saltillo en un soporte material para el desarrollo de los cuerpos vulnerados. Será necesario integrar una postura donde todo cuerpo se considere en la planificación del espacio público, donde se abandone una lógica falocrática para incorporar una perspectiva sensible y no jerárquica como indicador de habitabilidad. Se trata de encontrar el bienestar urbano en la integridad personal.

Bajo esta ética es importante analizar las condiciones socioespaciales de Saltillo más allá de la competitividad industrial que ha operado como mecanismo de desposesión de recursos y de calidad de vida. La propuesta radica, además, en traducir métricas y declaraciones en principios de diseño específicos para atender las necesidades y problemáticas de la ciudad. La gestión hídrica, por ejemplo, se tendría que guiar por el bien común y el control democrático, es decir, un rechazo a la centralización del recurso. De igual manera, tendríamos que pensar en metas orientadas a una movilidad emancipadora, con transporte digno para revertir la fragmentación de los espacios, donde la calle se transforme en un lugar que facilite la formación de un sentimiento de comunidad y simultaneidad. Reclamar Saltillo en estos términos sería ejercer el derecho a habitar la ciudad y transformarla para que deje de ser un obstáculo para el desarrollo de libertades y bienestar de sus habitantes.

Referencias.

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Argentina: Paidós.
- Carranza, K. (2025, 22 de abril). Saltillo es el quinto municipio más seguro de México, según INEGI. *Milenio*. <https://www.milenio.com/estados/salttillo-es-el-quinto-municipio-mas-seguro-de-mexico-segun-inegi>
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2020) *Índice Rezago Social* 2020. https://www.coneval.org.mx/Medicion/IRS/Paginas/Indice_Rezago_Social_2020.aspx
- Corpus, D. y Villanueva, G. (2025, marzo 25). Desigualdades en el acceso al espacio público en Saltillo. *El Coahuilense*. <https://www.elcoahuilense.com/detras-de-los-datos-desigualdades-en-el-acceso-al-espacio-publico-en-salttillo/>
- El Coahuilense. (2025, 6 de junio). Saltillo enfrenta crisis hídrica por uso industrial del agua. *El Coahuilense*. <https://www.elcoahuilense.com/salttillo-enfrenta-crisis-hidrica-por-uso-industrial-del-agua/>
- Hasell, J. (2023). *Measuring inequality: what is the Gini coefficient? Our World in Data*. <https://archive.ourworldindata.org/20260121-181704/what-is-the-gini-coefficient.html>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2024). *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo* (ENOE), población de 15 años y más de edad. INEGI. Recuperado el 1 de septiembre de 2025, de <https://www.inegi.org.mx/programas/enoe/15ymas/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2025, 24 de diciembre). Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE): Indicadores de ocupación y empleo (Boletín de indicador 732/25). Instituto Nacional de Estadística y Geografía. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2025/iooe/IOE2025_12.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2025, 18 de septiembre) Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública a 2025 (ENVIPE) Presentación Ejecutiva <https://www.inegi.org.mx/programas/envipe/2025/#documentacion>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (s. f.). *Parque vehicular*. INEGI. Recuperado el 1 de septiembre de 2025, de <https://www.inegi.org.mx/temas/vehiculos/>
- García, D. y Villanueva, G. (2025, abril 7). *El inventario de la movilidad en Coahuila: Un crecimiento vehicular desbordado*. *El Coahuilense*. <https://www.elcoahuilense.com/detras-de-los-datos-el-inventario-de-la-movilidad-en-coahuila-un-crecimiento-vehicular-desbordado/>

- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. España: Akal.
- Instituto Mexicano para la Competitividad (IMCO). (2024, 26 de noviembre). *Índice de Competitividad Urbana 2024*. <https://imco.org.mx/indice-de-competitividad-urbana-2024/>
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. España: Capitán Swing.
- Moreno, C. (2025). *El poder de la proximidad. Vivir en la ciudad*. México: DEBATE
- Nussbaum, M. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Parrini, R. (2016). *Falotopías: Indagaciones en la crueldad y el deseo* (1.^a ed.). Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos – IESCO / Programa Universitario de Estudios de Género – PUEG, Universidad Central / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Paz, L. (2025, 14 de junio). *Protestan de nuevo por crisis hídrica en Saltillo: “No es sequía, es saqueo”, acusan*. Vanguardia. Recuperado de <https://vanguardia.com.mx/coahuila/salttillo/protestan-de-nuevo-por-crisis-hidrica-en-salttillo-no-es-sequia-es-saqueo-acusan-HM16291251>
- Secretaría de Economía. (2025). *Saltillo: Economía, empleo, equidad, calidad de vida, educación, salud y seguridad pública*. Gobierno de México. <https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/salttillo>
- Secretaría General del Consejo Nacional de Población (CONAPO). (2025). *Proyecciones de población de México: Reconstrucción demográfica y proyecciones por municipio, sexo y grupos de edad* [Base de datos]. [datos.gob.mx. https://www.datos.gob.mx/dataset/proyecciones-de-poblacion/resource/3c3092be-583e-4490-8c23-67ef9a64b198](https://www.datos.gob.mx/dataset/proyecciones-de-poblacion/resource/3c3092be-583e-4490-8c23-67ef9a64b198)
- Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública. (2025, 16 de mayo). *Incidencia delictiva*. Gob.mx. Recuperado de <https://www.gob.mx/sesnsp/articulos/incidencia-delictiva?idiom=es>
- Sen, A. (2000). *Development as Freedom*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Soja, E. (2010). *Seeking Spatial Justice*. University of Minnesota Press.
- Villanueva, G. y Corpus, D. (2025, marzo 13). *Competitividad sin futuro: Las brechas sociales que detienen a Saltillo*. El Coahuilense. <https://www.elcoahuilense.com/detras-de-los-datos-competitividad-sin-futuro-las-brechas-sociales-que-detienen-a-salttillo/>

DOSIER

El derecho al ocio como factor de bienestar

The right to leisure as a factor in well-being

Gustavo Adolfo Maldonado Martínez
Universidad Autónoma de Chihuahua
gamaldonado@uach.mx

Recepción: 01/09/2025 – **Aprobación:** 20/12/2025

DOI:

Resumen

La mayoría de las personas pasamos gran parte de nuestro tiempo de vida trabajando para sobrevivir, mientras que el tiempo en el que estamos libres del trabajo es cada vez menor, de manera que tenemos muy poco control sobre nuestro uso del tiempo. Si ese tiempo libre del trabajo fuera mayor y se nos garantizara por ley, podríamos dedicar más al cuidado de nuestra salud, al descanso físico y mental, a nuestras aficiones, al disfrute de las relaciones sociales, la apreciación del arte, el conocimiento, la participación en el deporte, en los juegos y en las manifestaciones culturales de nuestro entorno. En suma, podríamos disfrutar y conservar más la vida en momentos de liberación de las obligaciones. Este artículo está centrado en argumentar que el ocio y el derecho a éste deben considerarse un factor de bienestar. Así, tras un tratamiento de punto de partida sobre los conceptos de ocio y bienestar, acudo a una breve revisión de tres de las principales teorías de filosofía del bienestar desde la clasificación de Derek Parfit, a saber, la teoría del hedonismo, la satisfacción del deseo y lista objetiva, para finalmente decantarme por hacer una conexión del ocio con esta última. Una vez establecida dicha relación entre ocio y bienestar, desarrollo argumentos a favor del derecho al ocio como factor imprescindible para el bienestar y el florecimiento humano.

Palabras clave: Recreación, derechos sociales, trabajo, derecho al descanso, tiempo libre.

Abstract

Most people spend much of their lives working simply to survive, while time free from work continues to diminish, leaving little control over how it is used. If this time were greater and legally guaranteed, it could be devoted to health, rest, hobbies, relationships, art, learning, sports, play, and participation in cultural life,

allowing life to be preserved and enjoyed more fully. This article argues that leisure and the right to it should be considered central components of well-being. To support this claim, we first clarify the concepts of leisure and well-being. We then briefly examine Derek Parfit's three main characterized theories of well-being — hedonism, desire satisfaction, and the objective list—and ultimately relate leisure to the latter. On this basis, we present arguments for recognizing the right to leisure as a necessary condition for well-being and human flourishing.

Key words: recreation, social rights, work, the right to rest, free time.

¿Será posible mantener o incluso reconquistar, frente a la presión del mundo totalitario del trabajo, un espacio para el ocio, que no sea sólo un bienestar dominical, sino el ámbito donde pueda desarrollarse una verdadera e íntegra humanidad, la libertad, la verdadera formación, la consideración del mundo como un todo? (Pieper, 2017: 52).

1. Introducción

Actualmente el uso del tiempo tiene una estrecha relación con el bienestar, en sentido amplio éste es determinado por el trabajo, que a su vez determina las condiciones de vida de las personas. En ese sentido, el tiempo de trabajo y su remuneración permiten la subsistencia, y tras el término de éste, debe existir una retribución de tiempo para la reposición de fuerzas. Esto es, el tiempo libre, que es libre en función del trabajo y que puede ser utilizado para diversas actividades, entre

ellas, el ocio. Este último es edificado por medio de actividades y prácticas correspondientes a la voluntad y libertad de un individuo y su interacción con la sociedad.

En este texto, me dispondré a postular que el ocio da lugar a diversas actividades que determinan fuertemente la construcción de nuestro bienestar, tanto social como individual. En lo que sigue, desarrollaré cómo el ocio contribuye entonces al bienestar individual y social. A partir de sus prácticas, el ocio posibilita beneficios de diversa índole, goce y satisfacción, imprescindibles para el bienestar mismo. Dado que el ocio trae consigo actividades que elegimos libre y voluntariamente, es parte fundamental para la realización y el desarrollo de capacidades, esto en lo relativo a aficiones, profesión y a cualquier actividad sin fines de lucro a la que se dedique el tiempo fuera del trabajo y las obligaciones.

La idea central que desarrollaré en este texto es que el ocio es un factor necesario para la construcción del bienestar social e individual. Así, plantearé también que el ocio provee bienestar individual y social, en ello respectivamente, me remitiré tanto al aspecto clásico del ocio en Aristóteles (Pol., VIII.1, 1337b: 30-35-1338a,5 & EN, X.7, 1177b: 3-4), como a su concepto actual desde los Estudios del Ocio (Dumazedier J, 1964 & Cuenca M 2014). Dado que ambos comprenden el ocio en relación con la vida dichosa, la realización y el desarrollo de capacidades¹. Argumentaré entonces la relevancia del ocio como un factor de bienestar siguiendo la clasificación de Derek Parfit de las teorías del bienestar y postularé al ocio como un factor para su desarrollo, así como los postulados de Julie L. Rose respecto al

¹ En referencia a Manuel Cuenca en *Ocio valioso* (2014), entenderé el término de capacidades desde el enfoque de Nussbaum a fin de seguir la línea de relación entre ocio y capacidades que ha sido común en los Estudios del Ocio contemporáneos. Siendo así, “¿Qué son las capacidades? Son las respuestas a la pregunta: «¿Qué es capaz de hacer y de ser esta persona?». Por decirlo de otro modo, son lo que Sen llama libertades sustanciales, un conjunto de oportunidades (habitualmente interrelacionadas) para elegir y actuar. Según una de las funciones del concepto típicas de Sen, la capacidad de una persona hace referencia a las combinaciones alternativas de funcionamientos que le resulta factible alcanzar. La capacidad viene a ser por tanto una especie de libertad: La libertad sustantiva de alcanzar combinaciones alternativas de funcionamientos. Dicho de otro modo, no son simples habilidades residentes en el interior de una persona, sino que incluyen también las libertades o las oportunidades creadas por la combinación entre esas facultades personales y el entorno político, social y económico” (Nussbaum, 2012: 40).

tiempo libre como un recurso que nos provee de bienestar para acceder a bienes relativos al ocio².

2. El lugar del ocio en las teorías del bienestar

En este apartado desarrollaré conexiones posibles del ocio con las teorías tradicionales del bienestar, en concreto refiriéndome a las teorías de hedonismo, satisfacción de deseos y lista objetiva³. No obstante, comenzaré por una caracterización general del bienestar, principalmente basándome en la clasificación de Derek Parfit, y la presentación que de ellas hace Guy Fletcher, en particular, en la inclinación de este último por las teorías de lista objetiva.⁴ Tras ello, y un breve desarrollo de las posibles conexiones del ocio con las teorías del bienestar, me decantaré por una de ellas, en concreto por la de lista objetiva. Todo ello, con el fin de sostener con más solidez la idea central de este artículo, en torno a que el ocio es un factor de bienestar. Sin embargo, pese a que me centraré en la lista objetiva, es importante señalar que la idea de que el ocio es un factor de bienestar es compatible con cualquiera de los tres tipos de teorías del bienestar. Ya que, bajo cualquier concepción del bienestar el ocio es una precondition necesaria para el mismo. En consecuencia, de esto se sigue que exista una necesidad de ocio, y dado que este contribuye al bienestar y la dignidad humana es justificable exigirlo como un derecho.

² Rose (2024) advierte que existen diversos bienes del ocio, las cuales son actividades que pueden realizarse durante el tiempo libre relativas al descanso en tanto recuperación de fuerzas y cuidado de la salud tanto física como mental, el juego, la recreación, el desarrollo de capacidades, la participación política, entre otros. Este es un aspecto que más adelante conectaré con la teoría de lista objetiva que plantea Fletcher (2022).

³ Esta teoría es considerada por Fletcher (2022) como parte de las teorías objetivistas sobre el bienestar, la cual concibe determinados bienes como indispensables para el bienestar, más allá de la búsqueda del placer o la satisfacción del deseo.

⁴ Aunque Fletcher sí defiende una noción de listas objetivas, no es el único que lo hace, existen más autoras y autores que defienden importantes versiones de listas objetivas, como Susan Wolf o Martha Nussbaum, entre otras, que pese a no ser abordadas aquí considero indispensable mencionar.

Antes del desarrollo de las conexiones teóricas y la manera en la que abordaré desde ellas los conceptos centrales de este artículo, es necesario esclarecer dichos conceptos. Por ello a continuación expondré un comentario breve sobre el concepto de ocio seguido de una explicación en torno al concepto de bienestar según sus principales teorías.

El ocio en su sentido clásico remite a la antigua Grecia, al modo de vida deseable⁵ que era parte de las grandes discusiones de los antiguos filósofos. De manera que el ocio ha estado desde sus orígenes asociado a modos de vida considerados como mejores, lo cual nos conduce a pensar que se trata de una actividad que contribuye al bienestar. No obstante, es algo que debemos comenzar a explicar aquí ¿Por qué motivos el ocio clásico también remite al bienestar? Para ello, hemos de comenzar por explicar el concepto de ocio de Aristóteles y de ahí partir a su vinculación con la felicidad y la vida buena para conectar con sus rasgos que contribuyen al bienestar.

En principio es importante remarcar que el ocio es una actividad libre, y en ello encontramos unos de sus rasgos clásicos que aún perdura, porque se trata de una actividad que solo podemos llevar a cabo al estar liberados de las ocupaciones que estamos obligados a hacer, por ejemplo, el trabajo. De ahí que Aristóteles afirmara que trabajamos para tener ocio.

El ocio consiste entonces en una actividad liberadora en la que podemos hacer lo que dispongamos a voluntad. De acuerdo con Aristóteles: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien” (Aristóteles EN 1.1. 1094a: 1-2). Entonces el ocio como acción y libre elección que es tiende a la consecución de un bien, e incluso encontramos referencias en otras obras de este mismo autor, que ligan a dicha actividad con la felicidad: “Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz” (Aristóteles, EN, 1177b1: 5). Esta afirmación de “trabajamos

⁵ En el de los filósofos griegos clásicos, sobre cuál era el mejor de los modos de vida, la activa o la contemplativa, la actividad del modo de vida más deseable era la contemplación, que como actividad por excelencia era entendida como la actividad más valiosa y con fin en sí misma.

para tener ocio” ha sido generalmente entendida como un paso de la obligación a la liberación. El ocio en sí mismo, implica la liberación de las obligaciones y es concebido desde ese punto.

En la literatura contemporánea sobre el concepto de ocio clásico existe un consenso general en concebir el ocio como un tiempo liberado de las ocupaciones: “El ocio es el estar libre de la necesidad de estar ocupado” (De Grazia, 1962: 4). Dicha concepción remite a la máxima aristotélica de que “trabajamos para tener ocio”. Para Pieper: “La frase traducida literalmente es la siguiente: estamos no ociosos para tener ocio” (2017: 12). Ese rasgo del ocio clásico de tiempo liberado de la obligación, sigue vigente en las concepciones contemporáneas de ocio: “El ocio, cualquiera que sea su función, es en primer término, una liberación y un placer. Luego se separa en tres categorías que, en nuestra opinión corresponden a sus tres funciones primordiales de descanso, diversión y desarrollo” (Dumazedier, 1964: 30-29). Las funciones mencionadas también pueden contribuir al bienestar, el descanso es una importante fuente de recuperación ante el desgaste físico y mental que conlleva el trabajo. La diversión es también otra forma de descanso mental o desconexión, en la cual persiste un debate respecto a su medida y sus límites con actividades nocivas.

Respecto al desarrollo, este comprende la parte más noble y generalmente aceptada de las funciones del ocio, sobretodo, por su contribución a la sobre especialización y desarrollo de capacidades enfocadas al trabajo y la producción. A pesar de ello, no todo ámbito de desarrollo ha de reducirse a su orientación para la mejora de capacidades para la producción, porque el desarrollo puede enfocarse también en la sensibilidad, la apreciación de experiencias estéticas, la adquisición de conocimientos, la mejora de habilidades físicas, cognitivas y creativas, entre otras. Por lo tanto, el desarrollo puede centrarse en actividades y capacidades dirigidas al disfrute y ajenas al trabajo y la producción. En ese sentido la función de desarrollo puede ser emancipadora y contribuir fuertemente al bienestar. No obstante, es

importante recordar que el ocio clásico es recuperado en su elemento contemplativo, y la tendencia a vincularlo con el bienestar y una vida mejor es una tendencia relativamente actual que persiste de cara a la lucha por el derecho al ocio y un acceso más generalizado a los bienes que este implica.

El ocio para los griegos constituía un privilegio solo permitido a los hombres libres, y en ese sentido parece lejano a nuestro tiempo⁶, pero lamentablemente no es del todo así. Existen legislaciones en gran parte de los países del mundo dedicadas a otorgar tiempo libre a las personas trabajadoras, incluso el derecho a ese tiempo se encuentra en el artículo 24 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Sin embargo, si identificamos de manera análoga a los hombres libres con la clase alta es posible evidenciar que son quienes realmente tienen más tiempo libre para el ocio, mientras que la clase media y baja tienen menos tiempo o incluso no tienen suficiente tiempo ni recursos para disponer de actividades de ocio.

Aunque para establecer una conexión entre los conceptos de ocio y bienestar, no es del todo necesario presentar una exposición exhaustiva de ambos conceptos, sí es imprescindible dejar en claro cada uno, como ya lo he hecho con el de ocio, continuaré con el de bienestar, con un desarrollo breve de tres tipos de teorías filosóficas del bienestar.

Fletcher (2013) plantea que, en la tradición filosófica actual, al menos desde la discusión planteada por Parfit en *Reasons and persons* (1984) en torno a “Qué es lo que hace que la vida de alguien vaya mejor”, las teorías del bienestar han estado divididas principalmente en tres tipos de teorías: Hedonismo, teoría de satisfacción de deseos y lista objetiva. De entre estos tipos de teorías del bienestar Fletcher (2013)

⁶ Aunque solo en cierto sentido, puesto que el ocio pese a ser considerado un derecho es todavía una actividad de privilegio, y la lucha porque deje de serlo es uno de los desafíos más grandes hoy en día de la justicia y la accesibilidad de los derechos sociales. Una de las problemáticas que converge a la lucha por el derecho al ocio es su brecha de género, pues al menos en México, según el comunicado de prensa 121/25 de la Encuesta Nacional del Uso del Tiempo en 2024 arrojó resultados que indican que las mujeres dedicaron más horas semanales de tiempo total de trabajo que los hombres. La encuesta reportó 61.1 horas por parte de las mujeres y 58.0 por parte de los hombres. Sin embargo, la brecha es aún mayor en las horas dedicadas a trabajo no remunerado y de cuidados, en ello, las mujeres dedicaron 39.7 mientras que los hombres 18.2, resultando una brecha de 21.5 horas. La cantidad de horas de tiempo total de trabajo a la semana puede indicar también las horas libres de trabajo, ante lo cual, si las mujeres tuvieron más horas de trabajo, en consecuencia, tuvieron también menos horas de tiempo libre que dedicar a actividades de ocio o de otro tipo.

distingue que solo la del hedonismo y la de la lista objetiva ofrecen una enumeración de factores claros sobre lo que puede contribuir al bienestar. Mientras que, por su parte, la teoría de la satisfacción del deseo se enfoca en señalar las condiciones bajo las cuales algo es bueno para alguien, basando esto en la satisfacción de los deseos de una persona, pero no ofrece una enumeración clara de las cosas que son buenas para nosotros.

La filosofía del bienestar se interesa por argumentar en torno a qué factores son los que pueden mejorar o empeorar la vida de una persona. De ahí que el mismo Fletcher (2016)⁷ vincule el bienestar con la necesidad de manifestar las razones de qué es bueno o malo para nosotros. Oseguera & Ramírez (2024: 6) explican que, para el hedonismo, el nivel de bienestar “es una función de nuestras experiencias positivas menos nuestras experiencias negativas”. En ese sentido el bienestar es un término que, en todas sus teorías, implica el consenso de contener lo necesario para una vida mejor, o bien, para que a las personas les vaya mejor. Esto es de utilidad para comenzar a explicar el concepto de bienestar, pues éste pretende esclarecer qué es lo necesario para una mejor vida, que permita el florecimiento⁸, en tanto mejoramiento y desarrollo de capacidades. Aunque lo que sea bueno o malo para nosotros, o que nos lleve al florecimiento, requiere de un criterio más preciso. Es decir, requiere de precisar en concreto lo que es bueno o malo para nosotros, a saber, el bienestar. En definitiva, el bienestar supone ciertos parámetros para fundamentar no solo la satisfacción de necesidades sino también una vida sin limitaciones en el acceso a bienes y recursos que permitan vivir con dignidad y tener posibilidades de desarrollo de capacidades.

⁷ Véase Fletcher, G. (2016) *The Routledge handbook of Philosophy of well-being*, p. 1.

⁸ Parto del concepto de florecimiento de Boltvinik, por su cercanía con los conceptos de bienestar y desarrollo de capacidades, así como de aplicación de estas y satisfacción de las necesidades. “Lo bueno es el florecimiento humano y, por tanto, la sociedad buena es la que promueve y alienta el desarrollo y satisfacción de las necesidades y el desarrollo y aplicación de las capacidades, esencia del florecimiento humano. Al introducir capacidades al lado de necesidades, el aspecto activo del ser humano complementa el aspecto pasivo de las necesidades, se forma un ser humano completo” (Boltvinik, 2020: 187).

Una de las principales teorías del bienestar, la del hedonismo, precisamente pretende evitar el sufrimiento. Aunque esta es una teoría que en la tradición filosófica se remonta hasta la antigua Grecia principalmente con los epicúreos y siglos después al utilitarismo de Mill. Mill reelabora una distinción del hedonismo en base a una jerarquía de placeres,⁹ “el placer y la ausencia de dolor, son las únicas cosas deseables como fines” (Mill, 1980: 29). Por tanto, el placer ha de ser el fin en relación a un refinamiento que tenga como resultado la felicidad del colectivo y que reste de cualquier perjuicio a la mayoría de las personas. De acuerdo con Parfit: “Para las teorías hedonistas, aquello que sería lo mejor para alguien es lo que hiciese su vida lo más feliz posible” (2004: 832). De ahí el vínculo entre teorías hedonistas y bienestar, aunque si bien no en todos los casos, la obtención de placer puede estar ligada a una vida mejor. Para Parfit (2004) el criterio para poder definir si un placer puede ser benéfico o no, es el deseo que se tiene sobre ese placer, si preferimos una experiencia sobre otra, ya sea que nos estemos refiriendo a una experiencia de dolor o una de placer, lo que es ya una teoría del bienestar basada en la realización de los deseos¹⁰.

No obstante, el bienestar está directamente asociado con el placer y el sufrimiento. Puesto que el placer implica beneficios y estos pueden, según sea su tipo, contribuir a un sentimiento de bienestar o de satisfacción. Aunque es importante recordar que no todo placer conduce al bienestar. Por ejemplo, el comer

⁹ La jerarquía de placeres que establece Mill pretende señalar que existen placeres “mayores” o bien, más valiosos que otros, en concreto, el autor en cuestión hace con esta jerarquía una clara alusión al bienestar, en argumentar que los placeres intelectuales, morales, estéticos e incluso de orden espiritual tienen una mayor contribución a la consecución de la felicidad del mayor número de personas, en contraposición a los placeres que solo contemplan aspectos físicos y sensoriales sin más. “Es perfectamente compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunas clases de placer son más deseables y valiosas que otras” (Mill, 1980: 30).

¹⁰ Parfit observa que el bienestar puede estar constituido por la relación entre dolor y deseo una consecuencia directa respecto al placer, en tanto que deseamos más algo según la magnitud del placer que nos pueda proveer, pues en medida de ese placer obtenido el dolor será evitado o contrarrestado. De modo que lo que nos provee de bienestar es también aquello que nos puede proveer de más placer y por ende lo deseamos más y aminora cualquier dolor o perjuicio. Así: “Lo que los dolores y los placeres tienen en común son sus relaciones con nuestros deseos. Según el uso de “dolor” que tiene significación racional y moral, todos los dolores son indeseados cuando los experimentamos, y un dolor es peor o mayor cuanto menos lo deseemos. De manera similar, todos los placeres son deseados cuando los experimentamos, y son mejores o mayores cuanto más los deseemos. Estas son las afirmaciones del hedonismo de la preferencia. Para esta concepción, una de dos experiencias es más placentera si es preferida” (Parfit, 2004: 832).

por placer podría conducirnos a comer de manera excesiva, y pese a que dicha actividad pueda causarnos placer, puede asimismo producirnos graves sufrimientos derivados de enfermedades causadas por haber comido en exceso.

El sufrimiento conlleva la ausencia del placer, y en la mayoría de los casos podría asociársele a la ausencia de bienestar. Esto último es un tanto ambiguo, porque en el caso del bienestar relativo a la salud física, como el correcto funcionamiento del cuerpo y sus órganos que permiten una vida saludable, puede requerir en algún caso de ser intervenido médicamente para poder sanar, y dicha intervención podría conllevar dolor para conducir al cuerpo a la sanación y un estado de salud benéfico.

El bienestar está ligado a las necesidades, un ámbito entre ellas, es la salud¹¹, y ésta, en lo físico y lo mental es una necesidad que puede satisfacerse en el ocio, el cual es a su vez una necesidad y un derecho humano¹². Sin embargo, no en todos los casos el ocio del cual podemos disponer puede proporcionarnos salud, aunque sí es posible que tenga influencia en ello. En el caso de la salud mental, el ocio puede favorecer a ésta por el hecho de que la necesidad de disfrutar del tiempo de ocio está asociada con la necesidad de experimentar emociones¹³ agradables: La estructura social del ocio se caracteriza por ofrecer una estimulación (emoción) agradable...(Cuenca M, 2009: 88-89). Como el ocio implica emociones, éstas también se hacen presentes en sus funciones de diversión, descanso y desarrollo (Dumazedier 1964). En el caso de la diversión, los juegos pueden ser un fuerte aliciente para contribuir en la salud física por proveer de movimiento al cuerpo, lo

¹¹ “El bienestar es un atributo cuantitativo en el sentido de que alguien está por lo menos mejor, igual o peor que otro. Para ello, necesitamos un ordenamiento de preferencias que incluya la reflexibilidad, la transitividad y la completud. Es necesario considerar que la salud y el nivel de escolaridad están incluidos en el concepto de bienestar, pero en la mayoría de los estudios económicos sobre la pobreza adquieren un carácter funcional, puesto que se consideran importantes en la medida que contribuyan a que las personas mejoren su participación en el proceso productivo y, con ello, incrementen su “nivel de vida” (Diertelen 2003: 130).

¹² El artículo 24 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) afirma que: “Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas”.

¹³ El ocio tiene un predominio emocional. Es una experiencia que se encuadra en el mundo de las emociones, donde predomina la sensibilidad, la sensualidad y la afectividad (Cuenca M, 2014: 135).

que también puede tener influencia positiva en la salud mental. Aun así, pese a que el ocio es necesario y puede influir de manera positiva en traer beneficios a la salud, el ocio por sí mismo no basta para tener salud.¹⁴

Al tratarse de una necesidad para todas las personas en tanto actividad gozosa y libre que permite el desarrollo de capacidades tras la liberación de las obligaciones, el ocio es de fundamental importancia para el bienestar de una sociedad. Dado que según sea la teoría del bienestar a la que nos adhiramos afirmaremos un criterio u otro. Por ejemplo, los hedonistas señalan que la ausencia de placer sería contraria al bienestar, por lo cual, el placer sería su criterio para definir qué es bueno o malo para alguien, qué sí y qué no contribuye a su bienestar. Para la teoría del deseo, el bienestar consistiría en el cumplimiento satisfactorio de un determinado deseo, el saciar éste a cabalidad constituiría el criterio de bienestar. Por su parte, en las teorías objetivistas y de la lista objetiva, existen ciertos bienes que nos proveen de bienestar más que el satisfacer deseos o conseguir placer. De manera que el bienestar es obtenido con base en determinados criterios, lo cual invariablemente está ligado a la satisfacción de necesidades básicas, así como a la posibilidad de obtener determinados bienes y recursos.

Hasta aquí hemos mencionado dos teorías del bienestar, la del hedonismo y la de satisfacción de deseos, ahora continuaré con la teoría de lista objetiva, según la cual existen una serie de elementos cuya obtención hace posible el bienestar. Fletcher (2022) afirma que la concepción de valor prudencial¹⁵ se promueve mediante un conjunto de elementos relativos a la buena salud, el placer, la felicidad, el conocimiento, las buenas relaciones, entre otras. Para Fletcher (2022), el placer, la amistad y el logro, constituyen bienes de lista objetiva que no serían alienantes, porque no implican imposición alguna o extrañamiento sobre la voluntad ni

¹⁴ Para saber más sobre los beneficios del ocio para la salud véase: Monteagudo M (2004). Los beneficios del ocio ¿Qué son y para qué sirven? ADOZ. Journal of Leisure Studies, num 28. Pp63-79. Y: Monteagudo, Ahedo, & Ponce de León (2017) “Los beneficios del ocio juvenil y su contribución al desarrollo humano”. OBETS. Revista de Ciencias Sociales, 12 (Extra 1): pp-pp. 177-202.

¹⁵ Por valor prudencial Fletcher (2022) se refiere al valor que algo puede tener para influir en el bienestar de una persona.

anularían la dependencia de la actitud de las personas en cuanto a sus deseos y los bienes que pueden proveer de bienestar. Esto es importante porque la amistad, el placer y el logro pueden guardar una relación fuerte y notable con las actividades de ocio, por lo que el tiempo libre como recurso para esto es imprescindible. En este respecto, en lo que sigue me centraré en desarrollar el vínculo entre los bienes mencionados y el ocio, a fin de argumentar en favor al derecho al ocio y reforzar mi argumentación en torno al ocio como factor de bienestar.

3.-El ocio en la teoría de la lista objetiva de la filosofía del bienestar

La teoría de la lista objetiva que favorece Fletcher (2022) contiene elementos que son necesarios para la consecución de bienestar, esto independientemente de que las personas piensen que sean o no buenos para ellas. Así, el acceso a bienes como la amistad, la felicidad, el placer, la autoestima y la virtud contribuyen al bienestar, y en cierto grado, aunque sea mínimo, estos elementos son indispensables para que una vida pueda vivirse mejor. De tal modo, según la concepción de Fletcher, en la teoría de la lista objetiva incluso cuando las personas no desearan ninguno de los bienes mencionados, el tenerles puede invariablemente proveerles de bienestar.

A pesar de lo que los bienes en cuestión sean clave para el bienestar, las teorías de la lista objetiva niega la relación entre el bienestar y los deseos¹⁶, puesto que un bien puede ser bueno para una persona y brindarle bienestar independientemente de la actitud o deseo que ella tenga en torno al bien en cuestión. En ese marco de ideas, cuando afirmamos que el ocio puede proveernos de bienestar, estamos contemplando que contiene y conduce a los bienes de placer,

¹⁶ Pero no así con la teoría hedonista, de hecho, tal teoría y la de lista objetiva no se excluyen o separan, aunque no refieren a lo mismo, en la primera el placer remite al bienestar, y este puede relacionarse con los bienes de la lista objetiva en cuestión, de manera que ambas teorías pueden integrarse, a diferencia de la teoría de satisfacción de deseos. No obstante, en este artículo no exploraremos la cercanía entre las teorías mencionadas.

amistad, felicidad, autoestima y virtud.¹⁷ A pesar de ello, el ocio puede incluso no ser deseado por algunas personas, lo cual llega a ser común en tiempos en los que el rendimiento en el trabajo, el culto a éste y la obediencia a la pulsión por el uso del tiempo productivo¹⁸ en toda regla dominan la manera de valorar el tiempo de las personas.

Por su parte, Rose (2024) establece que existen diversos bienes del ocio, los cuales son actividades que pueden realizarse durante el tiempo libre relativas al descanso en tanto recuperación de fuerzas y cuidado de la salud tanto física como mental, el juego, la recreación, el desarrollo de capacidades, la participación política, entre otros. Dentro de este tipo de bienes del ocio y sus actividades podemos incluir a los bienes de la lista objetiva antes mencionada, fundamentalmente a los de amistad, placer y logro.

Además de los bienes mencionados, la virtud y la felicidad tienen un papel fundamental para el ocio, lo que nos recuerda a sus referentes clásicos, en concreto a las referencias de Aristóteles. El ocio para los griegos estaba dirigido hacia la felicidad. Aristóteles comenta en *La Política*: “El ocio en cambio parece contener en sí mismo el placer, la felicidad y la vida dichosa. Pero esto no pertenece a los que trabajan sino a los que disfrutan del ocio” (Aristóteles, *La política*, 1338a5). Asociar el ocio con la felicidad y el placer nos acerca de forma directa al bienestar, así como su

¹⁷ La World Leisure Association, considera que: El ocio se refiere a un área específica de la experiencia humana, con sus beneficios propios, entre ellos la libertad de elección, creatividad, satisfacción, disfrute y placer, y una mayor felicidad. Comprende por más de expresión o actividad amplias cuyos elementos son frecuentemente tanto de naturaleza física como intelectual, social, artística o espiritual. El ocio es un recurso importante para el desarrollo personal, social y económico y es un aspecto importante de la calidad de vida. El ocio es también una industria cultural que crea empleo, bienes y servicios. Los factores políticos, económicos, sociales, culturales y medioambientales pueden aumentar o dificultar el ocio. El ocio fomenta buena salud general y bienestar al ofrecer variadas oportunidades que permiten a individuos y grupos seleccionar actividades y experiencias que se ajustan a sus propias necesidades, intereses y preferencias. Las personas consiguen su máximo potencial de ocio cuando participan en las decisiones que determinan las condiciones de su ocio. El ocio es un derecho humano básico, como la educación, el trabajo y la salud, y nadie debería ser privado de este derecho por razones de género, orientación sexual, edad, raza, religión, creencia, nivel de salud, discapacidad o condición económica (World Leisure, 1994:13 citado por Cuenca M. 2011).

¹⁸ La presión por llevar a cabo un uso productivo de nuestro tiempo, sea en el ocio o en el trabajo, podría considerarse una pulsión moral del capitalismo, que funda su producción de valor en el uso del tiempo (Maldonado, “Revalorización del ocio mediante el confinamiento” en *La vida emocional en la pandemia*, Fajardo-Chica y Hansberg 2020: 154).

rasgo de liberación de la obligación, a saber, que pasamos de estar ocupados para luego poder estar liberados, o intranquilos para luego poder estar tranquilos.

Aristóteles nos recuerda que la felicidad no solo consiste en poseer hábitos. En ese sentido Kraut (2016) agrega que para la felicidad son necesarias habilidades y sabiduría afines a una persona virtuosa, y que, asimismo, se requiere la activación sin barreras de esas cualidades mentales de forma constante y durante un periodo considerable. Esas propiedades mentales son inalienables, pero ante ello debemos cuidar la oportunidad y los medios necesarios para ejercitarlas, y para ello una alternativa entre muchas es el ocio. Asimismo, siguiendo a Aristóteles: “se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y las actividades de la política” (Aristóteles, *La política*, 1329a). Además, no se pueden ejercer las virtudes en el ámbito político si la propia ciudad ha sido destruida (I.10 1101a8) y no se pueden contemplar las verdades fundamentales del mundo si se carece del ocio para hacerlo.

Por otra parte, argumentar que el ocio es un factor de bienestar no solo implica la necesidad de establecer relaciones conceptuales entre ocio y bienestar y conexiones teóricas entre ellas sino dejar en claro que al pensar ese vínculo posible estamos reflexionando sobre qué tan retributivo es nuestro uso del tiempo en términos de beneficio. Y en ese mismo sentido, es importante recordar que el ocio es parte de nuestro tiempo y nuestra vida se compone de tiempo: “Analizar el tiempo es analizar la vida y analizar la calidad del tiempo es estudiar en qué medida la vida es una vida buena o una vida digna” (Ramírez, 2020: 179). De ahí que el ocio como una actividad gozosa, libre y desinteresada sea un tiempo de calidad que influya en nuestra calidad de vida, pues se trata de un tiempo para nosotros mismos. “El dulce tiempo propio no siempre significa que uno no tiene nada qué hacer sino más bien que no hay nada que uno tenga qué hacer” (Walzer, 1997: 196). Así, cuando carecemos de ocio como ese tiempo para nosotros mismos, no podemos si quiera disponer de nosotros mismos para hacer lo que queramos, en ese caso no es posible ser libres.

De acuerdo con Fletcher (2022), el bienestar está constituido por factores que influyen positivamente en nuestra vida, algunos de estos pueden ser las experiencias placenteras, las relaciones de amistad o familia, un trabajo significativo, sentirse bien consigo mismo, los logros y el tener propósitos, el ocio y la inteligencia. En ese sentido, el bienestar está, por decirlo una vez más, ligado al placer, aunque no se reduce ello. Por otra parte, Fletcher (2022) considera que también existen numerosos factores que influyen negativamente en nuestra vida, entre los cuales podemos mencionar: el estrés, las preocupaciones por quienes requieren cuidados, las enfermedades, las carencias económicas y la falta de libertad. Esta última nos interesa ampliamente, la falta de libertad como algo contra lo que hay que luchar puesto que no permite el bienestar, y uno de los detonantes de la falta de libertad que nos interesa aquí es el trabajo. Puesto que el trabajo requiere de condiciones dignas y una de ellas es la de una jornada que permita tener tiempo libre del trabajo tras el término de éste.

4.-El derecho al ocio como factor de bienestar y florecimiento humano

El ocio es necesario para el bienestar y a su vez posibilita el florecimiento humano. En ese sentido es importante recordar que uno de los conceptos de ocio que es clásico en los Estudios de Ocio es el de Dumazedier (1964), quien define el ocio como un tiempo para la realización, lo cual es cercano a la idea del ocio para el florecimiento (Boltvinik 2002). Para la obtención del tiempo de ocio es ineludible la cesación del trabajo. A fin de analizar dicha cuestión respecto a la relación entre trabajo y tiempo libre como condiciones de posibilidad del ocio y una justa distribución del acceso al derecho a éste acudiré a Marx y Walzer, y repararé en la crítica al trabajo alienante y sus términos totalitarios, los cuales considero, al igual que señalan los autores mencionados, son un obstáculo para el ocio y el florecimiento humano.

Los seres humanos necesitan asimismo la cesación del descanso, escribió Marx criticando la concepción del descanso de Adam Smith como la condición humana ideal, idéntica a la libertad y a la felicidad. “Ciertamente la medida del trabajo parece dada externamente por la meta que se va a lograr y por los obstáculos para su logro”. Prosigue Marx. “Pero Smith no supone que esta superación de obstáculos sea en sí misma un ejercicio de la libertad”. Marx quiere decir que ello en ocasiones puede ser un ejercicio de la libertad –siempre que los bienes externos, dejando de aparecer meramente como necesidades de la naturaleza, se convierten en metas que el individuo escoge para sí (Walzer, 1997: 197).

La crítica de Marx al descanso como una mera recuperación de fuerzas o un mero medio para una supuesta libertad y felicidad bajo condiciones alienantes y evasivas y no bajo condiciones emancipadoras, suponen que el descanso mismo debe estar ligado a un ejercicio de libertad más allá de la necesidad y la obligación. Aquí es importante recordar que, para Marx, el tiempo libre o disponible era una fuente de riqueza, la cual debía también distribuirse y ser accesible para las mayorías, pues la libertad auténtica solo era posible, abogaba Marx, a través de la reducción de la jornada de trabajo:

El reino de la libertad solo empieza ahí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la verdadera órbita de la producción material. El verdadero reino de la libertad, solo puede florecer tomando como base el reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo (Marx, 2010: 759).

La referencia de Marx es muy clara en cuanto a la estrecha relación que establece entre la libertad que solo puede otorgar el tiempo libre como una liberación del trabajo, es decir, como un tiempo en el que las personas están liberadas de la dominación, y el florecimiento. Sumado a esto, en sus *Manuscritos de economía y filosofía* Marx denuncia una vez más la excesiva ocupación del tiempo de los obreros destinada al trabajo, que, de una forma totalizadora lo vuelve un tipo de trabajo

enajenado que impide la realización, sin la cual no es posible asegurar un bienestar al menos en términos individuales, esto cuando el trabajo no permite cualquier otra actividad:

Mediante el trabajo enajenado el hombre no sólo genera su relación con el objeto y con el acto de la propia producción, como son poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con esos otros hombres. De esa manera, hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto, hace su pérdida, un producto que no le pertenece y así también crea el dominio de quién no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que no le es propia (Marx, 1980: 120).

El trabajo alienante o enajenado, es entonces un obstáculo para tener tiempo de ocio, ya que bajo ese tipo de trabajo no es posible tener tiempo para otra actividad distinta al trabajo y el tiempo en el que no se trabaja solo alcanza para la mera reposición de fuerzas. Es por eso que este tipo de trabajo es una forma de dominación ante la necesidad de las personas por la subsistencia, de modo que orilla a no tener la posibilidad de desarrollar incluso capacidades ajenas a la producción. Como el trabajo alienado solo permite el trabajo mismo como única actividad, da lugar al hecho de que las personas no puedan acceder a bienes del ocio ni a otros bienes que propician bienestar, como los mencionados en la teoría objetiva. De ahí que el trabajo alienado sea una fuerte herramienta de dominación e infravaloración de la vida de las personas pues les reduce la gran parte de su tiempo solo a una actividad en la que el producto de su esfuerzo no les pertenece ni les remunera justamente su entrega.

Aquí y ahora cuando el ritmo del trabajo y el descanso es aún fundamental para el bienestar humano, y cuando al menos algunas personas no tendrán en absoluto la vida en especie, sino consiguen una pausa para sus ocupaciones usuales. Sin importar cómo esté organizado el trabajo y sin importar cuánto ocio permita, los hombres y las mujeres necesitarán aún del ocio en el sentido más estrecho y

fundamental de cesación del trabajo, y tal es la cuestión fundamental (Walzer, 1997: 198).

Tener tiempo para algo más que trabajar implica el poder acceder al tiempo libre que como recurso nos puede brindar la posibilidad de tener ocio y disfrutar además de bienes relativos al ocio, incluso podemos encontrar en Marx la identificación de las bondades del tiempo libre y no reducir el uso del tiempo solo para el trabajo: “Tiempo para la educación, para el desenvolvimiento intelectual, para la realización de funciones sociales y para el trato social para el libre juego de las actividades físicas y mentales” (Marx, *El capital*: 319). Esta posibilidad de uso del tiempo no solamente nos hace más libres, sino que nos puede llevar al florecimiento humano.

Lamentablemente, el problema de no poder tener tiempo libre, es común a muchas personas. Por lo general, la gran mayoría de las personas tenemos un control muy limitado sobre nuestras actividades, esto respecto a lo que hacemos por necesidad u obligación y lo que hacemos por gusto y a plena voluntad. En ese orden de ideas, podemos identificar entonces al trabajo como una actividad que hacemos principalmente por necesidad u obligación, y al ocio como parte de las actividades que durante nuestro tiempo libre¹⁹ del trabajo podemos llevar a cabo por gusto y que además disfrutamos de ellas. Puesto que el ocio consiste en esas actividades gozosas, de libre elección, lejos de toda imposición o rasgos de obligación o necesidad podríamos afirmar que son el tipo de actividades que más disfrutamos.

El ocio entonces es de suma importancia para muchas personas, por tratarse del único resquicio de tiempo para hacer lo que cada quien quiera, aunque dentro de sus posibilidades de contexto. Por ello, Conly (2016) señala que ni el estado ni ninguna otra persona puede obligarnos a realizar actividades de ocio consideradas más valiosas que las que realmente quisiéramos hacer nosotros. Sin embargo, el

¹⁹ Es importante señalar una distinción entre ocio y tiempo libre, dado que es común que exista una confusión entre ambos términos o bien sean tomados como sinónimos: El ocio, más allá de percibirlo como un tiempo libre, que es libre solo en función del trabajo, hemos de considerarlo como un tiempo propio usado a voluntad para la libertad, la preservación de nuestra dignidad, el descanso a través del juego y la recreación, la diversión, y el desarrollo de nuestras capacidades (Maldonado, 2022: 73).

tiempo de trabajo predomina sobre nuestro tiempo libre de él, incluso en algunos casos lo llega a imposibilitar, por lo cual, es sumamente difícil tener control sobre cuánto tiempo nos es posible disponer para el ocio, ya que la mayoría de las personas carecemos de control sobre cuánto tiempo libre podemos tener (Conly, 2016).

El tiempo libre de trabajo del cual podemos disponer surge de las leyes que nos obligan a tomarnos cierto tiempo libre o de los contratos que los sindicatos lograron. Sin embargo, se trata de una situación ajena a nuestra voluntad que determina y limita en qué medida podremos disponer de nuestro tiempo en que somos libres. Nada de eso fue determinado o establecido por nosotros, así como la mayoría de las personas no tiene la opción de elegir si quiere trabajar o no, si no que tiene que hacerlo por necesidad para su propia subsistencia. Aun así, no oponemos resistencia frente a quienes expropian nuestro tiempo de vida comprándolo como tiempo de trabajo, no nos revelamos contra la necesidad de trabajar como una intrusión inadmisible de control sobre nuestro tiempo y en nuestra libertad, al menos en el plano individual (Conly, 2016)²⁰. De ahí que sea importante cuestionarnos ¿Quién distribuye el tiempo libre? ¿Por qué algunas personas pueden disponer más que otras de tiempo libre para el ocio?

Estas preguntas nos recuerdan que la desigualdad también es una cuestión de tiempo libre y de ocio. Ambos constituyen un fuerte indicador de bienestar individual y social, en concreto el ocio, por el hecho de tratarse de un tiempo para la realización (Dumazedier 1964)²¹ y el desarrollo (Cuenca M. 2014), y el tiempo libre,

²⁰ Cfr. Conly S. Autonomy and well-being en Fletcher, G. (2016) *The Routledge handbook of Philosophy of well-being*. p. 444.

²¹ “Ese contenido de tiempo orientado a la realización de la persona como fin último. Ese tiempo que se otorga al individuo por la sociedad cuando éste cumple sus deberes según las normas sociales del momento de sus obligaciones profesionales y familiares, en disminución de sus obligaciones socio espirituales y la liberación de sus obligaciones sociopolíticas a su disposición; el individuo se libera de la carga de la fatiga y se relaja del aburrimiento y se divierte, en especial en función de su desarrollo de manera desinteresada de las capacidades de su cuerpo y de su espíritu. Ese tiempo disponible no es resultado de una decisión del individuo; es en efecto un resultado de la evolución de la economía y la sociedad. Como nosotros ya hemos dicho anteriormente, es un nuevo valor social de la persona que se traduce en un nuevo derecho social, el derecho de disponer de un tiempo cuya finalidad es la satisfacción de sí mismo” (93).

por su parte, por posibilitar el descanso, el ocio, el juego y la recreación, de ahí que ocio y tiempo libre sean considerados importantes indicadores de bienestar.

Lo que impide la realización y en este caso, el bienestar, son también las leyes e imposiciones por parte de empresarios que no dan pie a mejores condiciones para las personas trabajadoras, en concreto, para lo que nos atañe en nuestra crítica, que no permiten la reducción de la jornada laboral. De modo que para las personas trabajadoras su vida consiste solo en trabajar y no les queda tiempo libre suficiente para hacer otra cosa más allá de la mera reposición de las fuerzas de trabajo. Por ello, tales condiciones son alienantes, porque imponen a las personas solamente tener tiempo para trabajar. El trabajo es alienante cuando no permite otras actividades distintas al trabajo mismo, y no da lugar a actividades ajenas al trabajo que susciten el desarrollo de otras habilidades que no sean relativas a la producción, ni permiten llevar a cabo otra actividad o conjunto de actividades que sean más disfrutables por un periodo de tiempo controlado por quienes las llevan a cabo. De ahí que volvamos a Marx en su afirmación respecto al trabajo alienado como obstáculo para la realización o bien como negación de ella, es decir, desrealización;

Si lo único que posee la inmensa mayoría de las personas del planeta, que es su propio cuerpo y mente, con las capacidades y conocimientos, pocos o muchos, que hayan podido desarrollar, lo tienen que vender para sobrevivir. Si lo único que posee la persona lo usa alguien más por ocho o más horas diarias, ¿qué es la persona? Si en ese uso que otro hace de sus capacidades humanas, la persona no se siente realizada, no siente sus fuerzas esenciales transformando al mundo y transformándose a sí misma; si sólo siente cansancio y tedio, si siente el producto del trabajo como algo ajeno y es, en efecto, ajeno, ya que pertenece al patrón, qué sentido tiene que la paga recibida sea suficiente para sobrevivir, si al día siguiente, y al año siguiente, será igual. Esto es lo que Marx llamó la alienación. La pobreza y la alienación son los dos obstáculos fundamentales para el florecimiento humano. La esperanza de muchos seres humanos, que viven para sobrevivir, está fincada en el tiempo libre (Boltvinik, 2005: 419).

Carecer de medios para el florecimiento humano tiene también como consecuencia no solo la alienación y la desrealización sino la pobreza²² y la imposibilidad del disfrute de la vida. Considerar el tiempo libre como factor importante para el bienestar y análisis relativos a la calidad de vida de las personas es un criterio reciente al menos en México. En 2014 el INEGI incluyó indicadores establecidos por la OCDE para medir la dimensión de bienestar sobre el balance trabajo-vida. En tal indicador se contempla la satisfacción con tiempo para el ocio²³, lo cual es un paso importante para determinar criterios de bienestar. En ese sentido, el indicador de satisfacción es importante como parámetro evaluativo del nivel de bienestar y calidad de vida. Además, sirve para aproximarnos a la detección de desigualdades en la población respecto a las barreras de acceso a tiempo para el ocio.

Si un individuo, por ejemplo, por buscar trabajo no tiene tiempo para el florecimiento del buen vivir, claramente su libertad está limitada. La libertad de pensamiento y de expresión, la participación libre en procesos deliberativos necesita, entre otras cuestiones, de una base material que es el tiempo. Si pocos tienen tiempo para el buen vivir y muchos apenas pueden decidir qué hacer con su tiempo porque carecen de la posibilidad para tomar esa decisión, existe una libertad dominada: el no tener tiempo autónomo es tener una vida enajenada (Ramírez, 2020: 184).

Cuando el trabajo no deja tiempo a las personas para otras actividades imposibilita el florecimiento, la libertad y la disposición de las personas sobre su propio tiempo, sobre su vida. Nuevamente encontramos la cuestión sobre la necesidad del tiempo libre para acceder al tiempo de ocio y así al bienestar y el florecimiento.

²² La pobreza de tiempo es analizada en la obra de Araceli Damián, una referente imprescindible en los estudios de pobreza y bienestar en México en las investigaciones relativas al tiempo libre. Carecer de tiempo libre es un indicador de pobreza y falta de bienestar en la vida de una persona pues si se carece de tiempo libre, o es porque no se tiene trabajo, y se está desempleado, lo cual implica un estado de vulnerabilidad ajeno a la voluntad de las personas, o bien no se tiene tiempo libre porque las personas ocupan la totalidad de su tiempo en trabajar, de manera que no tienen tiempo para otra cosa, no tienen tiempo libre porque no tienen tiempo fuera del trabajo más allá del descanso para la reposición de fuerzas. Entonces carecer de tiempo libre es carecer de tiempo para que las personas puedan disponer de sí mismas con entera libertad y decidir qué actividades llevar a cabo para su propio disfrute, sin tiempo para esto, no es posible tener bienestar en medida alguna ni tampoco florecimiento humano. De ahí que la autora antes mencionada señale que: “La falta de tiempo para realizar *lo valioso* devela una pobreza no identificada por los enfoques tradicionales, a pesar de que su carencia limita las posibilidades para que los individuos lleven una vida valiosa y logren florecer” (Damián, 2014: 147).

²³ Véase <https://www.inegi.org.mx/app/bienestar/?ag=07000008#grafica>

Siguiendo a Julie L. Rose (2019), el tiempo libre es un recurso que permite acceder a determinados bienes. Por su parte, el ocio es un bien al cual podemos acceder gracias al tiempo libre y durante el transcurso de éste. Así, el ocio también nos permite la posibilidad de acceder a otros bienes, como la educación y la cultura. De manera que el ocio puede contribuir a nuestro desarrollo de capacidades y nuestro florecimiento, por el solo hecho de propiciarnos actividades que implican nuestra mejora y disfrute, por tanto, nuestro bienestar.

Como ya he comentado anteriormente, en su sentido clásico, e incluso hasta nuestros días, el ocio ha sido entendido como un tiempo comprometido y orientado a actividades valiosas en sí mismas, como la contemplación filosófica. Asimismo, comprende un tiempo enfocado al juego y la recreación. En definitiva, es un uso de tiempo no comprometido al trabajo asalariado (Rose 2019). Es considerado una consecuencia necesaria y justa del trabajo asalariado. El ocio entonces está conectado con la necesidad de una retribución del tiempo expropiado para la producción, en virtud del reconocimiento de las personas trabajadoras. El tiempo libre de trabajo en el cual es posible tener ocio, no solamente ha de destinarse a la reposición de la fuerza de trabajo, sino al mejoramiento humano en tanto sus capacidades, o bien al descanso por medio de la desvinculación de actividades ligadas a la producción. Es decir que, para que el tiempo de ocio sea un factor de bienestar habremos de destinarlo al placer de actividades sin fines utilitarios, en las que el placer y el beneficio se encuentran en la actividad en sí misma, en quien la lleva a cabo.²⁴

En *Free time*, Rose (2016) entiende el tiempo de ocio no como un bien específico aislado, sino como un recurso del tiempo libre. Puesto que asimismo el ocio se da durante el tiempo libre. Rose diferencia entonces ocio de tiempo libre,

²⁴ “Cuando se produce un resultado distinto de la propia actividad, el acto se da en la cosa producida; cuando no se produce nada en la propia actividad, el acto se da en el agente mismo” (Aristóteles, *Metafísica* 1050a30-1050b1). Cuando no se produce nada por la actividad llevada a cabo, el acto se da como un fin en sí mismo, esto sucede cuando se llevan a cabo actividades de ocio. Cuando el producto de una actividad no procede de un fin externo, ese producto o beneficio se da en su propio agente (Maldonado 2022).

refiriéndose al primero por el concepto de bien específico y al segundo por el concepto de recurso.

Rose (2019) indica que, en las teorías liberales de la justicia, los conceptos de tiempo libre y ocio, y en general el tiempo, tienen escasas menciones. Existen solo tres fuentes donde podemos encontrar menciones cercanas a la idea de ocio como objeto de distribución. En primer lugar, en donde encontramos posibilidades para la discusión del ocio como objeto de distribución, y en sí como una actividad necesaria para condiciones de trabajo justas y dignas, es en la discusión de la declaración universal en torno a los derechos humanos (1948). En el artículo 24 de la declaración se expone el derecho al descanso y el ocio, expresado en que toda persona tiene derecho a un límite razonable de las horas de trabajo y vacaciones periódicas pagadas.

En segundo lugar, Rawls considera incluir el ocio dentro de los bienes sociales primarios²⁵. Sin embargo, Rose (2019) señala que la consideración de Rawls sobre el ocio como bien primario no es directamente acerca del ocio como un componente relevante de la distribución de ventajas sociales, sino que lo considera como bien social primario. En esto último es notable entonces la poca relevancia que Rawls le dio al ocio como factor de distribución, e incluso como un indicador de bienestar, justicia y detección de desigualdades.

En tercer lugar, Walzer, traza una distinción del tiempo libre en *Las esferas de la justicia*, en donde lo reconoce dentro de los bienes sociales primarios. Walzer reconoce el tiempo libre como un bien social distinto del mérito propio. Esto es importante en cuanto a lo que hemos señalado con antelación sobre el hecho de que no podemos tener suficiente control sobre el tiempo libre del cual podemos disponer. En consecuencia, el acceso al tiempo libre no es una cuestión a la cual se llegue por mérito propio, y esto guarda una relación fuerte con la desigualdad en su

²⁵ Según Rawls: “los principales bienes primarios a disposición de la sociedad son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza” (2006: 69).

distribución.²⁶ Rose (2016) argumenta que Walzer ubica la relevancia del tiempo libre y su vínculo con las condiciones necesarias para la justicia bajo los criterios de distribución, desde la necesidad individual de la cesación del trabajo. Aunque ambos autores argumentan que esa vía de obtención del tiempo libre no está del todo vinculada a la justicia en lo relativo a su distribución, en este artículo la retomamos e insistimos en que es el primer paso para acercarnos a tal problema, y qué éste tiene una relación muy estrecha con el bienestar de las personas. De ahí que sea aún más relevante el tratamiento e importancia que se otorga al ocio en las obras de Walzer y Rose, quienes sí contemplan al ocio y el acceso a este como parte de los componentes relevantes de la distribución de ventajas sociales.

En México el derecho al ocio es una de las asignaturas pendientes. Pese a que recientemente se haya reformado la ley federal del trabajo al proclamar como derecho para todas las personas trabajadoras 12 días de vacaciones por año trabajado, el doble de lo que solía estipular la ley,²⁷ la lucha por éste derecho sigue en puerta. Ejemplo de ello es la postergada reducción de la jornada, o más bien dicho, aumento de días de descanso a la semana, según la cual, se propone que la jornada laboral semanal en México sea de 40 horas.²⁸ El cambio pretendido en la propuesta de reforma que ha sido injustificadamente postergada por el senado y todos los partidos políticos involucrados, no debe darse a esperar más, pues es una clara acción en favor del bienestar de todas las personas que trabajan de manera formal en nuestro país.²⁹

No cabe duda de que el desarrollo de la sociedad del bienestar ha contribuido al cambio de percepción del concepto de ocio: La sociedad del bienestar, que en los

²⁶ Walzer dedica un capítulo en *Las esferas de la justicia* en el cual desarrolla argumentos importantes sobre la distribución del tiempo libre, mismos que han sido retomados para la reflexión actual sobre el problema de la relación entre ocio y distribución u ocio y teorías de la justicia, esto principalmente tratado en la obra de Julie L. Rose (2016), y en el caso de la conexión posible entre ocio y bienestar en el presente artículo.

²⁷ La reforma a la ley de vacaciones en México entró en vigor a partir del 1 de enero del 2023, modificando los artículos 76 y 78. Dicha reforma estipula que todas las personas trabajadoras tienen derecho a 12 días de vacaciones tras su primer año de trabajo, y se les aumentarán 2 días cada año hasta completar 20 días, así a partir del 6to año de trabajo se aumentarán 2 días de vacaciones por año de trabajo cumplido.

²⁸ Actualmente en México se trabaja un promedio de entre 48 y 52 horas a la semana.

²⁹ No obstante, México, la mitad de la población subsiste gracias al empleo informal.

últimos años se ha puesto en entredicho, sólo puede entenderse en algunos países y, dentro de los mismos, la desigualdad social no ha dejado de estar presente. (Cuenca M, Ocio valioso, 2014: 86).

La incidencia de la mencionada propuesta de reforma abarca una responsabilidad no solamente política por parte del Estado (concerniente a las políticas públicas y la formación ciudadana), sino también de las instituciones educativas e incluso de las empresas. Se trata de un compromiso de incidencia multidisciplinar que llama a la participación socioformativa y consciente de las problemáticas de contexto, y que clama, a su vez, la presencia de las humanidades.

El tiempo que nos resta es cada vez menor al que debemos emplear para subsistir. El hecho de que la misma ley que imparte los derechos del tiempo libre varíe de un país a otro, indica una brecha de desigualdad en tanto medida de la riqueza para unos en perjuicio de otros.³⁰ La alusión a todo esto viene al caso por la imperiosa necesidad de pensar el valor el trabajo más allá de los criterios de la economía. Puesto que la retribución que supone el trabajo no solo compete al salario sino también al derecho a tener descanso, y éste último también ha de ser algo más que una mera reposición de fuerzas. Ante lo cual vale la pena preguntarse... ¿Qué tanto dignifica el trabajo? ¿No es acaso el descanso lo que también dignifica al trabajo? La democratización del ocio como un derecho para la mayoría de los trabajadores, derecho a ser poseedores de su tiempo y disponer de él a voluntad, parece presentársenos en contraposición a la realidad actual en la cual: “vivimos en una sociedad en la que nunca había habido tantas posibilidades de liberación del trabajo y, a la vez, nunca se había trabajado tanto” (Royo, *El capitalismo como negación del ocio*: 193). Pese a la existencia de una enorme diversidad de ocupaciones ofertadas por la industria del entretenimiento (que nunca antes había dominado con tanta

³⁰ Resulta interesante apreciar ante estos ejemplos a modo de contraste, que, si bien se menciona que ambos países refieren a luchas muy distintas por los derechos, en países como Francia y España, la jornada laboral de 8 horas se promulgó hasta 1919. En cambio, en México se obtuvo con la constitución de 1917, y en gran medida como una consecuencia de la influencia del anarquista Ricardo Flores Magón en las ideas promovidas durante la revolución mexicana.

avidez y aceleración nuestra vida cotidiana y nuestro tiempo libre), el ocio sigue subordinado al trabajo.

El tiempo que nos queda después del trabajo es un tiempo durante el cual podemos disponer de nosotros mismos, sirve para el cultivo de nuestra conciencia, para reafirmarnos y ejercer nuestra libertad de disponer de él para estar con nosotros mismos, o con los otros. A ese tiempo que se nos expropia en el trabajo o que, vendemos impulsados por la necesidad, le corresponde en sentido de retribución valorarlo de forma no utilitaria o mercantil, a través de diversas formas de recreación que nos puede ofrecer el ocio.

Sin embargo, en la acción de valorar el tiempo, comúnmente, o bien bajo influencia del imperativo del tiempo productivo, se encuentra una confusión entre valor de nuestro tiempo y el tiempo que empleamos en el trabajo. Pues, en nuestro tiempo de vida, ¿No es acaso el trabajo la actividad a la que terminamos dedicando más tiempo que a ninguna otra? ¿No es acaso eso una forma de esclavitud también? Lo que se debería considerar como un derecho, de tener tiempo, se malinterpreta como un privilegio, en un contexto donde pareciera no haber muchas opciones viables:

Con demasiada frecuencia es el abuso del trabajo lo que no permite traducir la capacidad adquisitiva en actividades de ocio, o en el predominio en éstas de las que tienen un carácter pasivo. Como exponen Paramio y Zofío (2007: 104), “unos, los profesionales postmodernos no tienen suficiente tiempo para disfrutar de todo lo que tienen (incluso para consumir es necesario tener tiempo), mientras que los trabajadores precarios no pueden trabajar todo lo que quisieran y, de este modo, disponer de mayor renta para poder acceder a las mayores cuotas de consumo que exige el ocio actual”. De esta forma, siendo verdad que la mayor o menor solvencia económica ensancha o restringe el acceso a las actividades de ocio, también lo es que en nuestras sociedades existen serias dificultades para conciliar la calidad de vida con el nivel de vida (Caride, 2012: 307).

Pensar en el valor de nuestro tiempo como tiempo para el ocio, resulta urgente en una actualidad en la que la precariedad laboral orilla a un trabajar sin más, es decir, a una suma de esfuerzos que no permiten nada más allá de la mera sobrevivencia. En un contexto donde las alternativas posibles se ven condicionadas por el encarecimiento de la mera solvencia de las necesidades básicas: vivienda, vestido, alimentación, educación, etc.; a consecuencia de contratos con pocas o nulas prestaciones, de recortes y desaparición de las pensiones y los servicios de salud universales y gratuitos. Más allá de la subsistencia que pretendemos ganar con el salario, ¿Cuál es la verdadera retribución del trabajo? ¿No es también el tiempo de ocio una retribución posible? ¿Por qué se nos niega el disponer de más tiempo? ¿Cuál es nuestra capacidad para emplear el tiempo para nosotros mismos? Parece claro ante estos cuestionamientos, que nuestras ocupaciones son reflejo de la libertad con que contamos:

Pero toda condición humana en la cual una persona se encuentra necesariamente en la misma situación el último día de un período de un mes, de unos años, de veinte años de esfuerzos que el primer día en que se comienza, guarda cierta semejanza con la esclavitud. La semejanza consiste en la imposibilidad de hacer otra cosa distinta de la que ya se hace, de no poder orientar el esfuerzo hacia la adquisición de un bien. Se realizan únicamente esfuerzos para subsistir (Weil, 2010: 238).

La distinción y definiciones entre ocio y tiempo libre pueden brindar un acercamiento a comprenderles como derechos. Como seres humanos, tenemos la necesidad de tiempo para nosotros mismos, para nuestras aficiones, nuestras inquietudes y necesidades del espíritu e incluso del placer. Todo ello requiere de un tiempo exento de normatividad, un tiempo relativo a una experiencia de la cual surge nuestra identidad.

El ocio, sin importar si se lleva a cabo en su plano individual o social, como actividad, se da durante el tiempo libre. No obstante, el ocio en su sentido histórico surge en las raíces de la cultura occidental, en la antigua Grecia. En dicho contexto, era concebido como un privilegio exclusivo solo para aquellos que eran

considerados ciudadanos. Por su parte, para los romanos, el ocio suponía una distinción de clase, ya fuera si se pertenecía al vulgo, a la plebe o a la élite, suponía un ejercicio a voluntad y fuera de toda obligación, de una actividad gozosa y libre. De ahí que también el ocio obtuviera un rasgo civil y de derecho, al plantearse como una recompensa tras haber cumplido con las obligaciones públicas. Un digno retiro, el *otium cum dignitate*, consistía en un derecho brindado por el estado para retirarse a descansar. De ahí que en la actualidad exista aún el derecho a ese digno descanso en la forma de las jubilaciones, que permiten de igual manera un “digno retiro”, aunque cada vez sea menos digno por la reducción que los gobiernos hacen a los recursos destinados a sostener este derecho para la población de edad avanzada. Por otra parte, hemos dicho antes que el tiempo de ocio se da durante el tiempo libre, para ahondar en la comprensión tanto del ocio como del tiempo libre, es importante reparar no solo en la relación de ambos conceptos, sino también en su distinción, a fin de aclarar matices respecto al derecho al ocio, puesto que sin tiempo libre no sería posible tener ocio.³¹

La calidad en la relación necesaria entre descanso, ocio, tiempo libre y trabajo, constituye un indicador de desarrollo que proporciona condiciones de vida digna. Por ello, si el tiempo libre es un derecho, ha de serlo también un tiempo de trabajo dignificado por éste, es decir, regulado, de manera que también el derecho al trabajo implique el derecho al salario como condición universal: el coste de un tiempo libre digno y de calidad y un tiempo de trabajo digno, han de ser consecuencia de tal derecho. El derecho al ocio y la subordinación del trabajo ante él son necesarios para una democratización del tiempo libre, para que su acceso pueda ser más generalizado.

³¹ Es importante señalar que el tiempo libre es un concepto moderno, surge en la modernidad industrial y en relación al trabajo asalariado y la división del trabajo, así como la división social del tiempo. A diferencia del ocio, que es un concepto clásico de la antigua Grecia, el tiempo libre no puede entenderse sin el trabajo, pues es una consecuencia de éste, ya que es libre en función del trabajo, y el ocio en la actualidad solo puede ser posible en el tiempo libre (Maldonado, 2022).

Rose (2024) defiende que los principales argumentos en favor del derecho al ocio y al tiempo libre se sostienen sobre la discusión en torno a los beneficios del ocio. Como parte de esos beneficios,³² me interesa recordar nuevamente los bienes que facilita el ocio y cómo estos contribuyen al bienestar, no solo en términos individuales (en lo concerniente a la salud física y mental), sino también en términos sociales y comunitarios.

Dado que el ocio contribuye al bienestar y el florecimiento humano, es justificable que las personas deberían tener acceso a tiempo para ello. Así, Rose (2024) justifica que las personas tengan derecho al ocio, principalmente por dos razones: Primero, porque el derecho al ocio ayuda a limitar el trabajo y en ese sentido contribuye al bienestar, porque al ayudar a limitar las jornadas, ayuda a cuidar la salud y a no exponer a las personas a problemas y riesgos de la salud relacionados con el cansancio o la falta de sueño, lo cual además puede prevenir accidentes.

En segundo lugar, Rose (2024) coincide en que otra razón que justifica el derecho al ocio es que permite tener acceso a bienes, aquí es donde hemos señalado que se sostiene la idea de que el ocio contribuye al bienestar, porque dichos bienes, como los de la lista objetiva, pueden hacer que las personas vivan mejor sus vidas. Aunado a lo anterior, tener acceso a bienes y actividades importantes que solo el ocio puede proveernos, puede dar lugar a otro tipo de acciones ligadas al bienestar, como la cohesión social y la participación política.

De igual manera, para Rose, otro motivo suficiente para justificar el derecho al ocio está atravesado por el género, pues en el caso de las mujeres, ellas suelen tener

³² Sobre el concepto de beneficios, Driver y Bruns (1999) avanzaron una triple acepción de este concepto que contempla todas sus vertientes; en primer lugar, como mejora de un estado o condición de una persona o colectivo; en segundo lugar, como prevención de una condición no deseada o el mantenimiento de una condición ya existente y deseada, evitando la aparición de una condición no deseable; y, finalmente, como experiencia psicológica satisfactoria. La importancia de esta nueva definición radica en el reconocimiento del valor instrumental y final del ocio (Monteagudo, 2004). En ella se subraya la capacidad del ocio para ser un fin en sí mismo (como un valor final), fuente primera de satisfacción que no necesita de otros argumentos para justificar la acción, al tiempo que puede actuar como instrumento para el logro de otros objetivos (educativos, sociales, económicos, de salud...) (como un valor instrumental) (Monteagudo, Ahedo, & Ponce de León, 2017: 182).

menos acceso al ocio por el hecho de que se les deleguen labores de cuidado y trabajo doméstico no remunerado, ya que esto contribuye a una realidad como lo señalamos con antelación en los datos de la ENUT en México en 2024, es importante considerar la brecha de género y su afectación en las dificultades para el bienestar de las mujeres.

5. Conclusiones

Hasta este punto, he expuesto argumentos que considero necesarios y suficientes para sostener la afirmación de que el ocio es un factor de bienestar y que la exigencia por el derecho al ocio se justifica en que éste hace posible el florecimiento humano. Y para ello es necesaria la liberación de un tipo de trabajo alienante que somete a las personas a no ser dueñas de su tiempo. De ese modo, la lucha por el derecho al ocio es parte de una actualidad que requiere repensar y exigir, de la demanda por los derechos sociales, como el derecho al ocio y al tiempo libre, así como la recuperación de espacios para llevar a cabo nuestras actividades.

En suma, el derecho al ocio es una necesidad para una vida mejor, y la exigencia por él para aumentar el nivel de vida y bienestar de las personas es también una asignatura pendiente que compete a los debates sobre la justicia y su distribución. Defender entonces el derecho al ocio y abogar por su acceso para las mayorías, es pretender que el bienestar debe democratizarse y que la mayoría de las personas son valiosas y tienen derecho a disfrutar más sus vidas. Así, el ocio puede coadyuvar al mejoramiento, el florecimiento y la felicidad.

Referencias.

- Aristóteles. (1988). *Política*. Traducción de M. García Valdés. Madrid: Gredos.
Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. Traducción de P. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
Aristóteles (2003) *La Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

- Asamblea General de la ONU, Resolución 217A (III), Declaración Universal de Derechos Humanos, 10 de diciembre de 1948, Art. 24. <https://www.un.org/es/sobre-nosotros/declaracion-universal-de-derechos-humanos>).
- Boltvinik, J. (2005). Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano. Papeles de Población 44 CIEP/UAEM
- Boltvinik J. (2020). *Pobreza y florecimiento humano*. México. Editorial Itaca.
- Caride, J. (2012). "Lo que el tiempo educa: el ocio como construcción pedagógica y social." P306 ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura Vol. 188 - 754 marzo-abril 301-313 ISSN: 0210-1963 doi: 10.3989/arbor.2012.754n2004
- Conly S. (2016). Autonomy and well-being en Fletcher, G. *The Routledge handbook of Philosophy of well-being*. (Pp439-449). New York, Routledge.
- Cuenca, M. (2009). *Ocio humanista*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Cuenca, M. (2014). *Ocio valioso*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Cuenca, M. (2011), en *Valores que dimanan del ocio humanista, Los valores del ocio, cambio choque e innovación*. Maradiaga Ortuzar Aurora y Cuenca Amigo Jaime (Eds.) Bilbao, Universidad de Deusto.
- Damián A (2014). *El tiempo, la dimensión olvidada en los estudios de pobreza y bienestar*. Ciudad de México. Colegio de México.
- De Grazia, S. (1966). *Tiempo, trabajo y ocio* (Trad. Consuelo Vázquez de Parga). Madrid, Tecnos.
- Diertelen, P. (2004). *La pobreza, un estudio filosófico*. México. Fondo de Cultura Económica
- Driver, B.L. & Bruns, D.H. (1999), «Concepts and uses of the benefits approach to leisure», en Jackson, E.L. & Burton, T.L., *Leisure studies: prospects for the 21st century*, venture, London.
- Dumazedier, J. (1964). *Hacia una civilización del ocio* (Trad. Manuel Pares). Barcelona: Estela.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Encuesta Nacional del Uso del Tiempo (2024). Comunicado de prensa 121/25 publicado el 28 de agosto de 2025.
- Fletcher, G. (2013) A fresh start for the Objective-List Theory of Well-Being. Cambridge University Press. Utilitas Vol. 25, No. 2, June. doi:10.1017/S0953820812000453
- Fletcher, G. (2022) *Philosophy of well-being an introduction*. New York, Oxford University Press.
- Fletcher, G. (2016) *The Routledge handbook of Philosophy of well-being*. New York, Routledge.
- Kraut R. (2016) Aristotle on well-being. en Fletcher, G. *The Routledge handbook of Philosophy of well-being*. (Pp20-28). New York, Routledge.
- Maldonado, G (2022). *Revalorización del ocio en la experiencia edificante*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Chihuahua.
- Marx K. (2010) *El Capital* (Wenceslao Roces Trad.). México: Fondo de cultura económica.

- Marx K. (1980) *Manuscritos económico-filosóficos* (Trad. Francisco Rubio Llorente). Madrid: Ed. Alianza.
- Monteagudo M (2004). Los beneficios del ocio ¿Qué son y para qué sirven? ADOZ. *Journal of Leisure Studies*, num 28. Pp63-79. Universidad de Deusto, Bilbao.
- Monteagudo, Ahedo, & Ponce de León (2017) “Los beneficios del ocio juvenil y su contribución al desarrollo humano”. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 12(Extra 1): pp-pp. 177-202.
- Nussbaum M. (2012). *Crear capacidades*. (Trad. Albino Santos Mosquera). Barcelona. Paidós.
- Rose J (2016). *Free time*. New Jersey. Princeton University.
- Rose J (2024). The future of work? The future of work? The political Theory of work and leisure. *Annual Review in Political Sciences* volumen 27 pp283-300. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-041719-102644>
- Oseguera, J. & Ramírez, S. (2024). Bienestar enactivo: un programa triaxial multidisciplinar. *Andamios*. Volumen 21 N. 54. Pp. 111-144. <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i54.1061>
- Paramio, J. L. y Zofío, J. L. (2007): “Calidad de vida frente a nivel de vida: la evolución del mercado laboral y de las industrias del ocio en España”, *Revista Española de Sociología-RES*, n.º 8, pp. 85-114.
- Parfit, D. (2004). *Razones y personas* (Trad. Mariano Rodríguez González). Madrid, Machado libros.
- Pieper J (2017). *El ocio y la vida intelectual* (Traductores: Alberto Pérez Masegosa, Manuel Salcedo, Lucio García, y Ramón Cercós). Madrid, Editorial Rialp.
- Ramírez R. (2020). “Ucronías para la vida buena”. *Estudios Críticos del Desarrollo*. Volumen X. N. 18. Pp.175-211.
- Rawls J. (2006) *Teorías de la justicia*. (Trad. María de Dolores González). México. Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M. (1997). *Las esferas de la justicia* (Traducción de Heriberto Rubio). Fondo de cultura económica, México.
- Weil, S. (2010) *La condición obrera*. El cuenco de plata. Buenos Aires.

DOSIER

Prácticas filosóficas para el bienestar a través de clubes
de filosofía para personas adultas mayores

Philosophical practices for well-being
through philosophy clubs for older adults

Alan Roberto Rentería Rentería
Universidad Autónoma de Chihuahua
rrenteria@uach.mx

Ivonne Esparza Morales
Universidad Autónoma de Chihuahua
iemorales@uach.mx

Mónica Guevara Torres
Universidad Autónoma de Chihuahua
mguevara@uach.mx

Juan Pablo Martínez Ponce
Universidad Autónoma de Chihuahua
jpmartinez@uach.mx

Recepción: 01/09/2025 – Aprobación: 21/12/2025

DOI:

Resumen

Este artículo analiza la relación entre las prácticas filosóficas y el bienestar personal y comunitario, a través de la experiencia del club de filosofía para personas adultas mayores en la Universidad Autónoma de Chihuahua. En primer lugar, se examina el contexto y la pertinencia de las prácticas filosóficas en la actualidad. Luego, se precisa una definición operativa del bienestar, y se define a la persona del adulto mayor como sujeto de bienestar. Finalmente se argumenta que la práctica del club de filosofía puede coadyuvar a conseguir un bienestar individual y comunitario, desde cuatro dimensiones básicas: las conexiones sociales; el conocimiento y habilidades; el compromiso cívico; y el bienestar subjetivo.

Palabras clave: bienestar, práctica filosófica, persona adulta mayor, club de filosofía

Abstract

This article analyzes the relationship between philosophical practices and personal and community well-being, through the experience of the philosophy club for older adults at the Autonomous University of Chihuahua. First, the context and relevance of philosophical practices today are examined. Then, an operational definition of well-being is established, and the older adult is defined as a subject of well-being. Finally, it is argued that the practice of the philosophy club can contribute to achieving individual and community well-being through four basic dimensions: social connections, knowledge and skills, civic engagement, and subjective well-being.

Key words: well-being, philosophical practice, older person, philosophy club

1. Introducción.

Existen hoy en día numerosas formas de prácticas filosóficas; una de ellas es el club de filosofía. Esta práctica comparte métodos similares al café filosófico, pero tiene la característica específica de ser asociativa, es decir, posee el objetivo de formar una comunidad constante por un periodo de tiempo prolongado. Por un lado, el café filosófico es un espacio enfocado al diálogo, el cual pretende detonar la reflexión filosófica colectiva de personas que no se dedican profesionalmente a la filosofía. Comúnmente los cafés filosóficos se llevan a cabo en espacios públicos como librerías, o cafés (Salinas Jiménez, 2023). Por otro lado, aparte de tener estos propósitos, el club de filosofía suma la intención de que el mismo grupo de personas se reúna de manera constante, en un lugar establecido, con la finalidad no solo de hacer filosofía, sino de formar una verdadera comunidad en donde sus miembros lleguen a conocerse entre sí.

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua, se viene realizando desde comienzos del año 2025 un club de filosofía para personas adultas mayores, a cargo de los autores de la presente investigación. En este artículo entablaremos un análisis que posibilite el diálogo respecto a una pregunta fundamental: ¿cómo pueden ayudar las prácticas filosóficas, específicamente los clubes de filosofía, a la consecución del bienestar?

Para responder dicha pregunta analizaremos, en primer lugar, el concepto y la pertinencia de las prácticas filosóficas en un contexto contemporáneo. Luego, partiremos de una definición operativa del bienestar mundialmente aceptada, y de una descripción básica de las personas adultas mayores como sujetos de bienestar. A partir de estas definiciones, proponemos tres aspectos básicos de un club de filosofía: conexiones sociales e intercambio generacional; abordaje de temas filosóficos; y formación de comunidad. Estos aspectos se encuentran directamente relacionados con cuatro dimensiones del bienestar, propuestas por la OCDE en el *Better Life Index*.

Mediante esta relación, afirmamos que la práctica filosófica coadyuva al desarrollo del bienestar.

Actualmente, el club de filosofía para personas adultas mayores sigue abierto y en proceso de desarrollo, y se encuentra registrado como un proyecto activo de investigación dentro de la Universidad Autónoma de Chihuahua. Sin embargo, sus alcances iniciales sugieren que las prácticas filosóficas de este tipo pueden consolidarse como estrategias para el diseño de proyectos de impacto social y de bienestar.

2. La práctica filosófica como práctica de bienestar

Durante algunos periodos históricos el saber filosófico se ha situado en un quehacer principalmente teórico. Esto no siempre ha sido así. Por ejemplo, varias escuelas helénicas buscaban, a través de la filosofía, desarrollar un estilo de vida más allá de la mera conformación de un corpus teórico. Existe, por tanto, un llamado latente y continuo a la praxis desde los albores de la filosofía. En un sentido amplio, el *conócete a ti mismo* inscrito en el oráculo de Delfos y atribuido por la tradición a una relación directa con el pensamiento socrático, es en sí mismo una forma de práctica filosófica introspectiva, presente en gran parte de la filosofía clásica. Sin embargo, a diferencia de las ciencias exactas o las ciencias sociales, la filosofía no siempre dio el salto a la constitución de metodologías que, de manera más directa, fueran implementadas fuera de la academia en prácticas comunitarias directas con personas no filósofas, dicho de otro modo, en prácticas filosóficas.

Los saberes profesionalizantes, como los de las ciencias exactas o las ciencias sociales, poseen una claridad evidente respecto a sus objetos, prácticas y objetivos. Esta claridad se extiende incluso más allá de su propio ámbito o círculo académico: nadie duda respecto a cuál es el trabajo de un médico, todas las personas conocen mínimamente la función de los arquitectos, y casi todas tienen, al menos una idea, de

cuándo es el momento oportuno para llamar a un abogado. Sin embargo, la sociedad en general desconoce la labor de un filósofo. Más aún, desconoce que la filosofía puede ponerse en práctica como una herramienta social, cultural y comunitaria, capaz de identificar problemas y colaborar en la elaboración de soluciones.

A pesar de que la filosofía no suele ser muy popular como un saber práctico frente a otras disciplinas, en la actualidad el panorama de las prácticas filosóficas es muy distinto a lo que solía ser hasta antes del siglo XX. El surgimiento de la práctica filosófica suele atribuirse al pensador Gerd B. Achenbach, quien en el año de 1981 comenzó su investigación sobre las prácticas filosóficas y en 1982 inauguró el primer consultorio filosófico. La consultoría filosófica como práctica filosófica, por ejemplo, tiene un objeto de intervención bien definido:

En la práctica filosófica se dan cita personas para las que no es suficiente sólo con vivir o meramente atravesar sus vidas, sino que más bien buscan dar cuenta de ellas y esperan clarificar sus contornos, su cómo, su porqué, su para qué. (Achenbach, 2021: 32).

Para Achenbach, el cuestionamiento es un componente esencial de la práctica filosófica. Este cuestionamiento se inspira en una tradición clásica de la mayéutica socrática y la dialógica platónica, y puede ser aplicado como herramienta a la vida de las personas para mejorarla.

Por su parte, Gabriel Arnaiz (2007) realizó una interesante investigación respecto al estado del arte de las prácticas filosóficas, en donde sugiere que existen cinco movimientos internacionales: los diálogos socráticos, la filosofía para niños, el asesoramiento filosófico, cafés y talleres filosóficos y filosofía en las organizaciones. Según Arnaiz, la filosofía práctica no es opuesta a la teoría filosófica, sino que, por el contrario, es su puesta en marcha. Para él, la práctica filosófica es tan importante que afirma: “la *Philosophical Practice* debería también poder convertirse en una disciplina (o subdisciplina) filosófica académica” (Arnaiz, 2007: 172).

La propuesta que Arnaiz realizó en el año 2007 respecto a convertir a la práctica filosófica en una disciplina académica está cada vez más cerca de lograrse.

En la actualidad es más frecuente escuchar acerca de todo tipo prácticas filosóficas: “Cada día más los filósofos se acercan a la práctica filosófica, la ejercitan y la desarrollan a través de instituciones como centros, Institutos, Universidades y organizaciones de todo tipo.” (Sumiacher D’Angelo, 2016: 39). Incluso en distintas Licenciaturas en Filosofía a lo largo de todo el mundo ya se cuenta con una materia específica de práctica filosófica dentro de la malla curricular. En México, por ejemplo, podemos mencionar a la Universidad Autónoma de Chihuahua, la Universidad Autónoma de Baja California Sur y la Universidad de Colima, entre otras, las cuales ofrecen la materia de prácticas filosóficas hasta en dos semestres distintos de manera obligatoria.

Las prácticas filosóficas son consideradas por un buen número de profesionistas de la filosofía como un elemento indispensable para la labor filosófica contemporánea. Rolando Picos Bovio, afirma al respecto que la práctica filosófica es, sin lugar a dudas, una posibilidad para la reinención social de conceptos, lugares y posibilidades creativas, lo cual contribuye a una innovación, transformación y cambio de prácticas culturales en sentido positivo (Picos Bovio, 2024). Por su parte, Sumiacher y Barrientos sostienen que el objetivo de la práctica filosófica es “ayudar al otro a orquestrar su problema, dotarle de herramientas para su análisis y animarlo a que encuentre por sí mismo respuestas informadas, críticas y auténticas”. (Sumiacher & Barrientos, 2024: 15).

El valor de la práctica filosófica, como una praxis de la teoría filosófica de la alteridad, la ética, la sociedad, etc. es a todas luces innegable. En este sentido, se reafirma que la práctica filosófica coadyuva de forma oportuna para lograr el bienestar de una comunidad. Sin embargo, antes de continuar es necesario repasar brevemente qué se entiende por bienestar y, para efectos de esta investigación, en qué sentido la persona adulta mayor es sujeto de bienestar.

3. La persona adulta mayor como sujeto de bienestar

Existe un largo recorrido filosófico para rastrear la conformación de un concepto de bienestar: desde la *eudaimonia*, el hedonismo, hasta el utilitarismo moderno. Sin embargo, no es la finalidad de este artículo realizar un rastreo filosófico respecto al concepto, sino posicionarse a partir de una idea contemporánea, funcional y mundialmente establecida del bienestar. La Organización Mundial de la Salud (OMS) plasma dentro de su Constitución, en el año de 1946, la siguiente definición: “La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de enfermedades” (World Health Organization, 1946). A partir de esta definición se genera una visión del bienestar como un estado integral óptimo de la persona. Esta concepción es utilizada por la mayoría de los índices y las instituciones que evalúan el bienestar hoy en día, estableciéndose un consenso contemporáneo sobre el bienestar, el cual es multidimensional y mixto.

La Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico, por ejemplo, propone una medición del bienestar a través del *Better Life Index* (Organisation for Economic Co-operation and Development, *s.f.*) en el cual se identifican 11 dimensiones esenciales que deben tomarse en consideración, para afirmar que una persona o una comunidad se encuentra en un estado de bienestar. Estas dimensiones, además, son independientes de la zona geográfica, por lo que son aplicadas a nivel mundial, y se encuentran basadas en ámbitos económicos, sociales y culturales, e intentan cubrir todos los aspectos básicos de la vida de las personas. El bienestar, por lo tanto, no consiste en el desarrollo de un área específica, sino que se basa en la calidad de distintas dimensiones de la vida, integradas en su conjunto. A su vez, el bienestar individual conforma el bienestar comunitario, y viceversa.

Afirmamos, por tanto, que la práctica filosófica puede impactar de manera directa en cuatro dimensiones específicas señaladas por el *Better Life Index*, a saber: las conexiones sociales; el conocimiento y habilidades; el compromiso cívico; y el bienestar subjetivo. En el siguiente apartado desarrollaremos cada una de las

dimensiones del bienestar en relación con la práctica filosófica del club de filosofía para personas adultas mayores y presentaremos los argumentos por los cuales consideramos que dicha práctica impacta de manera directa en ellos. Antes de abordar ese tema debemos definir a la persona del adulto mayor como sujeto del bienestar.

En el año de 1991, la Asamblea General de la Organización para las Naciones Unidas (United Nations, 1991) emitió un documento normativo que consolida la expresión *older persons*¹, en el cual invita a los gobiernos a incorporar en sus políticas públicas cinco principios para beneficiar a las personas adultas mayores: independencia, participación, cuidado, autorrealización y dignidad (United Nations, 1991). En este documento se exhorta a los gobiernos del mundo a garantizar los cuidados básicos para las personas adultas mayores a partir de ciertos criterios específicos, como el acceso a las necesidades básicas, a los derechos humanos y el acceso a recursos educativos, culturales, espirituales y recreativos, entre muchos otros.

Sin embargo, antes de las recomendaciones de la ONU, en México ya se habían declarado acciones para reconocer los derechos de las personas adultas mayores. El 20 de agosto de 1979, se creó en México el Instituto Nacional de la Senectud, cuyo objeto es: “proteger, ayudar, atender y orientar a la vejez mexicana y estudiar sus problemas para las soluciones adecuadas” (Decreto por el que se crea el Instituto Nacional de la Senectud [DOF], 1979). Posteriormente, en el año 2002, se crea la Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores introduciendo oficialmente el término “personas adultas mayores”, quienes son definidas como “Aquellas que cuenten con sesenta años o más de edad” (Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores, 25 de junio de 2002). Dicha ley tiene por objeto garantizar una lista de derechos a las personas adultas mayores, entre los que

¹ En el año de 1995 finalmente la Asamblea General de la ONU (ONU, 1996), en su 97ª sesión plenaria, ordena sustituir oficialmente el término “*the elderly*” por “*older person*”.

destacan el derecho a una vida sin violencia, al respeto a su integridad física, y a recibir un trato digno.

Desde esta perspectiva, tanto organismos nacionales como internacionales sitúan a la persona del adulto mayor como un sujeto de bienestar, es decir, como una persona perteneciente a un grupo etario específico que debe gozar de los derechos humanos universales, pero además debe recibir cuidados especiales y atención preferencial debido a su edad. Sin embargo, a pesar de la exigencia legal y teórica que sustenta el apoyo para las personas adultas mayores como sujetos de derechos, lamentablemente la realidad actual muestra datos distintos.

Aunque existen recomendaciones y leyes para la protección de la persona adulta mayor, tanto en México como a nivel mundial, las estadísticas muestran que este sector es, hoy en día, un grupo vulnerable. De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, alrededor de 1 de cada 6 personas adultas mayores experimentaron alguna forma de abuso durante el año 2023, y se prevé que el abuso a las personas adultas mayores aumentará en los próximos años (World Health Organization, 2024). Según este organismo, además de los abusos físicos y psicológicos, las personas adultas mayores sufren de algo denominado *edadismo*, lo cual se define como “El edadismo se refiere a los estereotipos (cómo pensamos), los prejuicios (cómo sentimos) y la discriminación (cómo actuamos) hacia otras personas o hacia nosotros mismos basados en la edad” (World Health Organization, 2025). El edadismo es un problema serio, pues genera todo tipo de violencias hacia las personas solo por motivos de su edad.

En México las cifras no son más optimistas. De acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Discriminación ENADIS 2022, realizada por el Instituto Nacional de Geografía, Estadística, e Informática (INEGI), el 17.9% de las personas mayores de sesenta años declaró haber sido víctima de algún tipo de discriminación o violencia, principalmente por medio de insultos y burlas (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2023). La violencia no solo se circunscribe a ambientes públicos o

externos, sino también aparece dentro de entornos familiares. La Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares ENDIREH 2021 (INEGI, 2021), mostró que el 14.6% de las mujeres mayores de 60 años experimentaron violencia por parte de familiares o convivientes. Otra cifra alarmante nos la ofrecen las Estadísticas de Defunciones Registradas EDR 2023 del INEGI (2024), en donde se muestra que hay una tendencia a la baja en la tasa de suicidios de personas después de los 25 hasta los 59 años de edad, pero sube de manera significativa a partir de los 60 años, tanto en hombres como en mujeres.

Todos estos datos muestran con contundencia que el grupo de personas adultas mayores es una población vulnerable, la cual necesita ser atendida, con independencia de que exista ya un marco legal para proteger a este sector. En otras palabras, es necesaria una suma de esfuerzos de toda la sociedad en su conjunto para garantizar las condiciones de bienestar para las personas adultas mayores. Es aquí donde entra en juego la práctica filosófica dirigida a la persona adulta mayor.

Por tanto, cuando hablamos de la persona adulta mayor como sujeto de bienestar, nos referimos a lo siguiente: todas las personas que pertenecen al grupo de la población de sesenta años o más, que son sujetos de derechos, que se encuentran en una situación de vulnerabilidad debido a su edad, y que pueden ser intervenidas mediante prácticas de bienestar. Una práctica de bienestar en específico es la filosófica.

4.- La conformación de un club de filosofía para personas adultas mayores como práctica de bienestar.

Una vez que hemos definido de manera operativa el concepto de bienestar y a la persona adulta mayor como sujeto del mismo, desarrollaremos los aspectos básicos de un club de filosofía para personas adultas mayores, al mismo tiempo que argumentaremos por qué esta práctica puede contribuir a la consecución del bienestar desde las cuatro dimensiones anteriormente señaladas, a saber: las

conexiones sociales; el conocimiento y habilidades; el compromiso cívico; y el bienestar subjetivo.

Un club de filosofía es un espacio seguro, abierto, participativo y reflexivo donde un grupo de personas se reúne para dialogar, escuchar y ser escuchadas sobre temas y/o problemáticas de interés común, utilizando a la filosofía como herramienta didáctica, metodológica y teórica. Dentro del club se encuentran: la figura del facilitador o facilitadora; una persona profesionalista de la filosofía (o que estudia para serlo), quien es la encargada de guiar el diálogo durante las sesiones; y las personas asistentes (en este caso, personas adultas mayores), quienes pueden o no tener conocimientos filosóficos previos.

Puesto que la diferencia del club filosófico frente al café filosófico es formar una comunidad por un periodo de tiempo prolongado, las sesiones se llevan a cabo de manera semanal. En el caso específico del club de filosofía para adultos mayores, la sesión semanal tiene una duración de dos horas.

a) El fortalecimiento de las conexiones sociales a partir del encuentro y el intercambio generacional

La primera dimensión del bienestar de la cual hablaremos es el fortalecimiento de las conexiones sociales de calidad. Las relaciones interpersonales no son nuevas en la discusión filosófica. Algunas posturas, como la ética de la alteridad, refieren a la necesidad que tienen los individuos del intercambio de experiencias con los otros, mediante la responsabilidad y el reconocimiento de las necesidades ajenas.

Emmanuel Levinas, en *Totalidad e infinito*, plantea que la relación con los demás no es una relación mediada por la intelectualidad, sino por la experiencia. Para él, el encuentro verdadero con los demás supone una responsabilidad que no es solo una palabra, sino un compromiso de acción. Por tanto, el comportamiento ético es una invitación a la responsabilidad desde la voluntad:

La voluntad libre de asumir esta responsabilidad en el sentido que quiera, no es libre de negar esta responsabilidad, no es libre de ignorar el mundo cuerdo donde el rostro del otro la ha introducido. En el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón. (Levinas, 2002: 232)

Esta bellísima frase de Levinas nos ayuda a resaltar un punto crucial: la importancia de las relaciones para el bienestar no se encuentra en la teoría filosófica, política o social, sino en el encuentro vivo y real con los demás, a partir de una voluntad para asumir un compromiso.

Dentro del club de filosofía para personas adultas mayores, el fortalecimiento de las relaciones está pensado a partir del descubrimiento del otro, mediante el encuentro con personas de su misma edad y el encuentro intergeneracional con personas más jóvenes. Desde esta perspectiva, la interacción social sirve en un doble sentido: la generación de lazos sociales y formación de comunidad con su mismo grupo etario y el aprendizaje intergeneracional, tanto para las personas asistentes como para las y los facilitadores.

Está ampliamente demostrado que la interacción social y el fortalecimiento de lazos sanos, como la amistad, producen un mayor estado de bienestar. Holt-Lunstad (2024) sugiere que las conexiones sociales son predictores de la salud física y mental. Moensted *et al.* (2023) afirman que las relaciones amistosas son importantes, pues sirven de apoyo para el manejo de las enfermedades crónicas. Por su parte, Pezirkianidis *et al.*, (2023) realizaron una revisión sistemática de 38 estudios, la cual concluye que la amistad adulta está relacionada con el bienestar en sus diferentes dimensiones.

El club de filosofía, como un espacio para el diálogo e intercambio, se convierte en un lugar propicio para forjar relaciones sociales sanas. Es verdad que la amistad no se produce por el solo hecho de la convivencia, y no queremos implicar una causalidad entre la reunión de un grupo de personas y los lazos de amistad o de relaciones saludables. Sin embargo, sí afirmamos que el club es un espacio propicio para ello, pues facilita, a través del diálogo constante, la ayuda mutua y el

compañerismo. Al reunir a un grupo de personas que comparten los mismos intereses, en este caso, la filosofía, y que se encuentran en un mismo grupo etario, es más factible enraizar relaciones que generen un estado de bienestar. Aunque no es una necesidad, la convivencia por intereses comunes generalmente produce relaciones amistosas duraderas.

Por otro lado, dentro de los clubes de filosofía para personas adultas mayores también surge un espacio para el intercambio y la conexión intergeneracional. En el club se encuentra la figura del facilitador o facilitadora: una persona estudiante o profesionalista de la filosofía, quien es la encargada de guiar el diálogo durante las sesiones. Las personas asistentes, por tanto, no requieren tener conocimientos filosóficos previos, o de algún tipo, pues son guiadas por alguien que sí los tiene. Generalmente el papel de facilitador es llevado a cabo por estudiantes de filosofía, quienes son considerablemente más jóvenes que las personas adultas mayores.

Las relaciones intergeneracionales como factor de bienestar también han sido ampliamente estudiadas. En un artículo titulado *Bridging the generation gap: Intergenerational service-learning benefits young and old*, Andreoletti y Howard (2018) concluyeron que la interacción (dentro de un curso) entre jóvenes adultos y adultos mayores, mostró una reducción significativa del edadismo, al mismo tiempo que todos los participantes señalaron un incremento de la apreciación mutua entre sí. Otro estudio sobre la participación de personas jóvenes y personas adultas mayores en un “café intergeneracional” (Tuohy *et al.*, 2025), demostró que las reuniones fomentaron el aprendizaje intergeneracional, lo que puede ayudar a reducir las barreras y fomentar el respeto mutuo.

Dentro del club de filosofía, tanto los asistentes como los facilitadores reciben un proceso de formación. Esta formación se entiende desde dos vías: las personas adultas mayores aprenden filosofía de los jóvenes estudiantes, y los jóvenes se encuentran con la sabiduría no áulica de la experiencia de las personas que, generalmente, les doblan o triplican la edad. La vivencia de los clubes no es

académica, sino formativa en un sentido de crecimiento personal. Por este motivo, remarcamos que los clubes de filosofía no son clases de filosofía, sino espacios de diálogo y encuentro. Así, el club es una práctica filosófica que genera un espacio idóneo para el fortalecimiento de la conexión social, dimensión indispensable para la consecución del bienestar.

b) Propiciar el conocimiento y el bienestar subjetivo a través de temas filosóficos

Las sesiones del club de filosofía se realizan de manera semanal, y en cada sesión se analiza un tema específico. La programación y selección de los temas que se discutirán dentro de las sesiones del club se lleva a cabo por parte de los facilitadores. Cada tema está cuidadosamente seleccionado a partir de tres criterios básicos: que sea accesible para las personas no filósofas, que sirva como detonante para el pensamiento crítico sobre problemáticas de la comunidad y que sirva para llevar a cabo una introspección de las personas asistentes.

Existe una gran cantidad de contenidos filosóficos que cumplen con estas características. En cada reunión se prepara una lectura corta respecto al tema seleccionado, y a partir de la lectura y una exposición breve del tema por parte del facilitador, se entabla un diálogo constructivo y crítico entre todos los asistentes, dirigidos por los facilitadores presentes.

Los temas filosóficos que se analizan en el club sirven, en primera instancia, para crear un ambiente de aprendizaje que genere conocimiento, siendo esta otra de las cuatro dimensiones para el bienestar en las que nos enfocamos. A pesar de que los temas son accesibles para las personas no filósofas, esto no significa que tengan contenidos vanos o vacíos. La accesibilidad de los temas se refiere no a su facilidad o dificultad: se refiere a que se encuentran dentro de un marco de divulgación filosófica alfabetizante. Este concepto parte de la idea de que la divulgación filosófica no solamente es una simplificación de contenidos, sino un proceso de formación categórica y conceptual al mismo tiempo. Es decir, en la divulgación filosófica

alfabetizante, los temas y conceptos deben ser claros para las personas no filósofas, pero al mismo tiempo deben de ir acompañados de un proceso formativo y educativo que tenga una exigencia escalonada. A pesar de que el club no es un espacio de enseñanza tradicional, sirve como un proceso formativo en cuanto a la adquisición de conocimientos.

En segundo lugar, los temas deben servir para el desarrollo del pensamiento crítico. La relación entre filosofía y pensamiento crítico es proclamada coloquialmente entre profesionistas de la filosofía como uno de los beneficios de esta disciplina. Sin embargo, hoy en día es un tema importante de discusión, pues algunos estudios demuestran que no existe una correlación directa entre filosofía y el desarrollo del pensamiento crítico. Una investigación publicada por la Universidad de Cambridge y realizada por Prinzing y Vazquez (2024), revisa la evidencia existente respecto a la creencia tradicional de que la filosofía hace a las personas mejores pensadoras. Los resultados mostraron que, por un lado, los filósofos son mejores en razonamiento lógico, tienen una mente más abierta y son más reflexivos. Sin embargo, sus conclusiones señalan que no existen datos suficientes para afirmar que el estudio de la filosofía fue el que condujo a estas diferencias. En este sentido, enfatizamos que los temas filosóficos deben estar orientados al desarrollo del pensamiento crítico, pero no que sean los tópicos, los cuales, por ser filosóficos, desarrollen el pensamiento crítico por sí mismos.

Por tanto, es necesario sumar estrategias metodológicas básicas para el desarrollo del pensamiento crítico. Alonso Muñoz et al. (2025) compilaron diversas investigaciones respecto a las metodologías activas utilizadas para fomentar el pensamiento crítico en la educación. Entre ellas destacan el Aprendizaje Basado en Problemas, en donde se presentan problemas reales y se buscan soluciones colaborativas a través del diálogo. Por este motivo, los facilitadores del club de filosofía deben aterrizar los temas teóricos en problemáticas reales. A partir de aquí,

el diálogo puede servir no solo como práctica para el pensamiento crítico, sino también para proponer soluciones.

Finalmente, la tercera característica de los temas para las sesiones es que fomenten la introspección. Por introspección entendemos una forma de contemplación y evaluación respecto a los propios actos, pensamientos y estados de ánimo: un modo de autocrítica y autorreflexión. La historia de la filosofía desde tiempos clásicos ha demostrado un interés por el tema introspectivo, como bien hemos señalado anteriormente. El proceso introspectivo se logra, al igual que el pensamiento crítico, a través del análisis de situaciones o problemas, con la diferencia de que estos encaran a la persona, confrontándola consigo misma. El autocuestionamiento filosófico no es una forma de terapia clínica o psicológica y, por lo tanto, se debe tener cuidado de no sobrepasar ningún lindero con otras disciplinas no filosóficas. Por otro lado, la introspección filosófica puede servir como un procedimiento para clarificar ideas, ordenar prioridades e identificar fortalezas y debilidades.

En este sentido, la introspección puede colaborar con la consecución del bienestar subjetivo. En el año 2013, la OCDE publicó toda una guía para una medición del bienestar subjetivo. En ella se afirma que: “La medición del bienestar subjetivo suele asumirse como restringida a la medición de la “felicidad”. De hecho, el bienestar subjetivo abarca una gama más amplia de conceptos que la sola felicidad.” (OECD, 2013: 10). El bienestar subjetivo no es lo mismo que la felicidad, sino un campo más amplio que la abarca. De la misma forma, la introspección filosófica no pretende, de inicio, lograr la felicidad, sino iluminar el camino hacia un bienestar multidimensional, permitiendo ver situaciones que estorban a la propia persona para conseguirlo. Así, las temáticas filosóficas conforman un amplio margen para el desarrollo de la persona, siempre y cuando estén acompañadas de todas las tres características anteriormente señaladas.

c) La formación de comunidad: propiciar el compromiso cívico.

Uno de los principales objetivos del club de filosofía para adultos mayores es la formación de comunidad. Por formación de comunidad no se entiende, empero, una mera aglomeración de individuos, sino una interacción de personas enfocadas en el bien común. Desde la filosofía este punto también es ampliamente desarrollado. Para varias corrientes de pensamiento filosófico, el compromiso con el otro exige una acción.

El filósofo personalista comunitario Carlos Díaz, ofrece una visión respecto a la conformación de comunidades, lo cual identifica como un mandato humano. Una relación interpersonal que forme comunidad, se sitúa bajo el supuesto de que los otros nos son encomendados: no hay espacio para la indiferencia. Esta relación se basa en principios como la donación, la confianza, la identificación de la fragilidad humana, y el amor. De acuerdo con Díaz “Quien ha sido bien amado tiende a amar, porque el amor es difusivo. El yo que ama vive *para*, es dativo [...] A más madurez, más donatividad.” (Díaz, 2010: 97)

La formación de comunidades para el bien común solo se logra desde el ideal de la donación, es decir, el cuestionamiento individual de lo que cada persona tiene para dar a los demás. Por tanto, analizar perspectivas filosóficas y reflexionar problemas no aporta, en sí mismo, ningún compromiso social si no hay un llamado claro a la acción. Esto no convierte al club de filosofía en un colectivo de altruismo, sino en un grupo que, desde lo personal, hace un llamado a la acción del compromiso personal. Sin embargo, la acción no comienza con la movilización externa, sino interna; la metanoia. La metanoia proviene del griego *μετάνοια* y significa cambio de mente. Este concepto ha sido desarrollado precisamente a partir del personalismo comunitario, para referirse a la posibilidad de cambiar el mundo a partir de un cambio interior. Dentro del personalismo, la metanoia es una forma de revolución comunitaria, pues el cambio social no empieza desde la política, mucho menos desde las armas, sino desde la persona. La reflexión y el diálogo, al menos

dentro del club de filosofía, no deben terminar en un mero posicionamiento intelectual, sino en una posibilidad de aceptar el compromiso.

Es por ello que el diálogo, los contenidos, las reuniones, el encuentro con los demás y en general todos los aspectos del club de filosofía, se encuentran enfocados hacia una finalidad a corto, mediano y largo plazo: la formación de comunidad para el bien común. Es desde esta perspectiva de donde surge un verdadero compromiso cívico, el cual es un punto indispensable en el bienestar, pues el bienestar no es individual, sino colectivo.

5.- Conclusión

Aún falta por desarrollar más partes de la metodología del club de filosofía para adultos mayores. Sin embargo, en este artículo no fue nuestro interés detallar toda la metodología, sino dialogar en torno a la idea principal: las prácticas filosóficas son herramientas que colaboran para lograr el bienestar.

Existe todavía un panorama más amplio para investigar y cuestionar la pertinencia de las prácticas filosóficas, pero ello debe continuar haciéndose desde los espacios adecuados, es decir, desde los espacios académicos destinados a la formación profesional de la filosofía. De esta manera, con el paso del tiempo, la teoría detrás de la práctica se irá fortaleciendo a la vez que la práctica sigue creciendo con más fuerza.

Una irrupción de este tipo es necesaria en la comunidad en general. La filosofía no solo sirve para las personas adultas mayores, sino para la sociedad en general. Hoy en día, frente a situaciones complejas y delicadas que trastocan la conformación de una sociedad cívica y del bien común, el saber milenario de la filosofía necesita salir a las calles a enfrentar lo que todo este tiempo ha venido tratando de manera teórica: la condición humana. Por este motivo, esperamos que las mallas curriculares universitarias sigan transformándose, y cada vez sea más

común identificar para todas las personas cuál es la labor, al menos en parte, de quienes se dedican a la filosofía.

Referencias.

- Achenbach, G. B. (2021). *La práctica filosófica*. Editorial CECAPFI.
- Alonso Muñiz, R. E., Barrionuevo Escobar, M. T., Muñoz Chamorro, T. M., & Rosero Murillo, A. M. (2025). Metodologías activas como estrategias para fomentar el pensamiento crítico en adolescentes. *RECIMUNDO*, 9(1), 439–450. [https://doi.org/10.26820/recimundo/9.\(1\).enero.2025.439-450](https://doi.org/10.26820/recimundo/9.(1).enero.2025.439-450)
- Andreoletti, C., & Howard, J. L. (2018). Bridging the generation gap: Intergenerational service-learning benefits young and old. *Gerontology & Geriatrics Education*, 39(1), 46–60. <https://doi.org/10.1080/02701960.2016.1152266>
- Arnaiz, G. (2007). El giro práctico de la filosofía. *Diálogo Filosófico*, 23(68), 170–206.
- Decreto por el que se crea el Instituto Nacional de la Senectud. (1979, 22 de agosto). *Diario Oficial de la Federación*. https://diariooficial.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4832881&fecha=22/08/1979#gsc.tab=0
- Díaz, C. (2010). *¿Qué es el personalismo comunitario?* Fundación Emmanuel Mounier.
- Holt-Lunstad, J. (2024). Social connection as a critical factor for mental and physical health: Evidence, trends, challenges, and future implications. *World Psychiatry*, 23(3), 312–332. <https://doi.org/10.1002/wps.21224>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2021). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) 2021*. <https://www.inegi.org.mx/programas/endireh/2021/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2023). *Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) 2022*. <https://www.inegi.org.mx/programas/enadis/2022/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2024). *Estadísticas a propósito del Día Mundial para la Prevención del Suicidio*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2024/EAP_Suicidio24.pdf
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores. (2002, 25 de junio). *Diario Oficial de la Federación*. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/ldpam/LDPAM_orig_25jun02.pdf

- Moensted, M. L., Lewis, S., Willis, K., Dubbin, L., Rogers, A., & Smith, L. (2023). Friendship, connectedness and (in)authenticity for those with chronic illness: Trading in one social gain for another. *SSM - Qualitative Research in Health*, 3, Artículo 100246. <https://doi.org/10.1016/j.ssmqr.2023.100246>
- Organisation for Economic Co-operation and Development. (s.f.). *OECD Better Life Index*. Recuperado el 27 de agosto de 2025, de <https://www.oecd.org/en/data/tools/oecd-better-life-index.html>
- Organisation for Economic Co-operation and Development.. (2013). *Guidelines on measuring subjective well-being*. OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/9789264191655-en>
- Organización de las Naciones Unidas. (1996). *Año Internacional de las Personas de Edad: hacia una sociedad para todas las edades* (Resolución A/RES/50/141). <https://docs.un.org/es/A/RES/50/141>
- Pezirkianidis, C., Galanaki, E., Raftopoulou, G., Moraitou, D., & Stalikas, A. (2023). Adult friendship and wellbeing: A systematic review with practical implications. *Frontiers in Psychology*, 14, Artículo 1059057. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1059057>
- Picos Bovio, R. (2024). ¿En qué sentido la filosofía o la práctica filosófica puede representar un ámbito de innovación social y apropiación redistributiva del conocimiento? En *Innovación social y apropiación del conocimiento en la investigación educativa* (pp. 134–144). Lambda.
- Prinzing, M., & Vazquez, M. (2024). Does studying philosophy make people better thinkers? *Journal of the American Philosophical Association*, 1–22. <https://doi.org/10.1017/apa.2023.30>
- Salinas Jiménez, J. C. (2023). *Animación de cafés filosóficos (CF's): Seminario de Filosofía en la Ciudad*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sumiacher D'Angelo, D. (2016). Prácticas filosóficas críticas y creativas. *Journal of Humanities Therapy*, 7(1), 39–70.
- Sumiacher D'Angelo, D., & Barrientos Rastrojo, J. (2024). *La filosofía en movimiento*. Editorial CECAPFI.
- Tuohy, D., Tuohy, T., Graham, M., McCarthy, J., Murphy, J., Shanahan, J., & Cassidy, I. (2025). Older people's views of participating in an intergenerational café with student nurses. *International Journal of Older People Nursing*, 20(2), Artículo e70019. <https://doi.org/10.1111/opn.70019>
- United Nations. (1991, 16 de diciembre). *United Nations Principles for Older Persons*. Office of the High Commissioner for Human Rights. <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/united-nations-principles-older-persons>
- World Health Organization. (1946). *Constitución*. <https://www.who.int/es/about/governance/constitution>

World Health Organization. (2024). *Abuse of older people*. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/abuse-of-older-people>

World Health Organization. (2025). *Ageism*. <https://www.who.int/health-topics/ageism>

DOSIER

Avistamientos al bienestar desde la obra literaria zapatista:
Habrà una vez...

Insights into well-being from the Zapatista literary work:
Once upon a time...

Diana Fuertes El Musa
Universidad Veracruzana
dfuertes@uv.mx

Recepción: 01/09/2025 – Aprobación: 19/12/2025
DOI:

Resumen

¿De qué manera la literatura artística muestra filosofías del bienestar? El objetivo del presente trabajo es analizar un texto literario que pone de manifiesto la riqueza del cruce entre disciplinas —filosofía y literatura— acercando a la población miradas y reflexiones para el bienestar. Si bien la filosofía zapatista está enfocada en el bienestar comunitario —colectivo—, éste se halla estrechamente vinculado con el pensamiento y la acción individual que influyen en el propio bienestar —personal—. *Derechos, feminismo, ética del cuidado, pedagogía de la ternura, nosotros, diálogo, interculturalidad, sustentabilidad, buen vivir, pensamiento crítico, complejidad, transdisciplina*, son algunas de las perspectivas que se articulan en el texto ilustrado desde las que repensar la vida cotidiana y la viabilidad de su mejora al facilitar comprender a través de la trama qué es el bienestar, cómo se manifiesta y qué propuestas pueden conducirnos a él.

Palabras clave: Buen vivir, Literatura zapatista, Ética del cuidado, Bienestar comunitario, Interculturalidad.

Abstract

How does artistic literature reflect philosophies of wellbeing? The aim of this paper is to analyse a literary text that highlights the richness of the intersection between disciplines—philosophy and literature—bringing perspectives and reflections on wellbeing closer to the general public. Although Zapatista philosophy focuses on community—collective—well-being, this is closely linked to individual thought and action that influence one's own—personal—well-being. Rights, feminism, the ethics of care, the pedagogy of tenderness, us, dialogue, interculturality, sustainability, good living, critical thinking, complexity, and transdisciplinarity are some of the

perspectives articulated in the illustrated text from which to rethink everyday life and the viability of its improvement by facilitating understanding through the plot of what wellbeing is, how it manifests itself, and what proposals can lead us to it.

Key words: Good living, Zapatista literature, Ethics of care, Community wellbeing, Interculturality.

1. Introducción

Sostengo que la literatura artística es un medio valioso para acercar a las personas a filosofías del bienestar al ofrecer a través de su narrativa lingüística y visual imágenes claras —descriptivas, argumentativas y dialógicas— de cómo éstas se concretan en los universos representados. Las necesarias teorías —filosóficas, psicológicas, sociales, pedagógicas— que, en su importante trabajo de generalización, ayudan a comprender realidades, procesos y sistemas, encuentran su concreción —entre otras formas— en la literatura artística que particulariza esa teoría en la narración —gráfica, visual, escénica, sonora— a través de los pensamientos, las cualidades y la vida de personajes, de entornos y paisajes. El lenguaje académico es transformado en lenguaje artístico —o a la inversa, cuando son las artes literarias las que como testimonio vivencial, retrospectivo o distópico registran sucesos, acontecimientos, estilos de vida— generando un intercambio armonioso que analiza y evidencia los orígenes, las consecuencias y las manifestaciones de problemáticas sociales y medioambientales: contaminación,

explotación, extractivismo, sexismo, androcentrismo, homofobia, clasismo, racismo, xenofobia, aporofobia¹.

Burke (2003) expresa que “tanto las obras críticas como las imaginativas son respuestas a preguntas planteadas por la situación en la que surgieron. No son únicamente respuestas, sino respuestas estratégicas, de estilo” (43). Considera las situaciones *atemporales, no históricas, contemporáneas* —pone como ejemplo una relación humana determinada— pues, aunque éstas se definen en distintos términos en una época u otra, y manifiestan cambios particulares, permiten identificar la misma situación (267). “Las situaciones son reales y las estrategias para abordarlas tienen un contenido público. Además, puesto que las situaciones se perpetúan de individuo a individuo, o de un período histórico a otro, las estrategias tienen relevancia universal” (43). Identifica las estrategias con actitudes. De esta manera, concibe la obra literaria como individualización de un paradigma común, representativa de una tendencia social (57). Reflexiona las obras de arte como estrategias, las formas artísticas como herramientas para la vida, al evaluar diversas situaciones y las actitudes respecto a ellas (268-269). Explica que la obra de arte organiza y dirige los propios pensamientos e imágenes para maniobrar nuestra propia vida. Orienta pues hacia una estrategia propia pero también hacia una global, lo que exige paciencia para interpretar de manera realista en lugar de autogratificante. Señala la *literatura de inspiración* como estrategia para el consuelo fácil, pues colma una necesidad en una época de confusión (264-265). Sospecha que en general, el lector vive aquello que trata este tipo de obra —por ejemplo, el éxito— porque resulta fácil mientras lee —obtención de forma simbólica—, pero es poco probable que la aplique en su realidad —la denomina ahora *receta*— con motivo de las dificultades que acarrea lograrlo y la desilusión que éstas le ocasionarían (p.265). Encuentro importante en la reflexión que plantea, la diferencia entre la literatura que configura estrategias —pienso en la artística, de ficción y de no ficción— y la que

¹ Para una aproximación al pensamiento de la filósofa y ensayista María Zambrano respecto a la relación entre filosofía y poesía, y cómo cada una se pregunta por las cosas: Zambrano, M. (2006). *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica.

presenta recetas —deduzco se refiere a algunas formas de autoayuda—. Describe el libro como un vehículo cuyo trabajo ha sido realizado por una colectividad (266). Encuentro correspondencia entre este importante reconocimiento y su manifestación en la narrativa literaria que trataré de presentar como ejemplo de material artístico que reúne filosofías que promueven el bienestar, fruto de colectividades que las han vivido, pensado, propuesto.

En Santana (2015) el *buen vivir* —lekil kuxlejal en maya tsotsil-tseltal, sumak kawsay en quechua, suma qamaña en aymara, Teko porã en guaraní, Küme mogen en mapuche de Chile y Argentina— es un concepto que surge en 2010 a partir de la Conferencia de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en Bolivia, que representa la práctica comunitaria y reflexión de pueblos originarios de América Latina acerca de la vida, la defensa de un modelo de vida que opone resistencia al capitalismo depredador y la cultura occidental hegemónica —modelo civilizatorio dominante— y las problemáticas ocasionadas —crisis alimentaria, pobreza, cambio climático, producción industrial sin límite, dominación y explotación de la naturaleza, agricultura de monocultivos, invernaderos, minería a cielo abierto, embotellamiento del agua— (172-173). Es una expresión para un principio de vida, de armonía, de plenitud, de equilibrio, una guía para la acción (Vanhulst y Beling, 2013, como se cita en Santana, 2015: 172). Comprende una visión holística de la salud y la vida, para cuya armonía es necesario el respeto a todo ser viviente —animales, plantas, agua, piedras—, pues están interconectados —así como cuerpo, mente, alma, emociones, corazón— (178-179). Se diferencia de *vivir bien* por la relación que puede tener éste con lógicas materialistas de acumulación y ambición, no de vivir mejor (184). La autora registra en su estudio la opinión de mujeres indígenas que describen el buen vivir desde algunas ausencias importantes: enfermedad, alcoholismo, maltrato, hambre (185), dependencia y sometimiento del gobierno —programas asistencialistas, proyectos de empleo— (192-193). Lo definen, por el contrario, por la presencia de espacios de vida cotidianos dignos, amplios,

para desarrollar sus actividades, satisfacer sus necesidades, vivir con libertad; la autonomía de su trabajo —en lo que les gusta y saben hacer—, una relación cercana con la tierra, la naturaleza, las personas (191-195).

En Baschet (2018), el *movimiento social zapatista* o la *lucha zapatista* es nombrada como *experiencia zapatista* para poner el énfasis en su proceso constante, en la trayectoria de transformación permanente (19). Se trata de una experiencia de autonomía —salud, educación, justicia— y autogobierno popular ubicada en Chiapas, con tradición comunitaria indígena, alternativa a los esquemas capitalistas, modernistas, productivistas, estadocéntricos, eurocéntricos, con capacidad por lo tanto de oponerse, resistir, persistir y autotransformarse; una perspectiva emancipatoria, de liberación colectiva, para el contexto local —de los pueblos indígenas—, nacional —de México— y planetario (14-16). Busca fortificar formas de vida autodeterminadas y su construcción a partir de la dimensión colectiva y la reciprocidad, reflejadas en la asamblea comunitaria, la organización y participación del pueblo, la ayuda mutua, el trabajo colectivo, la posesión colectiva de la tierra, las fiestas, los rituales (55). El territorio, como lugar propio, les da consistencia y singularidad (56). Se trata de una forma de vida que se opone a las políticas neoliberales que privatizan la tierra, resiste los efectos del Tratado del Libre Comercio de América del Norte, defiende los territorios de los proyectos mineros, energéticos, turísticos, de infraestructura, impide el avance del productivismo agroindustrial (57). La salud autónoma integra medicina occidental y tradicional —parteras, hueseras, plantas medicinales—, prácticas preventivas —vacunación, alimentación, higiene— y curativas (60). Su sistema educativo —proyecto pedagógico— integra lo indígena y comunitario, lo no indígena y lo científico; reivindica lo propio y se abre a lo otro (63-64). Otra dimensión esencial es la transformación de la vida de las mujeres —Ley Revolucionaria de las Mujeres— debido a la situación histórica que viven de triple opresión: mujer, indígena, pobre (65-67); el reconocimiento de sus derechos, de su dignidad, de su capacidad para participar en todos los aspectos de la autonomía (71). Promueven prácticas y formas

de organización colectiva no mediadas por dinero, en la educación, la salud, la política, la justicia, en las que no hay salarios sino compromiso, esfuerzo y conciencia, y hay gratuidad (74). Se trata de una ética del bien vivir ocupada en lo cualitativo, que denominan “vida digna” o “buena vida” (76).

Habrá una vez... es una obra literaria zapatista que anticipa desde el título predicciones, aspiraciones e imaginarios sociales. El relato conduce a expandir la memoria hacia utopías posibles y construcciones sociales al abarcar con la mirada aquella que se proyecta hacia el futuro, la que *también se asoma a lo que viene*. Abundan a lo largo de la narración preciadas y accesibles aportaciones a la Filosofía del Bienestar —coincidentes con otros pueblos comunitarios, enfoques y perspectivas que se irán incorporando en los distintos apartados— y que, sin necesidad de nombrarlas, las muestran, acercando así opciones de vida diferentes a las hegemónicas, impuestas, excluyentes.

A lo largo de las siguientes páginas se irá revisando el contenido del texto literario —en ocasiones transcrito en letra cursiva— a la par que se va describiendo brevemente la reflexión filosófica que lo atraviesa, necesaria ante problemáticas sociales actuales que no encaminan al bienestar.

Me gustaría que la organización del texto a través de los distintos apartados condujera una revisión desde el bienestar individual al colectivo y finalmente al social, pero resulta difícil y artificiosa esta separación o secuencia, pues considero que aspectos de unos son indispensables para los otros, están incluidos en los otros, y un estado armonioso debiera contemplar uno y otro bienestar, por lo que ofrezco la que me parece una sucesión que puede ir enlazando aspectos centrales de cada propuesta con miras a dar continuidad a la lectura y la reflexión.

2. Derecho, libertad y rebeldía para elegir y construir el camino

Abre este texto ilustrado el mensaje del Subcomandante Insurgente Marcos en el año 2003 que plantea la libertad para elegir el camino, la rebeldía para construir uno nuevo y el engaño de la posibilidad de elegir cuando todos conducen a lo mismo.

El prólogo, fragmento de una carta del SupGaleano (2016) a Juan Villoro Ruiz, anticipa la narración como rastro a seguir para llegar al mensaje profundo del zapatismo y comprender la filosofía que impulsa, cuyo objetivo es *hacer un mundo donde la mujer nazca y crezca sin miedo (a la violencia, el acoso, la persecución, el desprecio, la explotación)*; afirma que, para la comunidad zapatista, *vale la pena empeñar el paso, la vida y la muerte* en lograrlo. La declaración amerita pausar para la reflexión personal y colectiva —cada lectora respecto de sus ideales o grupos de pertenencia elegidos— : ¿qué merece la pena? ¿en qué ponemos la vida nosotras/os?

En el relato, se recitan las palabras del SupMarcos, quien dice que *los pueblos originarios, desde hace siglos, hacen al mismo tiempo las dos cosas, lo urgente y lo importante. Lo urgente es sobrevivir, o sea no morir, y lo importante es vivir. Y lo resuelven con resistencia y rebeldía.*

La protagonista, *Defensa Zapatista*, es una niña alegre y despierta —más que algunos de sus mayores—, entre los ocho y los diez años, acostumbrada a preguntar, a inconformarse, a cuestionar.

Al igual que otras/os pensadoras/es, Gargallo (2006) confirma la relación entre la filosofía y la literatura, al subrayar la expresión del pensamiento latinoamericano “en todos los géneros literarios, desde el ensayo, que es su medio de expresión más relevante, hasta la novela y la poesía” y cuando al referirse a la filosofía latinoamericana apunta que “su literatura se expresa filosóficamente”, reconociendo que “toda filosofía es, a final de cuentas, literatura” (95-96).

Expone que “a mediados del siglo XX, las escritoras latinoamericanas empezaron a manifestar masivamente que su escritura estaba determinada por su cuerpo y por el lugar que éste tenía en las historias familiar, nacional y continental”

lo que le lleva a sospechar que “seguramente sus narraciones contribuyeron al metarrelato del patriarcado latinoamericano” y que “contaban, historiaban, recreaban una inmensa variedad de molestias, dudas y resistencias femeninas frente al orden patriarcal” (96).

Considera la escritura como herramienta de denuncia y afirmación y recuerda que “el feminismo es un movimiento internacional y que la política feminista abreva de y ofrece a las mujeres de todas las tendencias políticas temas y actitudes, angustias, despertares y respuestas” (97-98).

El humanismo feminista, que tiene en la sexóloga colombiana María Ladi Londoño su mayor representante latinoamericana, ha siempre reivindicado el espacio artístico como el primero para la liberación de las mujeres, de su simbólica y hasta de su sexualidad: el placer es a la vida lo que el arte a la libertad. (Gargallo, 2006: 106-107)

Uno de los aspectos que algunos individuos podríamos valorar irrenunciable y por lo tanto esencial para el bienestar es la elección y construcción de nuestro camino, proyecto que debería constituir un derecho, para el que tendríamos por lo tanto que gozar de libertad, pero que como consecuencia de la dificultad que representa su logro —al no ser visualizado y/o respetado como derecho y libertad— en muchos grupos, sociedades y culturas, exige rebeldía —muchas son las formas de seducción, manipulación e impedimentos—.

3. El pensamiento crítico y propositivo para imaginar y crear

El zapatismo ha recreado el horizonte del pensamiento crítico y de la lucha de los movimientos sociales antisistémicos de América Latina y otras regiones del mundo. Entre los aportes a la teoría y la práctica revolucionarias sobresalen una visión acerca del poder desde una concepción radical de las formas de resistencia y rebeldía frente al capitalismo, y la necesidad de reencauzar el desarrollo de las fuerzas productivas dentro de una

modernidad alternativa. Ambas vertientes se inscriben en la tentativa de construir poder popular, confrontar al Estado burgués y configurar un orden social alternativo. Entonces, la perspectiva emancipadora se sintetiza en una frase utópica y movilizadora: «Un mundo en el que quepan muchos mundos». (Delgado Wise y Martínez Olivares, 2017: 52)

Cuatro rasgos caracterizan la resistencia y rebeldía antisistémica: universalidad, profundidad e impacto, permanencia y capacidad de anticipación (Aguirre Rojas, 2013, como se cita en Delgado Wise y Martínez Olivares, 2017: 55).

En su teoría y práctica el zapatismo ha adoptado siete principios que perfilan una otra lógica del poder: obedecer y no mandar; representar y no suplantar; servir y no servirse; convencer y no vencer; bajar y no subir; proponer y no imponer; construir y no destruir. (Subcomandante insurgente Marcos, 2013, como se cita en Delgado Wise y Martínez Olivares, 2017: 55)

En el primer capítulo, *El muro y la grieta*, se expone la imagen de esa *soberbia muralla de infinita extensión capaz de regenerarse a sí misma* que levantan quienes no quieren que veamos qué hay del otro lado, que asumamos no hay nada más allá de éste; y de la grieta, que abren, como pueden, quienes se empeñan en ver y contrarrestar esa capacidad de “renovación” de la cerca. Analiza las posturas habituales ante uno y otra —en la vida toda—, opciones contrarias, enfrentadas —el optimismo y el pesimismo —posturas generalmente fomentadas desde *el Poder*: quienes hacen promoción del pensamiento positivo y las trampas de éste —*religión, moda, filosofía, coartada*—, por el otro lado la pesimista, que considera al muro como *indestructible, eterno, interminable, siempre estará ahí*; y anima a una tercera postura alternativa a las previas, rebelde, con la que a lo largo del relato mostrará que *se puede imaginar otra cosa diferente*: el pensamiento crítico —en contra de sistemas depredadores, dominadores, opresores: el capitalismo, el patriarcado, el totalitarismo—. Los individuos que lo poseen —lo desarrollan porque les importa, lo consideran necesario— son quienes *abren grietas en el muro de la historia, en ese muro impávido, poderoso, inevitable, sordo, ciego*. Es el que busca soluciones a las pesadillas, ¿cómo? a

través de los sueños. Es el tipo de pensamiento que nos coloca ante la (auto)exigencia de *que el mañana nos encuentre despiertos*.

Ruiz (2024), plantea que, para el sujeto contemporáneo, su puesta en valor es heterónoma (65), requiere de la admiración, el agasajo, la adulación (79); su necesidad y búsqueda de aprobación externa, de la validación del otro, de reconocimiento, le conduce al desasosiego, a la ansiedad, al exhibicionismo (66).

Recupera de Kant tres niveles de conocimiento: la sensibilidad —organiza las impresiones que recibimos, alude a nuestra capacidad de ser afectados, suministra intuiciones—, el entendimiento —ordena en categorías las impresiones y experiencias que percibimos, apunta a nuestra capacidad de pensar, que necesita referirse a la capacidad anterior—, el razonamiento —capacidad para formar juicios, frases, sentencias, conceptos, buscar principios generales— para señalar que el sujeto hipermoderno prescinde del entendimiento, no quiere entender los sentimientos, la experiencia sensible. De manera similar a la reflexión de Burke sobre el efecto o propósito de la literatura de inspiración, el autor lo ejemplifica con el *mindfulness*, utilizado para estar presente en sus experiencias, en la superficie de éstas, sin necesidad de extraer de ellas conocimientos útiles para su vida y por lo tanto incorporarlos, pues solo consume ideas —felicidad, éxito, autenticidad, identidad— definidas por otros —las nombra también recetas metodológicas de fácil digestión— que si no se corresponden en su experiencia, en lugar de revisarlas y cuestionarlas recurrirá a otras formas de autoayuda, guías espirituales, charlas motivacionales, para amoldarse a los razonamientos ofrecidos (90-94). Esto le conduce a preguntarse cómo debería sentirse en lugar de autoanalizar lo que siente, de profundizar en los motivos —del desánimo, la pereza, la desgana—, esto es, a una vida hiperactiva en lugar de contemplativa (128).

Afirma que la creatividad exige un esfuerzo para entender, interrelacionar y modificar entidades independientes, y por lo tanto la existencia de un conflicto que resolver (179). En lugar de ello, el sujeto actual está más interesado en la re-

creatividad, que supone solucionar las dificultades —y esquivarlas— mediante recursos externos, procesos y referencias miméticas —tutoriales— (181). Exhorta a la sospecha como una actitud necesaria, también bastante ausente, para advertir lo de fondo, lo oculto (203), a la duda, como una actitud reflexiva y prudente que exige detenerse, en lugar de la impulsividad (223), y con ella al cuestionamiento de lo establecido por las jerarquías —lo asocia al modelo socrático— (228), y a la búsqueda, como un camino de indagación, una dirección a seguir, una senda por construir (204).

4. La posición individual que da sentido y significado

En *Habrà una vez...* se señalan actitudes cotidianas: nunca faltan *los que pasan de largo, juzgan, absuelven y condenan* a quienes continúan abriendo grietas en el muro.

A través de la metáfora del juego de fútbol en la comunidad esclarece que *es la posición que tienes la que te nombra*; lo que hacemos nos define, entonces *para conocer al otro, para saber quién es, es preciso pedir una posición, no el árbol genealógico, el escudo heráldico, los apellidos, sino el llano y necesario cuestionamiento ¿Y tú qué?* De nuevo la interrogativa nos interpela a pronunciarnos —en la voz interna, siempre; en la externa, cuando y donde pueda ser sensato o esencial hacerlo— ¿Y qué conmigo?

Argumenta la importancia de cada posición, y ensalza al recoge balones, pues va donde sea que se vaya la pelota —al acahual o al arroyo— independiente de la dificultad para acceder a él; entonces por supuesto que *cuenta*, pues como afirma la protagonista, sin él no hay partido: *recoge balones, no cualquiera*. Continúa la mirada hacia dentro, a nuestra función, aquello de lo que nos hacemos cargo, responsables, con lo que contribuimos; y hacia afuera, el lugar que adoptamos y junto con quiénes, entre cuáles. ¿Dónde, cómo y con quién(es) estoy?

Apunta la importante reflexión de *Ser zapatista sin saberlo —rebeldía y resistencia, nada que venderse, nada que cambiar el camino, nada que rendirse, seguir*

pensando—. Valioso señalamiento: un posicionamiento convencido lo es a lo largo del tiempo, a diferencia de un capricho, una curiosidad o una moda, pasajera, conveniente, donde *un rato te dicen que sí entran y otro rato, anda vete, ya agarraron camino por otro lado*. ¿Cómo hacer para mantener la posición? Cuando se tiene con convicción y compromiso —cuando se es—, no es necesario presentarse, presumir un nombramiento —feminista, intercultural, sustentable—, se hace evidente en la expresión, la actitud, las decisiones; hay conciencia y congruencia —no únicamente de cara al público, al espectador, al entrevistador— es perceptible en la misma presencia.

El juego transparente, incólume, noble —como la lucha— requiere organización, hermandad, compañerismo, actitudes contrarias a quien busca fama, prestigio, estatus —ganar, ascender, mandar, usando para ello a los demás y/o dejándose usar—, valiéndose de la ilegalidad y buscando cómplices a los que compensar su incondicionalidad: juego turbio, ilícito, deshonesto. Falta clara, como advierte Pedrito en el relato; pero el árbitro no la marca, no detiene el juego, no hace lo justo: *árbitro ciego* —espeta el atento observador.

En la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional-EZLN (1996) —Movimiento para la Liberación Nacional, Frente Zapatista de Liberación Nacional— expone que su lucha es por hacerse escuchar, por el hambre, por un techo digno, por el saber, por la tierra, por un trabajo justo y digno, por la vida, por el respeto a su derecho a gobernar y gobernarse, por la libertad para el pensamiento y el caminar, por la justicia, por la historia, por la Patria, por la paz; convirtiéndose éstas en sus demandas y exigencias: techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, información, cultura, independencia, democracia, justicia, libertad y paz.

Se definen como “una fuerza política cuyos integrantes no desempeñen ni aspiren a desempeñar cargos de elección popular o puestos gubernamentales”, “que no aspire a la toma del poder”, “que no sea un partido político”, “que pueda

organizar las demandas y propuestas de los ciudadanos para que el que mande, mande obedeciendo”, “que pueda organizar la solución de los problemas colectivos aún sin la intervención de los partidos políticos y del gobierno”, “que luche en contra de la concentración de la riqueza en pocas manos y en contra de la centralización del poder”. Buscan, junto con la sociedad civil, ser “centros de resistencia civil y pacífica que serán lugar de resguardo de la cultura mexicana y mundial”. Expresan “Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada”.

Ruiz (2024) retoma de filósofos presocráticos la interpretación del *pneuma*, derivada del aliento, respiración (125) para explicar cómo la vida del sujeto hipermoderno es configurada desde una heteronomía (135), pues ocupa su tiempo en simular, lo que supone reproducir, imitar acciones y comportamientos de otros, con la aspiración de emular sus estilos de vida (60) —los cuales no reflexiona (127) —, estar a la moda, seguir lo que se convierte en tendencia (72), lograr el éxito, el reconocimiento social —likes, seguidores, atención— (127). Esto le libera de ser un constructor de sentido, le exime de su responsabilidad, la introspección profunda, sintiéndose, por el contrario, vacío, por lo que “cuando el trayecto pierde importancia, abandonarlo para comenzar uno nuevo es casi irrelevante (135, 137).

5. La diversidad incluida, la vida social y el sentido de comunidad

La historia de esta narrativa literaria evidencia la inclusión, el respeto a la diversidad y a la discapacidad —de personas y animales— a través de los personajes: *un caballo tuerto que ya solo mira abajo y a la izquierda* por faltarle el ojo derecho, *y si el tiro viene por la derecha, pos nomás ni en cuenta* —magna respuesta hacia algunos/as en el momento oportuno: indiferencia—, *un perro con costras de lodo, un gato-perro de ojos amarillos* —*un extraño ser, mitad perro, y mitad gato*—, *unoa otroa* —*un ser indefinible, no*

se sabe si hombre, mujer o qué—. Este equipo diverso conforma una verdadera comunidad en la que cada quien es tomada/o en cuenta, sin jerarquías, con funciones importantes, únicas, al interior del mismo.

Lenkersdorf (2002) analiza el *nosotros* como un aspecto fundamental de la cosmovisión tojolabal y lo describe como un principio organizativo social que actúa como imán, un atractor grupal para los individuos de la comunidad, a diferencia de la cultura occidental que se caracteriza por un *antinosotros*, que actúa como fuerza divisoria o separadora donde cada quien compite, es adversario y por tanto se aparta de los demás. Distingue una organización comunitaria y complementaria frente a otra individualista y competitiva (67, 70).

En Lenkersdorf (2000), este *nosotros* tojolabal “representa una realidad desconocida, diferente desde las raíces de la sociedad dominante”, siendo un principio organizativo que se expande a “lo cultural, lo económico y lo socio-político” (180). Revela la coexistencia de ambos tipos de organización/sociedades opuestas, y critica el desconocimiento, a pesar de la proximidad geográfica, de este importante *nosotros* que refleja la sociedad tojolabal y otras de los pueblos originarios (pp.180-181). Se pregunta “¿hasta cuándo aprenderemos?” y exhorta a que “no sólo urge aprender sino comprometernos con los hermanos y coetáneos tan diferentes cuya realidad nos interpela porque es más fraternal y más humano” (181).

De la repetida escucha del *-tik* en las conversaciones, surge la inquietud por su significado, que un sacerdote cercano a la comunidad traduce como *nosotros* “distintivo de la lengua tzeltal y de todo el pueblo”, “predomina no sólo en el hablar sino también en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo” (161). El autor compara la lengua y cultura tzeltal con la occidental, donde no se enfatiza esta palabra al carecer de resonancia, cuyo significado y experiencia no alcanza la importancia que cobra para los tzeltales (161). Este *nosotros*, que representa a la comunidad, es quien “da órdenes a nuestras autoridades o a aquellos que son autoridades gracias al *nosotros*”, no al revés, como ocurre en la occidental (178).

Identifica este *nosotros* comunitario como nivelador, nadie sobresale (162). El *nosotros*, tanto en la cultura tzeltal como en la tojolabal, implica que sus miembros “no responden individualmente, sino que las respuestas reflejan el pensar y el modo de ser de la comunidad”, en un sentido de integración (p.165). Reflexiona desde su vivencia, el genuino interés en conocer al otro —su cultura—, lo que denomina el “proceso de la inculturación, es decir, de la inserción en otra cultura” y se pregunta “¿Nuestras mentes serán suficientemente flexibles para abrirse y captar la otredad de la cultura desconocida?” (167).

Al entrar pues, estamos desnudos y así hay que pasar para poder meterse adentro. No nos imaginamos que otra cultura, profundamente diferente y no emparentada con la nuestra, nos desviste, nos quita los amortiguadores que la cultura nuestra nos ha proporcionado para abrigarnos y protegernos contra lo extraño y ajeno. (Lenkersdorf 2000: 166-167)

Observa “la importancia del *nosotros* en la cultura y vida tojolabal”, “las ramificaciones del *nosotros*”, “el alcance o la profundidad”, en ejemplos particulares que lo evidencian, como en la esfera social: el saludo entre comuneros al cruzarse en el camino donde se preguntan “¿cómo está nuestra milpa?” pues “la milpa, el suelo, la tierra representa a Nuestra Madre Tierra que, por supuesto, no es propiedad de nadie”, “no la pueden vender y nadie la puede comprar”, “venderla sería convertirla en prostituta” (168-169). O en la esfera educativa, ante la resolución comunitaria de un examen-problema: “en tojolabal no existe un equivalente para la palabra examen y todo lo que implica”; ante la petición de un alumno de realizar un examen como escuchaban de las escuelas oficiales, éste es proporcionado con la inesperada reacción grupal: “apenas fue anunciado el problema, al punto todos los alumnos se juntaron inmediatamente, sin ninguna consulta previa entre ellos” evidenciando su manera de resolver problemas, juntos (Lenkersdorf, 2002: 68).

Hay un marcado “interés primordial de mantener el equilibrio social de la comunidad”, “el equilibrio de todos los miembros”, pues “el bienestar comunitario

es la garantía del bienestar de cada uno. Uno sufre, todos sufren y el todo sufre también. El sufrimiento del todo afecta a cada uno” (Lenkersdorf, 2000: 173).

El enfoque de derechos permea el libro ilustrado: derechos de los animales, de la Tierra, de los niños/as, de las mujeres, de las personas migrantes, de los pueblos indígenas, de las personas con discapacidad, de la diversidad sexo-genérica. Todas/os están consideradas/os.

Conviene enfatizar que el bienestar comunitario no debería excluir o sacrificar el bienestar individual, y a la inversa, como también advierte Ruiz (2024) con el hiperindividualismo actual y la instrumentalización del otro como objeto de consumo para saciar el apetito propio (31, 159). Si bien uno u otro pueden suponer algunas renunciaciones, no son —o no debieran ser— incompatibles, opuestos, aunque algunos individuos, grupos, sociedades —sus formas de pensar, o sus intereses— lleven a hacerlas irreconciliables, colocando a ambas en posiciones distantes, extremas.

6. El diálogo para pensar, tomar decisiones, resolver²

Baschet (2022) registra que en la asamblea comunitaria participan mujeres y hombres, niños/as a partir de 12 años, con 15 -16 años también en las decisiones (Fernández, 2014, como se cita en Baschet, 2022: 24). En ella se abordan “todos los asuntos de la vida del pueblo”; en el municipio y la zona, las asambleas son menos frecuentes, aquí cobran mayor relevancia los Concejos y las Juntas de Buen Gobierno, que son consideradas “parte de un entramado de interacciones múltiple” (24-25). La Asamblea general de zona es la máxima autoridad, se ocupa de los aspectos más importantes, se reúne cada dos o tres meses, está integrada por las autoridades municipales de la zona, representantes de las comunidades y

² Para un acercamiento al pensamiento del filósofo y pedagogo brasileño Paulo Freire, para quien es especialmente valioso el diálogo entre aprendices y educadores: Freire, P. (2022). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI.

responsables de las distintas áreas de trabajo (24). Las autoridades son elegidas por la comunidad, no se auto-proponen, éstas asumen cargos o responsabilidades para la colectividad, servicio que prestan sin pago y con ética (26); “no reivindican ser elegidos por tener capacidades superiores a los demás, o dones personales fuera de lo común” (27).

Asumir un cargo es una manera activa de *hacer la comunidad*. Además, los cargos siempre son ejercidos de manera colegiada, sin mucha especialización en el seno de las instancias y bajo el control permanente de las comisiones y del conjunto de la población, ya que los mandatos, no renovables, también son revocables en cualquier momento “si las autoridades no hacen bien su trabajo”. (Baschet, 2022: 27)

Ruiz (2024) externa su preocupación por la precarización en la actualidad del modelo comunicativo, el detrimento de la palabra a favor del símbolo, la imagen, el icono —el emoticono— (95-96), y en consecuencia la falta de corporeidad en la identidad virtualizada en los nuevos modelos de relación y comunicación (118). Retoma la reflexión que hiciera Guy Debord en 1967 acerca de la *sociedad del espectáculo* referida a relaciones sociales mediatizadas por imágenes, para identificarla hoy en la aspiración a emocionar en las redes sociales a través de fotos, *stories*, titulares *clickbait* (109-110). Señala que las formas de evasión y distracción a través del consumo digital buscan evitar la sensación de aislamiento (119). En contraste con esta grave situación, el autor regresa a Sócrates para recordar el diálogo como búsqueda (226).

7. La sabiduría de algunas personas mayores

A lo largo del relato, las personas mayores son descritas como *de juicio, de razón, saber y discreción*.

En Ysunza et al. (2018) Miguel les transmite que en la cultura totonaca (Veracruz), *Talipaw* hace referencia a alguien que “cumple una función importante dentro y fuera de la comunidad, es el abuelo o la abuela”, éste/a es “una persona con

mucha capacidad, gente de respeto, sabio, inteligente, humilde, solidario, de buen corazón y de pensamiento” (69). *Kantiyán*, es la denominación de “la Casa de los Abuelos que formaron en 2006, con representatividad regional, con la finalidad de retomar y revivir viejas prácticas de diálogo indígenas”, “está conformado por doce abuelos. Este número se debe a los meses del año que, frecuentemente, coinciden con el número de lunas llenas” (81). Con motivo de la revaloración del papel del *Kantiyán*, “el gobierno municipal (2011-2013) puso en marcha un programa para promover el fortalecimiento y la recuperación de los Consejos de Abuelos en las comunidades”, como resultado se conformaron treinta y dos (72).

A partir de las entrevistas realizadas a las y los pobladores, registran información, conocimientos y testimonios relevantes para comprender esta práctica cultural y social. Anotan de Domingo, “el Consejo de Ancianos, conformado por doce abuelos y [supuestamente también] abuelas que están conectados con los dioses. Hay un hilo que los comunica y los mantiene conectados a través del conocimiento” (69); “el abuelo es un sabio, un conocedor de la palabra que guarda para equilibrar las cosas, es pacificador [...] Los abuelos se preparan para dar consejos” (74). María Luisa y Pedro les explican que en la actualidad “hay mujeres y hombres, es mixto; porque entre las mujeres están parteras, curanderas y otras pocas amas de casa” (73). Retoman de Humberto que “tenemos que vivir felices” y esa felicidad se basa en la tranquilidad y en el equilibrio (85). Apuntan de una abuela: “yo cumplo con hacerlos hablar. Es importante hablar porque nadie sabe lo que quiere la otra persona. Si yo no hablo, ¿quién me va a ayudar? Por eso tiene uno que platicar, que dar consejos [...] Yo tengo la palabra, a donde voy me escuchan” (78).

“Estos abuelos consejeros se caracterizaban por su buen comportamiento y eran reconocidos por la comunidad por su buena relación con todos”. “Se trataba de personas muy respetadas en la comunidad, de tal forma que fungían como mediadores o conciliadores, ya que contaban con la autoridad moral”. Antes de ocupar esta función, habían tenido otros “cargos comunitarios: desde el primer cargo

como topil (mensajero), pasando por policía (seguridad), comandante, miembro de algún comité (donde haya hecho un buen papel), juez (consejero) y suplente hasta llegar a ser agente municipal” (69-70). El cargo de juez comunitario “requiere de buena trayectoria, respeto, confianza del pueblo, de decir la verdad y buscar la razón” (84).

Destaca “el poder que tiene el acuerdo por medio de la palabra”, ésta implica que “no se necesita de un papel para darle legitimidad” pues representa “respeto y confianza hacia la otra persona”, “reflejo del *pensamiento colectivo* en el que conviven” (115).

8. La trascendencia de la afectividad

El texto ejemplifica otro tipo de vínculo entre enseñante y aprendiz, entre adulto/a y niña/o, que pone de manifiesto el acompañamiento, el sostén, la guía con afecto; otra pista en dirección de la ética del cuidado, la pedagogía de la ternura, opuestas al tan facilista adultocentrismo.

En uno de los tantos extraordinarios pasajes, al observar la maestra la reacción de pena y tristeza de Pedrito, cuando los demás salen al recreo se sienta con él y se interesa por saber el motivo de su estado: no haber tenido tiempo para responder la pregunta; la maestra le anima a expresarla, la escucha y lo abraza confirmándola también. Entonces *Pedrito entiende que no, que el mundo no se va a acabar, que mientras el abrazo dure, el mundo seguirá dándole oportunidad a la vida, porque la vida es eso, un abrazo.*

Para Gilligan (2013) “la ética del cuidado nos guía para actuar con cuidado en el mundo humano” y ésta “recalca el precio que supone la falta de cuidado: no prestar atención, no escuchar, estar ausente en vez de presente, no responder con integridad y respeto” (34). Afirma que se trata de una “ética del amor y de la ciudadanía democrática”, “de la resistencia al daño moral”, al que define como “la

destrucción de la confianza que amenaza nuestra capacidad de amar” (14). Esta resistencia la ofrece una psique sana, difícil de preservar en tiempos y espacios donde se pretende la traición a lo que está bien, provocando graves consecuencias: la separación Yo/relaciones, la escisión pensamiento/emociones, la ira violenta y el aislamiento social, el silenciamiento de la voz honesta, íntegra (12-30). “En la edad de la posmodernidad resulta complicado hablar de una voz honesta o de una cara auténtica” (30).

De sus entrevistas a mujeres concluye que “la abnegación, a menudo considerada máxima expresión de la bondad femenina, en realidad, moralmente resulta problemática, al implicar la renuncia a la voz y la evasión de las responsabilidades y las relaciones” (31). Reflexiona que “la ética del cuidado no es una ética femenina, sino feminista” y que “el feminismo no es un asunto de mujeres, ni una batalla entre mujeres y hombres, sino el movimiento que liberará a la democracia del patriarcado” (31). Define el patriarcado como “la antítesis de la democracia” y “en tensión con el amor” (47), cuya iniciación se basa en la ruptura de la comprensión mutua, intrínsecamente democrática e innata, que incluye la empatía, telepatía y cooperación; desde éste “el cuidado es una ética femenina”, mientras que, desde un contexto democrático, “el cuidado es una ética humana”, “una capacidad humana natural” (50-51). Insiste en que “el cuidado y la asistencia no son asuntos de mujeres; son intereses humanos” (54). Las estructuras de dominación que impone el patriarcado se invisibilizan con su interiorización e incorporación a la psique haciéndose pasar por naturales en lugar de culturales (57, 58) ocasionando también la pérdida de la voz y de la memoria (55). “Los psicólogos que estudiaron a los hombres y generalizaron sus hallazgos a todos los humanos, o que enmarcaron sus teorías desde una perspectiva masculina, confundieron el patriarcado con la naturaleza” (63).

La historia evidencia y cuestiona que aspectos valorados desde las teorías del desarrollo moral como la inteligencia, la educación y la clase social no son

impedimentos contra la atrocidad; pero también ha mostrado que “incluso en las sociedades totalitarias que apuntan a la psique en su ataque, siempre hay gente a quien no engañan las mentiras y que denuncia la verdad ante el poder” (64).

Retoma investigaciones desarrolladas en 1980 que dan cuenta de que bebés son capaces de diferenciar “la experiencia de la relación —estar en contacto con otra persona— y la apariencia de la relación —cuando alguien que aparenta mantener una relación no está realmente en contacto—”, así como la de Frans de Waal (2009) en la que “la empatía forma parte de nuestra historia evolutiva; no es una capacidad reciente, sino muy antigua» (12-13). Otras referentes a niños y niñas resilientes ponen de manifiesto que “la mejor protección frente a una situación de estrés consiste en contar con una relación de confianza; es decir, una relación en la que el menor pueda decir lo que piensa y lo que siente” (53). A partir de ellas se cuestiona, entre otros aspectos importantes, “cómo actuar frente al conflicto de un modo responsable y cuidadoso” (43), “cómo perdemos la capacidad de cuidar de otros”, “cómo perdemos la capacidad de amar” (13), “cómo perdemos nuestra humanidad” (65). Sugiere que “en vez de ponernos en el lugar del otro, mejor nos vendría ponernos en nuestro propio lugar y dirigirnos al otro para que nos enseñe el suyo” (34). Para ella “del mismo modo que el amor, el arte es capaz de traspasar fronteras y abrir puertas que parecían selladas” (34).

En otro suceso posterior, Defensa Zapatista acude llorando a la oficina del Sup por una pesadilla nocturna en la que van a utilizar para sembrar el potrero donde juegan fútbol —no alcanza el alimento para todos/as los que van llegando de otros lugares donde ya no pueden permanecer—. Con la escucha atenta, seria y silenciosa que demanda la tristeza, el dolor y la frustración de la niña, el Sup le ayuda a mover sus pensamientos y emociones para encontrar una solución al problema que le confía. Ante la perplejidad del Sup, poco después Defensa Zapatista ya sabe lo que necesita hacer, llevará el asunto a la asamblea y allí hará su propuesta; *¿Y qué vas a hacer?* le pregunta el Sup, *Voy a soñar*, responde la niña resuelta y alegre.

Los planteamientos más arriba enunciados también son retomados por Comins (2007) para quien transformar los conflictos de manera pacífica representa un reto para toda sociedad pues implica considerar la interculturalidad y la interdisciplinariedad, es decir, escuchar todas las aportaciones, todas las voces (p.93). Señala la actitud habitual ante el conflicto de “considerar las cosas dicotómicamente: el bueno y el malo, la víctima y el verdugo, el bien y el mal” y retoma la distinción entre virtudes heroicas —valentía, vida solitaria y sin responsabilidades familiares, ausencia de miedo a la muerte, capacidad de arriesgar la vida por un ideal, por una bandera— y cotidianas —entrega, cuidado, responsabilidades familiares, preocupación no ya por una idea abstracta sino por otros individuos concretos— (Todorov, 1993, como se cita en Comins, 2007: 97). Desde mi punto de vista todas las virtudes registradas pueden ser heroicas y cotidianas al mismo tiempo; la entrega y la preocupación por individuos concretos, consideradas virtudes cotidianas, pueden requerir de un gran esfuerzo sostenido, una hazaña muchas veces; la valentía y la capacidad de arriesgarse por un ideal, consideradas virtudes heroicas, pueden estar presentes en el día a día según las circunstancias y los contextos; considero que lo cotidiano puede ser heroico y lo heroico cotidiano. Recupera también la importancia de una correcta percepción previa de la situación para una correcta acción moral (Salles, 1999, como se cita en Comins, 2007: 98). Idea coincidente con la necesidad de “un esfuerzo mayor, de un escrutinio intenso de la realidad. La atención es ese tipo de escrutinio, y lleva a la observación cuidadosa de las creencias, sentimientos y circunstancias propias y de otros” (Nussbaum, s.f., como se cita en Comins, 2007: 98). Recupera otra interesante reflexión en la línea del apartado previo acerca del posicionamiento individual: “la pretensión de imparcialidad suele dar como resultado el autoritarismo” (Young, 1990, como se cita en Comins, 2007: 99). El razonamiento moral desde el cuidado se caracteriza por el deseo de no dañar a nadie, que nadie salga dañado (Gilligan, 1986, como se cita en Comins, 2007: 100). La autora afirma la orientación de la ética del

cuidado hacia la prevención del conflicto, el interés principal en satisfacer la necesidad en lugar de castigar, y como proponen otros autores —Fiona Robinson, Clement o Tronto— su expansión a la esfera pública y política, más allá de la privada (101). Argumenta que la ética del cuidado y la teoría de la noviolencia buscan la transformación pacífica de los conflictos, y resalta como características fundamentales de la segunda el interés por lo cercano, las acciones cotidianas, y la perseverancia, al tratarse de una forma de vida y no de un acto esporádico (102). Apoyándose en la filosofía de Gandhi, describe el amor hacia otros como parte de esta ética, con humanos, pero también con la naturaleza, el sol, las estrellas; lo que existe (104). Señala la idea del amor como reconocimiento al otro, a encontrar sus aspectos positivos y potenciarlos, lo que influye en su autoconcepto sano, su seguridad, su amor propio y sus alternativas y soluciones (104). Liga esta idea al concepto *ahimsa*, como “la fuerza del amor, del cuidado y la ternura” (Martínez Guzmán, 2001, como se cita en Comins, 2007: 104). Su revisión le lleva a confirmar la necesidad de “desgenerizar el cuidar como rol exclusivo de las mujeres para transformarlo en un valor humano” pues “la mujer no es más pacífica por naturaleza, hombres y mujeres nacemos con las mismas capacidades, ahora bien, el rol que la sociedad nos atribuye y en el que nos socializamos hace desarrollar en nosotros distintas habilidades” (105).

Profundiza también en este importante asunto Ulloa (2005a) quien considera la ternura como “una producción cultural muy afín a una sociedad democráticamente organizada”, como “un contrapoder no agresivo para sí ni para otros”, como “buen trato, frente a la crueldad en sus distintas formas y grados, inclusive la propia”. Valora la escuela como “una oportunidad para poner en juego recursos promotores de este objetivo”. Advierte que “de *trato* proviene tratamiento, algo inherente a la materia con la que las artes y los oficios trabajan. También de él deriva contrato, núcleo ético de todo lazo social entre individuos o naciones”. Su opuesta es la crueldad, “también una producción cultural, antitética y contemporánea a la ternura”, resultante del fracaso (124).

En Ulloa (2005b) reflexiona la crueldad³ como un tema complejo, arduo, cotidiano, obscuro, difícil de exponer, que implica un dispositivo sociocultural que la civilización ha ido sofisticando para el despliegue. La diferencia de la agresión, que considera un aspecto instintivo, una pulsión, un impulso, ligado a la sobrevivencia —producción de naturaleza biológica que muta a accionar de la cultura—, y por ello feroz mas no cruel. En cambio “el accionar cruel no está acotado solamente al ámbito puntual del tormento, sino que debe estar sostenido por círculos concéntricos, logísticos, políticos, desde ya incluyendo a los beneficiarios de las políticas que se pretenden instaurar por el terror”. Denomina “encerrona trágica”, al núcleo central de este dispositivo que define como “una situación de dos lugares sin tercero de apelación —tercero de la ley— sólo la víctima y el victimario” que se configura “cada vez que alguien, para dejar de sufrir o para cubrir sus necesidades elementales de alimentos, de salud, de trabajo, etc., depende de alguien o algo que lo maltrata, sin que exista una terceridad que imponga la ley”. Se manifiesta aquí no la angustia sino el dolor psíquico que, a diferencia de la anterior, se mantiene a lo largo del tiempo y cuyo desenlace o salida es la muerte (1). “La ternura es el escenario formidable donde el sujeto no sólo adquiere estado pulsional, sino condición ética”; “si la crueldad excluye al tercero de la ley, en la ternura este tercero siempre resulta esencial, lo que no supone necesariamente una presencia concreta”, “es el tercero social el que acota la *libertad* pulsional del adulto” (2). Considera a la empatía y el miramiento —mirar con considerado interés, con afecto amoroso al sujeto que se reconoce como distinto y ajeno— como producciones de la ternura. “La ternura supone tres suministros básicos: el abrigo, el alimento y el *buen trato*” (2). El buen trato, el trato pertinente, es el afecto de la ternura (2).

Define la intimidad como ...

³ Para profundizar en este tema, la filósofa Hanna Arendt desarrolla importantes reflexiones acerca de lo que denomina la banalidad del mal y el mal radical que caracteriza los regímenes totalitarios: Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen. Arendt, H. (2014). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.

esa resonancia íntima necesaria para que cuando alguien expresa algo válido, tal vez en relación a la situación, encuentre resonancia en el otro, un interés no necesariamente coincidente, puede ser en disidencia. Esa resonancia, cuando existe, promueve respuestas que van creando una producción de inteligencia lúcida y colectiva. Así es posible el debate de ideas. (Ulloa, 2005b: 4)

A diferencia de la intimidación, pues “quien legítimamente tiene algo que alertar, algo que denunciar, suele encontrarse con un desierto de oídos sordos, entonces es posible que su discurso se degrade al de un predicador que siempre dice lo mismo sin ninguna eficacia” (4). Diferencia también la infracción, que describe como “ventajera, oportunista, a lo más se arregla con una multa o se presta a la coima” de la trasgresión, que “siempre funda algo: funda la teoría revolucionaria o la ruptura epistemológica, tal vez la toma de conciencia, o quizá funda la fiesta” (4). Señala la gravedad a la que puede conducir la presencia de una y la ausencia de la otra:

En las comunidades mortificadas no hay tal acontecer ya que la gente acobardada pierde su valentía al mismo tiempo que su inteligencia. Pero sobre todo pierde el adueñamiento de su cuerpo y las patologías asténicas abundan anulando la acción. El cuerpo se ha hecho servil. En esas comunidades mortificadas con frecuencia he observado —por ejemplo, en agrupaciones a cargo de la salud que tienen que realizar una actividad que obliga a desarrollar pensamiento— lo que terminé llamando el síndrome SIC, una sigla integrada por “saturación”, “indiferenciación”, “canibalismo”. (4)

En la línea de la reflexión previa sobre la estrecha vinculación entre el bienestar individual y el colectivo surge ahora la siguiente: ¿Una psique sana posibilita el bienestar? ¿O el bienestar posibilita una psique sana? Indisociables también, creo.

De regreso al cuento: un momento antes de tirar a portería, Defensa Zapatista se detiene a pocos centímetros del lado derecho de ésta, toma una flor con todo y su raíz, y la planta de nuevo lejos.

9. El trabajo conjunto de ciencias y artes⁴

Se hace patente en el cuento la reflexión sobre la importancia y la necesidad para la lucha de las ciencias y las artes, su armonización, al mismo tiempo que deja atisbar, entre líneas, el tono irónico, sarcástico, respecto de cuestionables nombramientos modernos que si bien significan lo que pretenden —difundir, divulgar— guardan a su vez una aguda crítica: trivializar, como muchas veces se hace, lo que conlleva suma responsabilidad y repercusión —*vulgarizador de la ciencia*—.

De Parres Gómez (2018) retoma la teoría de la complejidad y la transdisciplina desde Edgar Morin y Basarab Nicolescu, perspectiva que pretende “integrar el conocimiento de campos que antes se estudiaban de forma separada o simplificada” donde “se concibe la construcción del conocimiento como un continuo proceso de transformación” (4). Señala que “lo complejo corresponde a una riqueza de conocimiento que desborda en sí mismo tanto nuestro propio pensamiento como a nuestros temas de estudio” (5). Anteriormente, el pasado modelo de la ciencia moderna se caracterizaba por separar a investigadoras/es de sus temas de estudio que eran especialistas en un determinado conocimiento, simplificado y fragmentado, acabado o delimitado, el cual era acumulado “como si se intentara llegar a tener la última verdad” (3-4). A partir de esta otra propuesta, el abordaje y la perspectiva se hace desde una mirada transdimensional, que se caracteriza por analizar la realidad de manera articulada (4), “desde los conocimientos más abstractos como las matemáticas y la física, pasando por la antropología o la historia, hasta conocimientos prácticos y sensibles como los que nos propone el arte” (1). La ejemplifica con el estudio de un fenómeno por una única disciplina: “como si alumbráramos con una linterna el objeto que queremos conocer, pero sólo alcanzáramos a dar luz a una de sus caras, por lo tanto, necesitamos más linternas” a diferencia de la otra forma de ver a través de más disciplinas: “alumbrar nuestro tema desde el mayor número de ángulos posibles, lo que nos ayudará a

⁴ El filósofo Theodor Adorno reflexiona acerca del arte, la filosofía del arte y su vinculación con otras disciplinas en: Adorno, T. (2015). *Teoría Estética*. Akal.

comprenderlo mejor" (5). "Mientras que el pensamiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo más posible los modos simplificadores de pensar" (Morin, 1997, como se cita en De Parres Gómez, 2018: 4).

El autor reflexiona que...

no bastaría con unificar las diferentes ciencias y artes que se producen desde la academia, sino además es necesario integrar otros conocimientos igual de valiosos como los que se dan en la vida cotidiana y fundamentalmente, los que históricamente han estado fuera de los grupos de poder de las universidades o los países que son potencias mundiales, es decir, lo que se produce fuera de los círculos intelectuales y, sobre todo, el conocimiento de los pueblos originarios. (De Parres Gómez, 2018: 5)

Reconoce "cómo desde el Zapatismo se están articulando conocimientos" con el propósito de "construir mejores formas de existir de manera global" (6) así como "la concepción compleja y transdisciplinaria que tienen las comunidades zapatistas de todas las dimensiones de la vida que deben estar en equilibrio para vivir dignamente". De su testimonio recoge que "necesitamos el saber, el sentir, la imaginación, necesitamos las ciencias y las artes", pues "son quienes rescatan lo mejor de la humanidad" y "representan ya la única oportunidad seria de construcción de un mundo más justo y racional" (Subcomandante Insurgente Moisés, Subcomandante Insurgente Galeano, 2016, como se cita en De Parres Gómez, 2018: 9-12). Se dirigen así a quienes las crean y difunden: "los reconocemos como una gran luz en medio de tanta muerte y oscuridad, los necesitamos para seguir soñando, luchando y haciendo cada vez más grande eso que los poderosos tanto temen y que se llama democracia, libertad y justicia (María de Jesús Patricio Martínez, Vocera del Concejo Indígena de Gobierno, 2017, como se cita en De Parres Gómez, 2018: 11).

La política, la economía y la religión dividen, parcelan, parten. Las ciencias y las artes unen, hermanan, convierten las fronteras en ridículos puntos cartográficos. Pero, cierto, ni unas ni otras están exentas de la feroz división de clases y deben elegir: o

contribuyen al mantenimiento y reproducción de la máquina, o contribuyen a mostrar su necesaria supresión. Como si en lugar de re-etiquetar la máquina, embelleciéndola o afinándola, el arte y la ciencia plantaran, sobre la cromada superficie del sistema, un letrero lacónico y definitorio: “CADUCO”, “Tiempo Transcurrido”, “para continuar viviendo deposite otro mundo”. (Subcomandante Insurgente Galeano, 2016, como se cita en De Parres Gómez, 2018: 8)

10. Para cerrar con un final abierto y esperanzador

La obra artística recorrida es un ejemplo particular que evidencia cómo las narrativas literarias aproximan de manera original y atractiva a distintas miradas —filosofías, enfoques, perspectivas, teorías, paradigmas, principios, criterios, movimientos, etc.—, que desde diversas comunidades, geografías, culturas y disciplinas se complementan y se engarzan para mejorar la vida en el planeta y tomar una postura frente a aquellos y aquellas que organizan modos de vida —ideologías: neoliberalismo, machismo, antropocentrismo— con los que algunas/os no estamos de acuerdo porque atentan contra la misma.

Me parece éste un texto artístico valioso para la reflexión de filosofías del bienestar con motivo de que registra formas de pensar, ser, estar, hacer, que no se limitan a la pertenencia a determinado grupo sociocultural sino que son susceptibles de desarrollarse en los distintos contextos, domésticos, educativos, sociales, locales y planetarios, como vemos representadas en las escenas. Aunque acertadamente el lenguaje narrativo de la obra —literario y visual— nos lleve a la filosofía zapatista y al buen vivir, al adentrarnos en sus páginas y el desarrollo de la historia, nos damos cuenta de que son muchas las filosofías que la atraviesan, evidenciando un panorama más completo y orgánico, a pesar de que para fines de este análisis podamos ir (des)agregando.

Se propone en la obra literaria el bienestar como un estado impulsado por cada miembro para los individuos, la comunidad y la sociedad, considerado

también para seres vivos más allá de la humanidad, y no solo entre la comunidad nuclear, cotidiana, que cohabita un espacio, sino también con quienes son externos a ella o desconocidos —migrantes, visitantes—; un bienestar público —visible— y privado —íntimo—, que se refleja en la interacción, la forma de tratar al otro con amor, ternura, cuidado, y que por lo tanto exige una responsabilidad personal y social; mediante el abordaje no de una única propuesta filosófica —la zapatista— sino múltiples que convergen en ella —derechos, feminismo, ética del cuidado, pedagogía de la ternura, nosotros, diálogo, interculturalidad, sustentabilidad, buen vivir, pensamiento crítico, complejidad, transdisciplina—.

Estimo importante la literatura artística, coincidente con lo expresado por Burke (2003) al inicio de este trabajo, porque posibilita, como retomo de Ruiz (2024), llevar lo anecdótico, que define como aquello que se sitúa en la actualidad —la historia contenida en la obra— a lo categórico, que se asienta en la realidad —las filosofías— (80).

¿Se necesitan filosofías nuevas o novedosas para (pensar) el bienestar? Quizá las reflejadas en el texto literario y retomadas en estas páginas, junto con otras existentes hasta el momento que también reflexionan esta preocupación, puedan ser suficientemente relevantes, alcancen para, como señala Ruiz (2024) refiriéndose a otro periodo —preglobalizador—, pensar desde la realidad y para la realidad presente (175), al remarcar —respecto a inventos, finalmente ideas, por lo que me parece pertinente para el pensamiento— que “la novedad tenía que ganarse el estatus de ser mejor que lo anterior”, mejorar lo presente para incorporarse a la vida (45).

Cabe ahora preguntarnos, ¿cómo fortalecer esta necesaria correspondencia entre filosofía y literatura —y otras disciplinas interesadas e involucradas en la reflexión y conversación— para que sus preciadas aportaciones lleguen a diversos sectores poblacionales y logren sugerir y despertar en la persona lectora, escucha y pensadora, a través del lenguaje artístico literario, múltiples formas —estrategias, como nombra Burke— en que el bienestar puede ser una realidad cotidiana para más

individuos y comunidades? ¿Dónde impulsar estos espacios de reflexión y creación conjunta? ¿De qué maneras sostener estas apuestas filosófico-literarias que el pensamiento crítico, creativo y artístico direcciona hacia lo posible, lo concreto, lo tangible?

A las variadas e imprescindibles reflexiones para el bienestar avistadas desde distintos ámbitos, se suma la voz obstinada y valiente con la que Defensa Zapatista contagia en reiterado y fascinante diálogo: *pero tú no preocupas, ya vamos a ser más, de repente dilata, pero sí vamos a ser más.*

Referencias

- Baschet, J. (2018). *¡Rebeldía, resistencia y autonomía! La experiencia zapatista*. Ediciones Eón.
- Baschet, J. (2022). *La autonomía zapatista, un faro en la lucha por la vida*. Cooperativa Editorial Retos.
- Burke, K. (2003). *La filosofía de la forma literaria. Y otros estudios sobre la acción simbólica*. A.Machado Libros, S.A.
- Comins Mingol, I. (2007). La ética del cuidado: contribuciones a una transformación pacífica de los conflictos. *Feminismos/s*, 9, 93-105.
<https://rua.ua.es/entities/publication/8cd1027c-a953-41ee-b2f1-bdf1a782fd93>
- De Parres Gómez, F. (2018). Continuidad entre la ciencia y el arte en el movimiento Zapatista: una mirada desde la complejidad. *Revista Digital Universitaria*, (19)2, 1-14.
<http://doi.org/10.22201/codeic.16076079e.2018.v19n2.a3>
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1996). Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm
- Gargallo, F. (2006). La literatura como espacio de reflexión protofeminista, En Autora (Ed.), *Ideas feministas latinoamericanas* (pp. 95-107). Historia de las ideas.
- Gilligan, C. (2013). El daño moral y la ética del cuidado. En Autora (Ed.), *La ética del cuidado* (pp.10-39). Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, 30.
- Gilligan, C. (2013). La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado. En Autora (Ed.), *La ética del cuidado* (pp. 40-67). Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, 30.
- Ruiz, J.C. (2024). *Incompletos. Filosofía para un pensamiento elegante*. Ediciones Culturales Paidós, S.A. de C.V.

- Santana, M.E. (2015). El buen vivir, miradas desde dentro. *Revista Pueblos y fronteras*, 10(19), 171-198.
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S187041152015000100171&script=sci_arttext
- Subcomandante Insurgente Galeano (s.f.). *Habrá una vez...* Sin edición.
- Ulloa, F. (2005a). Cuando fracasa la ternura. *Anales de la Educación Común*, (1)1-2, 124-125.
<https://cendie.abc.gob.ar/revistas/index.php/revistaanales/article/view/1515>
- Ulloa, F. (2005b). Sociedad y crueldad. [Seminario internacional] La escuela media hoy. Desafíos, debates, perspectivas. Panel: Brecha social, diversidad cultural y escuela. Huerta Grande, Córdoba, Argentina.
- Ysunza Pérez, V., González M.L. y Chloe Campero, S. (2018). *Kin tachiwin ix likaxtlaw kulitlan. Nuestro diálogo como construcción de la paz. Memoria y saberes totonacos para la resolución pacífica de los conflictos en el municipio de Papantla, Veracruz*. México: Secretaría de Educación Pública.

DOSIER
-Entrevista-

Hacia una experiencia comunitaria del florecimiento:
diálogos entre el Vivir Sabroso con nociones de bienestar desde el Sur

Towards a communal experience of flourishing:
dialogues between Vivir Sabroso and notions of well-being from the South

Natalia Quiceno Toro
Universidad de Antioquia
natalia.quiceno@udea.edu.co

Ximena González Grandón
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
ximena.gonzalez@ibero.mx

Jorge Oseguera Gamba
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
jorge.oseguera@uaem.mx

Recepción: 08/12/2025 – Aprobación: 19/12/2025
DOI.

1. Introducción.

Los conceptos de bienestar, felicidad o florecimiento humano han sido ampliamente discutidos desde diversos ámbitos. Inicialmente, los encontramos en teorías filosóficas de la virtud, en reflexiones sobre las buenas acciones o en formas de definir lo moralmente correcto. En todas ellas se comparte una normatividad implícita, derivada de supuestos no expresados, o muchas veces dada por sentada, acerca de lo bueno o lo malo, lo correcto o incorrecto, lo necesario o innecesario, lo apropiado o inapropiado.

Hacer explícita esta normatividad, implica reconocer que tales criterios emergen del privilegio de la racionalidad occidental, de sus modos particulares de evaluación epistémica. Así como de reconocer, que dicha normatividad conduce a formas prescriptivas sobre los rasgos del carácter que los ciudadanos deben cultivar para ser *buenos* en la construcción del conocimiento (Sosa, 1992), para constituirse como *adecuados agentes morales* (Anscombe, 2006), o para mantener la *buena* salud mediante regímenes físicos que regulan comportamientos y refuerzan prácticas de supervisión y vigilancia de los cuerpos (Webb, *et al.*, 2008).

Desde las ciencias humanas y sociales se han desarrollado mediciones del bienestar basadas en indicadores objetivos y subjetivos de satisfacción personal y calidad de vida, con el propósito de comparar su concepción en diferentes poblaciones (Graham y Shier, 2010; Blanchflower, 2008). Estas investigaciones están estrechamente vinculadas al interés creciente en la política global por ampliar las métricas económicas del desarrollo de las naciones, incorporando dimensiones del bienestar como complementos a los indicadores tradicionales. Un supuesto central en esta línea de trabajo es la posibilidad de comprender al ser humano como un individuo aislado, independiente y autosuficiente, tal como lo plantean algunos proponentes del contractualismo moderno (Locke, 1997; Hobbes, 1994). Sin embargo, algo relevante para nuestros objetivos es que, en este caso, la normatividad no apunta únicamente a definir el bienestar, sino también, y quizá, sobre todo, a

orientar la búsqueda de una “buena forma de vivir” con un sentido de propósito que se experimenta individualmente, pero que se vive colectivamente. Es decir, que ofrece criterios sobre cómo vivir una vida que se considere y se sienta buena, gozosa o sabrosa en agentes y comunidades vivas.

Esta entrevista busca aportar a estas conceptualizaciones desde las epistemologías del Sur, los giros descoloniales y las ciencias cognitivas enactivas. A pesar de que estas tres perspectivas pueden tener divergencias, convergen al concebir la búsqueda de una “buena forma de vivir” como una experiencia, una práctica o un saber-cómo que entrelaza corazón y mente –así como razón y emoción de un modo *sentipensante*– con una naturaleza procesual y dinámica, donde el gozo es tan importante como el llanto (Galeano, 1989). Y el proceso no es estático, sino adaptativo y en continuo devenir. Lo que implica entender estas experiencias como inherentemente valorativas y afectivas, que ocurren dentro de un espectro diverso de formas de estar en el mundo, que es propio de organismos humanos encarnados, y que está profundamente imbricada con el entorno y con los otros (Contreras-Islas y González-Grandón 2024). Es decir, que no se reduce a una vivencia individual de un agente vivo, encarnado y situado, sino que se manifiesta también como una ocurrencia comunitaria que emerge en territorios compartidos con otras especies y otras materialidades. Y en ese sentido, la experiencia comunitaria de una “buena forma de vivir”, también está viva al ser dinámica, y en algunos espacios puede ser una práctica orientada hacia un confín restaurativo.

Así, este posicionamiento pluralista, nos permite concebir la experiencia de una buena forma de vivir con un horizonte ético encarnado y relacional, embebido en los vínculos de agentes sentipensantes y situados. Lo que contrasta con aproximaciones de corte deontológico que fundamentan la idea de una buena vida desde una racionalidad individual, universal, descontextualizada y desencarnada. Específicamente, concordamos con un enfoque en activo que plantea que la valoración de una buena forma de vida, es parte de una normatividad afectiva que

está siempre en actuada en la experiencia del cuerpo vivo –más específicamente, en las dimensiones encarnadas de esa experiencia– puesto que todo cuerpo vivo es un “cuerpo que siente” (Colombetti, 2014: 114). En este sentido espinosista, todo sistema vivo es también afectivo (Colombetti, 2017: 448), donde los “afectos” comprenden tanto las “afecciones del cuerpo” en general como las “ideas de esas afecciones” (Spinoza, 1998: 193).

Asimismo, enfatizamos los aspectos éticos de la relación con los otros, como una preocupación central en la comunidad enactivista, ya presente en las obras seminales de Francisco Varela (Varela *et al.*, 1991). Ahí se sostiene que los fundamentos de la ética no residen en principios racionales, abstractos y consensuados en la esfera intelectual, sino en bases corporales, afectivas y emocionales de los organismos vivos: en un saber-hacer ético encarnado (Varela, 1999). Una práctica que se aprende en comunidad.

Concretamente desde marcos descoloniales, consideramos que los seres humanos conforman ontologías relacionales; su existencia está constituida por las relaciones que establecen en sus interacciones con otros seres y con las materialidades del entorno. Así, la experiencia de existir, la constitución misma del “yo”, es siempre ya relacional: el “nosotros” (en un sentido amplio que incluye a los otros no humanos) antecede al “yo” (Escobar, 2024; Fals Borda, 1984).

Mientras que, desde las epistemologías del Sur, el aporte proviene de tomar en cuenta que no se trata solamente de alcanzar un estado de felicidad o de plenitud, sino dar cuenta de que las afectividades son procesos diversos y que para sentirse bien es necesario sentir otras emocionalidades también, así como compartirlas.

Asimismo, comprender que el florecimiento no es un atributo exclusivamente humano, sino un florecimiento de todo lo existente: el entorno, las otras especies, la tierra. Conceptos como *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, los cuales poseen una extensa genealogía al surgir de comunidades originarias que las viven y resignifican hasta nuestros días, subrayan esta idea al afirmar que no puede haber florecimiento humano sin el florecimiento de la naturaleza (*Pachamama*) (Ugalde, 2014). En esta

línea, Estermann (2012) y Gudynas (2009) sostienen que el *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* promueven una ética de carácter cósmico.

Un elemento que consideramos fundamental agregar a este diálogo pluralista, es el “Vivir Sabroso”, como una conceptualización no occidental del bienestar, del florecimiento o de la felicidad, que también cuestiona estos conceptos al dar cuenta de la naturaleza procesual, sintiente, comunitaria y territorial de la vida afectiva.

El “vivir sabroso” enfatiza la inseparabilidad que existe entre las historias de vida, las memorias históricas y los territorios acuáticos y fluidos, en la vivencia de sentirse bien. Y cómo estas experiencias que forman parte de un espectro amplio de afectividades, se encarnan en hábitos cotidianos y compartidos, lo que, por un lado, permite alinear los objetivos con las necesidades de diversos grupos sociales. Y, por otro lado, cuestiona las recetas universales como las promovidas por filosofías de la virtud, políticas o industrias del bienestar. Difiere de recetas centradas en un individuo genérico que promueven un bienestar utilitarista y normativo, olvidándose de las dimensiones comunitarias, territoriales y políticas.

Ha sido la Dra. Natalia Quiceno quien ha profundizado al respecto. Por lo que para seguir construyendo la experiencia de una buena forma de vivir con un horizonte ético encarnado y relacional, proveniente de latitudes latinoamericanas, decidimos entrevistarla para discutir sus contribuciones al estudio del vivir sabroso.

2. Entrevista

Natalia Quiceno Toro es doctora en antropología social de la Universidade Federal do Rio de Janeiro y magíster en ciencia política de la Universidad de Antioquia, Colombia. Profesora e investigadora del Instituto de Estudios Regionales (INER) de la Universidad de Antioquia. Sus investigaciones giran en torno a la memoria, la violencia, el conflicto armado, los movimientos sociales, las afectividades, entre

otros. Es autora y coautora de diferentes artículos de investigación, así como de libros y otras publicaciones.

Entrevistadores: Muchas gracias Natalia. Queremos aprovechar esta conversación contigo para explorar un poco más el concepto del vivir sabroso. Empezaremos por preguntarte: ¿De dónde surge este concepto? ¿En qué consiste? ¿De qué comunidad o comunidades?

Natalia: Es una alegría estar aquí conversando con ustedes. Mira, el *vivir sabroso* surge —o, mejor, es un concepto profundamente arraigado en los mundos afropacíficos, y con él me encuentro a partir de diálogos cotidianos durante mi trabajo etnográfico con la gente del Medio Atrato. El río Atrato fue el tercer río en el mundo declarado sujeto de derechos y se ubica en el norte del Pacífico colombiano. Es una región situada en la frontera entre Colombia y Panamá; el río desemboca en el Golfo de Urabá, ya en el Caribe, en la zona del Darién. Pero, a pesar de que sus aguas llegan al Caribe, toda la región pertenece cultural y ecológicamente al Pacífico.



Imagen

1. Mapa del Río Atrato, Colombia.

Fuente:

https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:R%C3%ADo_Atrato.png

En mi trabajo etnográfico empecé a escuchar con frecuencia la expresión “*vivir sabroso*”: “aquí estamos sabroso”, “esto así no está sabroso”. Yo estaba realizando una investigación sobre los procesos de reconstitución de la vida en medio de la guerra, pues mi trayectoria académica ha estado profundamente ligada a las preguntas por la violencia y por los daños que el conflicto armado ha provocado en diversas comunidades en Colombia. Mi enfoque ha sido siempre etnográfico, buscando comprender, desde las cotidianidades de las personas, cómo se experimentan esas violencias y cuáles son sus efectos. En ese contexto, la presencia constante de la idea del *vivir sabroso* comenzó a adquirir un lugar central en mis análisis y en las conversaciones con las comunidades.

Yo no llegué al campo con una pregunta explícita sobre el bienestar. Por eso fue tan revelador llegar al territorio donde trabajé: el municipio de Bojayá, conocido mundialmente por haber sido escenario de una de las masacres más terribles del conflicto colombiano. Es un lugar profundamente marcado por una historia de dolor, con múltiples dimensiones que no detallaré aquí porque abrirían otra conversación; sin embargo, es un pueblo del que he aprendido enormemente.

Lo que me sorprendió fue que, aun en medio de ese contexto de violencia, despojo y pérdidas, la gente no quería centrarse únicamente en el sufrimiento. O, mejor dicho, que, para poder hablar del dolor, también necesitaban hablar del *vivir sabroso*. En sus relatos, reivindicaban que lo que se estaba perdiendo no era sólo la tranquilidad o la seguridad, sino una forma de vida sabrosa que sostenía la existencia cotidiana. Era esa vida sabrosa —sus prácticas, sus vínculos, sus movimientos, su modo de estar en el mundo— lo que la violencia estaba desarticulando.

Como etnógrafas, también estamos formadas para afinar la escucha. Y algo que me ocurrió en el trabajo de campo fue darme cuenta de que la gente quería hablarme de muchas otras cosas, no sólo de lo que ha sufrido. Recuerdo especialmente a una mujer que me dijo: “Todas las personas que vienen aquí a

investigar nos quieren preguntar sólo por la masacre, y nosotros no existimos sólo por la masacre. Existimos desde antes, tenemos una historia y tenemos otras historias”.

Fue en ese contexto cuando empezó a aparecer la noción de *vivir sabroso*. Surgió de manera muy bella en esa fase inicial de acercamiento metodológico, como un concepto profundamente arraigado en la vida cotidiana, en el sentido común y en las prácticas diarias de las personas. Cuando intenté llevarlo a los relatos etnográficos y al esfuerzo académico, ese concepto abrió un diálogo más situado y recíproco con la comunidad. Las personas se sentían reconocidas y comprendidas. Me decían: “Sí, ese concepto es muy importante; sí, así es, lo estás conectando como es”.

Al finalizar mi tesis doctoral, durante la presentación de resultados, ocurrió una anécdota que recuerdo con mucha claridad. En el auditorio había varias personas blancas y ajenas al territorio; entre ellas, una persona vinculada a una institución religiosa tomó la palabra para señalar que el concepto de *vivir sabroso* podría reforzar estereotipos racistas según los cuales la gente negra y las comunidades del Pacífico serían perezosas o reacias al trabajo. Su preocupación, decía, era que este término pudiera interpretarse como una negación del esfuerzo o la productividad.

Yo misma reconocí que era necesario manejar el concepto con cuidado. Sin embargo, inmediatamente después, un líder comunitario —alguien del propio territorio— intervino para matizar y profundizar la discusión. Dijo algo así como: “No, un momento. Hay que comprender la profundidad de la idea de *vivir sabroso*. Nuestros abuelos nos la han transmitido desde siempre, y lo que vemos aquí es que se trata de un concepto complejo, que hemos ido nutriendo y construyendo colectivamente. Ahora necesitamos aprender a traducirlo para que otros entiendan que *vivir sabroso* no significa no hacer nada, sino que implica muchísimas dimensiones de la vida”.

En síntesis, *vivir sabroso* es un concepto que emerge de los pueblos negros del Pacífico colombiano y que, en su formulación más articulada, tomó forma a través de un diálogo etnográfico con las comunidades campesinas negras del Medio Atrato, en el municipio de Bojayá. Es un concepto vivo, situado y profundamente elaborado, que nombra una manera compleja de habitar el mundo.

Entrevistadores: Recapitulando, ¿cómo debemos entender el vivir sabroso? ¿Cuáles son los elementos en la vida que contribuyen al vivir sabroso? ¿cómo lo definirías? ¿Qué lo distingue de concepciones occidentales del bienestar?

Natalia: Podemos decir que se trata de una filosofía de vida que se moviliza cotidianamente y que no funciona como un ideal ni como un horizonte de perfección. El *vivir sabroso* es, más bien, un arte de lidiar con las múltiples fuerzas que atraviesan la vida y de cultivar, en medio de ellas, formas de bienestar que emergen de la posibilidad misma del movimiento, de estar *embarcados*. En los mundos ribereños esto adquiere un sentido profundamente ligado al río y al desplazamiento; pero estos modos de pensamiento también se resignifican y adaptan en contextos urbanos y en otros entornos, donde las personas reinterpretan y actualizan esta manera de habitar el mundo.

Una cuestión interesante es cómo se lidia con las fuerzas que están presentes en la vida: aquellas que permiten articular lo que nos hace bien y nos da bienestar, y aquellas que exigen ser cuidadas, tratadas o contenidas para que no hagan daño. En este sentido, cuando entendí que el *vivir sabroso* se accionaba a través del movimiento —del embarcarse, del ponerse en marcha— comencé a seguirle la pista a los elementos que, en este contexto, hacían que la gente se moviera.

Así fue como aparecieron, de manera muy clara, las *relaciones de parentesco*. Observé cómo la vida se articula a partir de vínculos de parentesco extendido, algo ampliamente estudiado en la literatura afrodiaspórica en las Américas. Desde la emancipación y los procesos de cimarronaje, las familias negras se organizaron más

allá de los núcleos privados y reducidos que el imaginario occidental define como “familia”. Esa forma extendida de parentesco fue una estrategia crucial de resistencia, de subsistencia y de protección colectiva.

Y esa estrategia sigue siendo, hasta hoy, fundamental para comprender cómo se configura la vida comunitaria y el bienestar en estos territorios. El movimiento – visitar, acompañar, cuidar, embarcarse para sostener vínculos familiares amplios– forma parte de una ética y una práctica cotidiana del vivir sabroso que busca equilibrar las fuerzas de la vida, activar las relaciones que hacen bien y resguardar a la comunidad frente a aquello que amenaza.

Un elemento central era cómo se hace familia y cómo se hace parentesco en estos *territorios*. Para crear y sostener parentescos había que moverse: ir de un río a otro, visitar comunidades, mantener los vínculos en tránsito. De hecho, ser de un río particular configura un modo específico de entender el parentesco. Cuando alguien pregunta “¿de qué familia eres?”, la respuesta incluye tanto la familia como el río: *ser de tal río* ya te conecta con ciertos linajes, con una historia compartida y con una red de obligaciones y cuidados.

Esa forma de parentesco trae consigo elementos hermosísimos: formas de crianza comunitaria, prácticas de solidaridad y diálogos interétnicos entre pueblos indígenas, pueblos negros y comunidades mestizas. Por un lado, entonces, estaba este movimiento para hacer y sostener la vida familiar y comunitaria. Por otro lado, existían otros factores que también movilizaban a la gente en la búsqueda de vínculos que sostuvieran el cuidado y el bienestar; y ahí aparecía el tema de los *muertos*.

Ese tema fue para mí fundamental —y creo que continúa siendo crucial— porque mostraba que las relaciones que configuran el bienestar de quienes están vivos no dependen únicamente de los vivos. Algo que hoy dialoga mucho con las discusiones de las ciencias humanas sobre lo más que humano. Estos pueblos enseñan que lo más-que-humano implica también una relación profunda con la

muerte y con los muertos. Mantener los vínculos en la vida requiere un cuidado profundo de los muertos.

Así, otra de las cosas que hacía moverse intensamente a la gente —hablo de ese moverse como un activador del vivir sabroso— era justamente las *prácticas mortuorias* y todo el sistema de cuidados relacionados con los muertos. Y esto ocurría en un contexto en el que moverse era peligroso, porque en el momento en que hice la investigación el territorio estaba marcado por los bloqueos impuestos por los grupos armados y por las múltiples formas en que la guerra impedía, interrumpía o amenazaba ese movimiento.

Aun así, en la búsqueda de esa vida sabrosa, la gente insistía en el movimiento. Ir a un velorio, por ejemplo, realizar un ritual específico dentro de todo el sistema mortuario de estas comunidades, era fundamental; y la gente hacía lo que fuera necesario para poder llevar a cabo esos ritos. Ahí aparece otro elemento central: la *religiosidad* vinculada a las fiestas patronales y al catolicismo popular, la relación con los santos y con las fuerzas espirituales que acompañan la vida cotidiana.

El otro eje era el *cuerpo* y la *terapéutica*: una comprensión de la salud arraigada en la naturaleza, en el monte, en las plantas. Pero en esa terapéutica no sólo entran los saberes sobre el entorno; también intervienen los muertos, las ánimas, los santos. Así, la búsqueda de una cura para algún mal —o de una protección para evitar enfermarse o para resguardarse del mal de ojo— se convierte en una articulación compleja de relaciones materiales, espirituales y comunitarias que ponen en movimiento a las personas y a sus mundos.

Todos esos elementos activaban una serie de relaciones con el territorio, con el río, con otras comunidades y con múltiples componentes del contexto. Y el último —pero no por ello menos importante— era todo el proceso de *movilización social* y de *organización colectiva* que venía gestándose desde antes de la Constitución del 91, en la lucha por el reconocimiento de los derechos territoriales en la región.

Una de las lideresas lo expresa con una frase hermosa que nunca deja de recordarse: “nuestra lucha desde siempre ha sido por hacerle entender al Estado que en la selva hay humanidad”. Antes de la Constitución del 91, una serie de normas declaraba esos territorios como baldíos de la nación o como zonas de reserva, reproduciendo discursos que aún persisten en torno a la biodiversidad y la protección de la naturaleza, como si en esos lugares no hubiera personas; como si no existieran comunidades que históricamente han tejido relaciones específicas, profundas, afectivas y materiales, con esos territorios.

Entonces, toda esa movilización social que impulsó la lucha por las tierras colectivas fue también una forma particular de hacer movimiento social: embarcarse, ponerse en marcha río arriba y río abajo, ir de una comunidad a otra, convocar asambleas. Ese tránsito constante, esos desplazamientos relacionales, fueron configurando no solo una estrategia política sino una manera de sostener la vida en común.

Al analizar todos estos elementos situados, comienzo a tejer la noción del *vivir sabroso* como una filosofía que equilibra –y está siempre buscando equilibrar– múltiples fuerzas para mantener la vida en movimiento, en una búsqueda continua de bienestar. Y, aunque los elementos desde los cuales se persigue ese bienestar pueden variar de un territorio a otro, en este lugar específico ese trabajo de equilibrio está íntimamente vinculado con los muertos y los santos, con los parientes, con la movilización social, con las plantas, con el monte y con las prácticas terapéuticas que cuidan la vida individual y la vida comunitaria.

Entrevistadores: Ok, entonces por lo que entendemos esta manera de entender el bienestar o qué es lo bueno en la vida, qué es lo valioso, qué es lo que hay que buscar surge de la resistencia, a partir de distintos conflictos, pero me surge la pregunta, ¿desde cuándo crees que se empezó a formar esta concepción? ¿Es a partir del conflicto armado en Colombia o se tiene registro de que se esté utilizando desde antes este tipo de términos como vivir sabroso o algo similar?

Natalia: Yo me atrevería a decir que esto viene de mucho antes, y en ese sentido coincido plenamente en que ahí hay un punto central. Diría que se trata de una movilización y una reivindicación de la vida que promueve relaciones arraigadas con los territorios, relaciones que persisten a pesar —y en medio— de historias profundas de despojo y de violencia. Historias que no son únicamente recientes, sino que también remiten, por ejemplo, a la larga y dolorosa experiencia de la esclavización.

Por eso creo que el *vivir sabroso* está íntimamente ligado a la resistencia. Como plantea la historiadora estadounidense Saidiya Hartman (2024)—en sintonía con el pensamiento negro radical—, se trata de “reivindicar la vida de aquellas personas que se suponía que no debían vivir”. En esa clave, el *vivir sabroso* puede entenderse como una afirmación constante de la existencia y la dignidad de pueblos que, en determinados momentos históricos, ni siquiera fueron considerados personas; pueblos que fueron convertidos en mercancías, en objetos.

Desde esta perspectiva, reivindicar la vida —una vida que vale la pena ser vivida y compartida— implica también reconocer la riqueza de los vínculos que estas comunidades han creado con sus territorios, así como con otros pueblos con los que han convivido históricamente. Por eso, considero que esta fuerza vital que sostienen hoy no surge únicamente en respuesta al conflicto armado colombiano: tiene raíces mucho más hondas, que se enlazan con genealogías largas de resistencia, creatividad y afirmación ontológica frente a múltiples formas de negación.

Además, recientemente me he enterado —y es una tarea que tengo pendiente explorar con mayor profundidad— de que en el pensamiento negro radical afroestadounidense existe toda una filosofía del *Black Joy*, que guarda paralelismos muy sugerentes con el *vivir sabroso*, especialmente en la reivindicación de la alegría negra como fuerza política, histórica y ontológica (Lewis-Giggetts, 2022).

Considero también que el hecho mismo de que la gente hable del *vivir sabroso* constituye una forma de resistencia frente a las representaciones racistas que han

relegado a estos pueblos a lugares de marginalidad, pobreza o falta de agencia. Por eso es tan significativo que, al acercarme a estos territorios, una mujer dijera: “no es solamente la masacre, tenemos historia”. Esa frase revela el cuestionamiento profundo a un nuevo *locus* de representación que había ganado fuerza en Colombia: el de ver a estos pueblos únicamente como víctimas. Se trata de una representación que persiste hoy en muchos espacios y que reduce estos territorios a escenarios de carencia, sufrimiento o vulnerabilidad.

Sin embargo, leer un lugar, una persona o un territorio sólo desde esa clave impide ver sus potencias de vida. Y lo que encontrábamos en esos diálogos con la gente es que, aunque efectivamente ha habido violencia, injusticia y despojo, también existe la conciencia de que para reconocer plenamente ese daño es necesario, al mismo tiempo, reivindicar aquello que son y todo lo que han logrado construir en su historia. Se trata de sostener, en una misma mano, la memoria del sufrimiento y la afirmación de una vitalidad que no ha sido anulada, que persiste y se recrea.

Entrevistadores: En este punto de reconocer la importancia de la historia y también del arraigo, recuerda a las investigaciones sobre cómo entendían los antiguos nahuas, los aztecas, el bienestar, al parecer la conceptualización más cercana es la de *Nelli ohtli* (Oseguera Gamba y Moreno Cuellar, 2026), que está relacionado con el camino arraigado, con el arraigo con la comunidad, con la familia, con las tradiciones. Por lo que se alcanzan a entrever muchos paralelismos con otras perspectivas latinoamericanas. En este sentido, ¿cómo consideras que la noción del *vivir sabroso* se relaciona con otros buenos vivires, como el *sumak kawsay*, kichwa o la *suma qamaña* aymara’?, ¿ves algunas semejanzas o ves diferencias importantes entre estas?

Natalia: Sí, yo creo que una cosa que articula estos buenos vivires o estos otros vivires, tiene mucho que ver con toda esta apuesta que nos ha invitado a atender Arturo Escobar (2024) respecto a los mundos relacionales. ¿Cierto? La relacionalidad

que exigen estos modos de pensamiento. Como cuando la gente negra habla del Ubuntu o del Muntu, o de esa idea del “soy porque somos”. Ideas que remiten a una existencia que está asociada a una serie de relaciones de interdependencia, de vínculos que demandan cuidado en doble vía o en muchas vías. Y que no somos nunca absolutamente individuos completamente autónomos, regidos solamente por una noción de ciudadanía, una noción que ha creado marcos comunes en el mundo moderno, pero que hoy necesita aprender de otras nociones que invitan a tomar en cuenta otros parentescos, como diría Donna Haraway (2020).

La idea de *mundos relacionales* implica reabrir el espacio de lo común para incluir una serie de elementos que hemos dejado fuera y que, al ser excluidos, generan daño precisamente porque rompen las relaciones que sostienen el bienestar. Creo que ahí es donde existen fuertes convergencias entre el *vivir sabroso* y otros *buenos vivires*: en esa comprensión relacional de la vida y de los mundos, donde la existencia no se concibe como individual ni aislada, sino tejida en múltiples vínculos.

También considero fundamental el tema del arraigo y de los modos de existencia que están intrínsecamente ligados a los territorios. Esto se hace especialmente evidente cuando hablamos de desplazamientos forzados y despojo. En estos casos, lo que se les arrebató a las personas no es solamente una tierra, sino un modo de existir. Por eso es tan importante comprender que, para muchos pueblos, los vínculos ontológicos con sus territorios son centrales: son territorios que no pueden pensarse únicamente desde la lógica estatal o como mercancías intercambiables, vendibles o convertibles en “interés público” para justificar proyectos hidroeléctricos u otras iniciativas extractivas.

Al reconocer estos otros sentidos del territorio, entendemos mejor el llamado que hacen estas diversas apuestas de vida. Se trata de filosofías que difieren de las formas hegemónicas porque nos invitan a situar el bienestar en las relaciones: relaciones que no son abstractas, sino profundamente concretas, que conectan con la tierra, el agua, la comunidad humana, las demás especies y también con los seres

espirituales que componen sus mundos. En este entramado relacional, el bienestar deja de ser un ideal individual o un indicador económico para convertirse en una práctica encarnada, situada y necesariamente compartida.

Por lo tanto, creo que no se trata de un eslogan que pueda circular o adaptarse a cualquier lugar de forma tan sencilla, porque se trata de pensamientos situados. Esto exige comprender cómo el *vivir sabroso*, el *Sumak kawsay* o el *suma qamaña* están anclados en contextos específicos, siempre atravesados por tensiones y contradicciones. Señalo esto porque, en ocasiones, dentro del propio mundo académico —que también opera bajo lógicas neoliberales— corremos el riesgo de convertir ciertos conceptos o nociones en mercancías: términos que parecen decir mucho, pero que, con el uso repetido y descontextualizado, terminan por no decir nada.

En este sentido, me resuena mucho lo que plantea la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (Rivera Cusicanquie *et al*, 2025) cuando afirma que pareciera que “les quitáramos el cuerpo a los conceptos”. Su llamado es a volver a encarnarlos: reconocer sus lugares de origen, su “carnita”, aquello que les da espesor y sentido. Es un llamado a no usar estas ideas como marcas o etiquetas —como ocurre cuando, por tendencia, todo se vuelve “interseccionalidad” o todo se nombra “buen vivir” —, sino a situarlas y permitir que sean las propias vidas y las historias de quienes habitan e incorporan estas filosofías las que nos enseñen.

En mi caso, por ejemplo, percibo que en el *vivir sabroso* hay una fuerza particular de los pensamientos del agua, una dimensión quizá menos evidente en el *buen vivir* —aunque no puedo afirmarlo con certeza, pues no soy experta en las cosmovisiones andinas. Es más bien una intuición que valdría la pena explorar con mayor detenimiento. Aun así, creo que existe algo muy potente en esa idea del *vivir sabroso* como un fluir, como un moverse, como un movimiento constante, como una manera de leer la vida desde una sensibilidad profundamente acuática.

Entrevistadores: La concepción náhuatl también es muy dinámica, el concepto de *nepantla* como no estar ni aquí ni allá, que da lugar a cierta inestabilidad a la que hay que adaptarse. Pero quizás es cierto que esta concepción acuática, no está tan presente en las conceptualizaciones andinas. Por otro lado, mencionas algunas cosas que nos llevan a la dimensión política. Un colega, Juan Jaime Loera (2015), que es antropólogo también, ha estado trabajando en los buenos vivires y él los caracteriza, en general, con tres elementos que son fundamentales, los primeros dos son de cierta manera relacionales. Uno es la reivindicación de las ontologías indígenas, que son relacionales. Otra tiene que ver con la relación con la naturaleza pasando de un paradigma antropocéntrico a uno biocéntrico. El tercero es para él, acerca del anticapitalismo, o la resistencia al modelo económico neoliberal y una propuesta alternativa a este modelo. ¿Consideras que este elemento también esté presente en el “vivir sabroso”?

Natalia: Yo no diría que se trata de una bandera anticapitalista como tal, pero sí de prácticas anticapitalistas que nos enseñan mucho. Para poner un ejemplo, uno de los jurados de mi tesis problematizaba esto señalando que Bojayá es también un territorio atravesado por la minería —particularmente minería ilegal— en la que participan miembros de la propia comunidad. Es decir, prácticas profundamente insertas en lógicas capitalistas extractivas.

Sin embargo, como mencionaba antes, allí coexisten tensiones y contradicciones profundas. Por eso pienso que es más pertinente hablar de prácticas anticapitalistas, que de un proyecto anticapitalista coherente y homogéneo. Mientras observamos que en estos territorios donde se reivindica el “vivir sabroso” muchas personas participan en procesos tan complejos como la minería, también encontramos en otras zonas dinámicas productivas de larga data que operan bajo lógicas de subsistencia y rotación, estrechamente vinculadas con los ciclos de la vida. Por ejemplo, cuando es temporada de pesca, la comunidad se dedica a ello; cuando baja la pesca, se recurre a la minería artesanal del oro.

El problema es que estas prácticas se ven trastocadas cuando se entrelazan con otros factores, como la presencia de actores armados. Es entonces cuando la minería deja de ser artesanal y se transforma en una actividad extractiva y mecanizada. Aun así, subsisten hasta hoy formas de trabajo y de relación con el territorio que mantienen rasgos claramente anticapitalistas, coexistiendo de manera compleja con prácticas abiertamente capitalistas.

Me parece que esta lucha y esta resistencia por una comprensión colectiva de la propiedad y del gobierno del territorio es también una apuesta anticapitalista que pervive y que ha sido sostenida por los procesos organizativos y los movimientos sociales de la región. Pensar el *vivir sabroso* como un movimiento social que ha tejido relaciones sólidas entre personas de muchos ríos de la gran cuenca del Atrato es muy potente, porque justamente esa articulación ha impedido que el modelo capitalista más agresivo haga aún más daño del que ya hizo.

Existe una fuerte tensión: más que una declaración explícita de que *somos anticapitalistas*, lo que vemos es un conjunto de prácticas que resisten, en lo cotidiano y en lo comunitario, a un modelo voraz. Por ejemplo, en la parte norte está la región de Urabá, donde desemboca el río, una zona profundamente transformada por el capitalismo extractivo. Allí, el trabajo de Forensic Architecture (*n. d.*) en alianza con la Comisión de la Verdad mostró con claridad las dinámicas de despojo vinculadas al agronegocio del plátano y su monocultivo.

A partir de este trabajo, se puede especular sobre lo que la gente del Atrato ha hecho a lo largo de su historia, como parte de esa apuesta por el *vivir sabroso*: es probable que esta forma de habitar y organizar el territorio haya frenado la expansión del modelo agroindustrial del monocultivo, evitando que la selva fuera aún más arrasada. Quizás, sin el *vivir sabroso*, el monocultivo del plátano y los intereses empresariales no se habrían limitado a Urabá, sino que se habrían extendido también a esta región, como era el deseo de quienes impulsaban esos despojos.

Por eso creo que, en las prácticas cotidianas y en las prácticas organizativas, se ha logrado resistir de forma muy significativa al modelo capitalista.

Entrevistadores: Siguiendo algunos de los hilos que se van tejiendo, quisiéramos que nos cuentes un poco de la cierta comercialización del concepto de *vivir sabroso*, a partir de su uso en la campaña política de Francia Márquez. ¿Te parece que ha sido bien utilizado o ha sido caricaturizado? ¿Qué es lo que piensas al respecto?

Natalia: En Colombia estamos viviendo un momento verdaderamente histórico gracias al Pacto Histórico y al giro hacia la izquierda en la política nacional. Para mí, para muchas personas y especialmente para las comunidades de estas regiones, a pesar de las críticas sobre lo alcanzado o no alcanzado, sobre las dificultades de liderazgo o la falta de sincronía entre Petro y Francia, se ha tratado de una apuesta profundamente significativa. Ha sido un momento histórico que ha visibilizado cuestiones esenciales y que, considero, hace justicia a la propuesta que impulsó Francia Márquez al activar la noción de *vivir sabroso* como una filosofía nacida de su pueblo, y al situarla en el centro del debate público.

Era muy curioso –abro un paréntesis para una anécdota– que cuando todo esto detonó, el libro (*Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrasteños, en Bojayá, Chocó, Colombia*) había sido publicado en 2016, mientras que la campaña presidencial con el eslogan *vivir sabroso* ocurrió en 2022. De pronto, el libro empezó a aparecer por todas partes: no había mucho material escrito o publicado sobre el tema, y el texto se volvió conocido; comenzaron a llegarme muchas invitaciones y solicitudes. A mí me llamaba la atención que, de algún modo, esa ansiedad por otorgarle un peso académico a algo que Francia Márquez ya estaba articulando con absoluta claridad, como una gran lideresa intelectual y política, revelaba precisamente un trasfondo racista. Era como si se necesitara que una persona académica, con títulos, viniera a explicar qué era el *vivir sabroso*, cuando era la propia gente quien ya lo sabía, lo vivía y lo estaba activando como una fuerza política.

Creo que ahí se evidencia, como mencionaba antes, la necesidad de situar el concepto. El *vivir sabroso* tiene una fuerza política que Francia movilizó con enorme habilidad, pero también lo instaló en una coyuntura específica. Esa coyuntura terminó; fue poderosa en su momento, pero eso no significa que el concepto haya terminado. La coyuntura pasó, pero la potencia del concepto permanece.

Hay gente que se burla, por ejemplo, con memes o comentarios irónicos que dicen ‘esto es vivir sabroso’ cada vez que algo no funciona en el gobierno. Pero es evidente que no han entendido nada: *vivir sabroso* no es un simple eslogan, es una noción mucho más profunda. Creo que tanto Francia Márquez como el Pacto Histórico han hecho un uso respetuoso y plenamente informado del concepto, en parte porque Francia proviene de ese arraigo y de esa formación comunitaria.

Sin embargo, más allá de esto, lo que esta coyuntura política en Colombia nos mostró –casi que nos gritó en la cara– es la necesidad urgente, en nuestros países latinoamericanos, y especialmente en México y Colombia, de hablar seriamente sobre el racismo. Un racismo profundamente incrustado en nuestras formas de comprender la vida, de relacionarnos e incluso de hacer política. Si no hablamos de racismo, difícilmente podremos valorar filosofías como el *vivir sabroso*, porque la devaluación de estas potencias de vida proviene precisamente de un sistema epistémico racista.

Si no entendemos cómo el racismo se arraiga en nuestros modos de pensar y de relacionarnos, no podremos reconocer la magnitud de los aportes de los pueblos negros en medio de las coyunturas de crisis civilizatoria que estamos enfrentando.

Entrevistadores: Otro de los temas que nos llaman profundamente la atención en tus propuestas es el rol que juega la carne, los cuerpos afectados. ¿Cómo se encarna el territorio en los cuerpos que lo habitan y en estos cuerpos que resisten? ¿De qué manera esa relación revela formas de *vivir sabroso* que emergen de la interdependencia y no de la individualidad? Es decir, ¿cómo podríamos pensar estos cuerpos-territorio –o territorio-cuerpos, como plantea Lorena Cabnal (2017)– como

una red viva de vínculos intersubjetivos, más que como un sujeto aislado, asociado a las nociones de bienestar propias del norte global? En este sentido, ¿consideras que el *vivir sabroso* implica una perspectiva procesual, viva y dinámica de la coexistencia, en la que los cuerpos y el territorio se entienden como mutuamente constitutivos, y no como entidades separadas?

Natalia: Creo que allí hay muchos elementos para pensar. Se me ocurren ahora dos. El primero tiene que ver con el vínculo con el río que las comunidades reivindican y que activan en su defensa, incluso utilizando todas las herramientas del mundo jurídico para interponer una acción de tutela y luchar por los derechos del río. Mucha gente cuestionaba: ¿por qué defender los derechos de un río cuando en estos territorios aún hay tantos derechos fundamentales de las personas que no están garantizados? Para quienes vivimos en las ciudades, esto puede parecer una contradicción. Pero si lo pensamos desde estos modos de comprender la vida y el mundo –como propone el *vivir sabroso*– la contradicción desaparece.

Lo que las comunidades atrateñas nos están diciendo es que, si el río no está bien, ellas tampoco lo están. Que además de que no se les garantiza salud, educación ni otros derechos fundamentales, también se está contaminando y destruyendo el río, que es casi lo único que sostiene ciertas formas de bienestar en esos territorios. Creo que este es un ejemplo claro de cómo no debemos pensar en términos de contradicción, sino de articulación profunda entre cuerpos y territorios, incluyendo los cuerpos de agua. El río es un cuerpo de agua y al mismo tiempo es un cuerpo con la gente.

Es muy interesante pensarlo no sólo como ‘el río que da la comida’, que es la relación inmediata que cualquiera podría hacer: si el río está contaminado, entonces los peces están contaminados, la gente se enferma y no puede vivir. Pero cuando pensamos en el *vivir sabroso*, vemos que todo esto va mucho más allá de un asunto alimentario. La alimentación es importantísima, sí, pero el significado del río excede por completo ese nivel. Tiene que ver con los ritmos cotidianos de la vida, con las

posibilidades de conexión y de creación de la vida en común en términos comunitarios. También implica mantener vivas esas relaciones de las que hablaba al inicio: los vínculos con los muertos, con los santos, con los 'variantes', con las formas de organización.

Por eso, comprender el río con la gente y la gente con el río como un solo cuerpo que hace posible la vida sabrosa resulta fundamental.

La otra dimensión es todo este universo de la terapéutica, que a mí me enseñó cosas fascinantes. Por ejemplo: existe una planta que sirve para curar cierta dolencia. Desde mi pensamiento práctico, la lógica sería: si encuentro la planta en una tienda, la compro y me alivio. Pero allí la relación con la planta es otra.

De hecho, la relación terapéutica que la gente tiene con las plantas no es esa; no se reduce al componente fitoquímico que 'sirve' para algo. Es la planta en su existencia como planta: el lugar donde crece, la hora en que debe recogerse, las palabras que hay que decirle, o la curandera de cierta comunidad que sabe ponerle un secreto o un rezo. Es la plantica tomada a una hora precisa de la luna para, luego, poder curarse.

Esto nos enseña que no es un único elemento el que interviene en la posibilidad de cultivar bienestar en el cuerpo, sino una constelación de factores: el hecho de tener que desplazarse para buscarla, la necesidad de articularse no sólo con el espacio, sino con el tiempo; la relación con otras personas que poseen un conocimiento que uno no tiene. En todo ese universo terapéutico ocurre lo mismo: sucede con la partería, con las prácticas de cuidado, con los saberes que sostienen la vida.

Hay un trabajo hermoso de una colega antropóloga que también lleva muchos años investigando en la región, titulado *Velo qué bonito* (Corp-Oraloteca, Universidad Tecnológica del Chocó, 2014). Allí realiza un análisis detallado de las prácticas culturales de crianza en la primera infancia y de cómo, en ese contexto, se 'hacen' cuerpos: cómo se configuran cuerpos particulares, cuerpos fuertes, cuerpos resistentes. Su estudio cuestiona la idea racista de que 'la gente negra resiste más',

‘siente menos dolor’ o ‘baila mejor’, estereotipos que provienen de lógicas profundamente racializadas y racistas. Ella muestra cómo existe una serie de prácticas socioculturales, terapéuticas, médicas y espirituales orientadas a formar esos cuerpos, desde el proceso mismo de gestación y el cuidado de la persona gestante, hasta la atención al bebé, la crianza y la educación, configurando cuerpos que se vinculan profundamente con esos territorios.

Entrevistadores: Es muy hermoso lo que dices, porque me recordó una investigación realizada en comunidades rurales del Norte de la Patagonia, de origen Mapuche y Mapuche-Tehuelche, que cuando comenzó la gentrificación en sus tierras, se les invitó a trasladarse a los hospitales, donde habría un espacio dispuesto para ellas (Ladio, 2021). Y ellas respondían: *no, yo no puedo moverme de mi territorio; aquí es donde están mis plantas*. Entonces les decían: *bueno, llévase sus plantas*. Pero ellas insistían: *no, porque las plantas tienen su propia tierra; si las saco de aquí, se acaba su poder, su fuerza terapéutica*. Esto como un ejemplo, justamente, de la importancia del vínculo con la tierra en los procesos de sanación. Lo que me lleva a la siguiente pregunta. Cuando mencionas que la idea de *vivir sabroso* no es una meta ni una finalidad, sino un proceso, un hacer, un modo de existir, una práctica –y que además es algo que nunca deja de buscarse–, me pregunto cómo podemos vincularla con la cuestión de la sanación. A veces sin quererlo, cuando pensamos en las conceptualizaciones de bienestar, terminamos rozando las nociones de salud. En los contextos en los que realizaste tus etnografías, marcados por el despojo, la violencia y el desplazamiento, pero también por la fortaleza o resiliencia comunitaria, ¿podríamos pensar que la sanación implica una dignificación de la memoria? Es decir, entender la sanación como un proceso corporal, político, procesual e interrelacionado. Porque ahí pareciera emerger una noción distinta de salud y de sanación vinculada al bienestar. ¿Qué opinas al respecto?

Natalia: Sí, exacto: se trata de una noción de salud mucho más integral, que reconoce, por un lado, que existen desigualdades que también matan, desigualdades profundamente violentas en territorios donde, por ejemplo, el derecho a la salud sigue siendo precario o negado. Pero, al mismo tiempo, si no existiera esa apuesta comunitaria de resistencia –la que se sostiene en los propios conocimientos para cultivar relaciones con el entorno y mantener prácticas que nutren el bienestar y la salud desde el cuerpo mismo–, el panorama sería mucho más duro, mucho más difícil.

Y aquí hay algo muy interesante: existe un diálogo constante entre conocimientos. Eso es algo que me atrae especialmente de la filosofía del *vivir sabroso*. No propone una noción de pureza, de esencia fija o de un origen que deba preservarse intacto. Más bien, plantea una conexión entre lo ancestral y el presente, pero también con el futuro, y un diálogo abierto con quien sea necesario dialogar. Es una filosofía que no se cierra, sino que se expande.

Fin de la entrevista.

3. Apuntes finales

Para resumir, el *vivir sabroso* es una filosofía de vida que no funciona como un ideal ni como un horizonte de perfección, sino como el arte de lidiar con las múltiples fuerzas que atraviesan la vida y de cultivar elementos que llevan al movimiento: en especial las relaciones de parentesco, con el territorio, los ríos y con los muertos, la religiosidad, el cuerpo, la terapéutica, la movilización social y la organización colectiva.

Ahora bien, a partir de estas reflexiones compartidas en torno a la configuración de experiencias de buenas formas de vivir entre comunidades y en territorios latinoamericanos, damos cuenta de una invitación a pensar el bienestar o

el florecimiento como una práctica continua de cohabitar y de cuidar corresponsablemente. Una práctica que inicia desde los procesos vitales y de diversa coloración afectiva, que evita el privilegio de la racionalidad sobre los cuerpos que sienten y que se vinculan intersubjetivamente. Segundo, que posibilita la emergencia de normas aprendidas, que generan experiencias éticas orientadas hacia formas de hacer comunidad de manera solidaria y abiertas relaciones más que humanas. Es decir, un abordaje de la experiencia de vivir bien como una práctica que se aprende y se cultiva siempre en relación con otros y en contextos culturales específicos; una práctica en la que las comunidades mismas constituyen y reconstituyen sus nociones y experiencias de florecimiento.

Existen similitudes entre el "vivir sabroso", el *Sumak Kawsay* o el *Suma Qamaña*, como el énfasis en cómo estos modos de vida se basan en relaciones ontológicas que incluyen otras especies y otras materialidades, así como el arraigo territorial y con los lazos de parentesco. Algunas diferencias, parecen provenir de situar el vivir sabroso en relaciones con la tierra, con el agua, con los cuerpos de agua y con seres espirituales, así como la importancia de mantener estos conceptos situados en contextos específicos en lugar de usarlos como marcas o eslogans académicos. Natalia también sugirió que el "vivir sabroso" tiene una fuerza particular relacionada con la conceptualización de las aguas, del vaivén, del fluir que se siente en el cuerpo, que podría ser diferente al "buen vivir", y sin duda robustecer nociones occidentales.

El aporte del vivir sabroso es evidente, y potente en muchos sentidos. No es una meta ni una finalidad, sino un proceso dinámico, un hacer, un existir día a día, que se encarna en los cuerpos que lo habitan y resisten. "Vivir sabroso" es algo que se realiza en territorios situados, pero que se agota, y por tanto, no deja de buscarse en el diálogo entre los saberes ancestrales y los conocimientos modernos; y que, además, puede promover prácticas anticapitalistas que han ayudado a resistir el despojo y la transformación extractivista e inspirar a otros territorios.

Se torna cada vez más necesario cuestionar las ideas modernas o universalistas de bienestar, florecimiento, felicidad, desarrollo o progreso. Configurar y reconfigurar perspectivas pluralistas orientadas a generar experiencias, prácticas, habilidades, oportunidades, y diversidad de afectividades para todos los seres y sus territorios de agua, tierra o viento, con historias y memorias que van más allá de la masacre, la colonización cultural, y las formas de resistencia sin victimización. Espacios y conceptualizaciones con cuerpo que den lugar al sentipensar, al sentir colectivo, y al soñar con éticas solidarias y economías no extractivas.

Referencias.

- Anscombe, G. E. (2000) *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Blanchflower, D. G. (2008). *Happiness economics*. NBER Reporter Online, (2), 7-10.
- Cabnal, L. (2017). TZK'AT, Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología política*, 98-102.
- Colombetti, G. (2014). *The feeling body: Affective science meets the enactive mind*. MIT press.
- Colombetti, G. (2017). "The embodied and situated nature of moods". En *Philosophia*, 45(4), 1437-1451.
- Contreras Islas, D. S., & González Grandón, X. (2024). "Hacia una ética sentipensante: cultivando experiencias encarnadas de bienestar solidario". *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, (92), 145-159. <https://doi.org/10.6018/daimon.492381>
- Corp-Oraloteca, Universidad Tecnológica del Chocó. (2014). *Velo qué bonito* [Video]. Vimeo. <https://vimeo.com/114153524>
- De Sousa Santos, B. (2011), "Epistemologías del sur". En *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(54), pp. 17-39
- Escobar, A., Osterweil, M., Sharma, K., & Reyes, A. (2024). *Relacionalidad: Una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Tinta Limón.
- Estermann, J. (2012). "Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino". *Polis. Revista Latinoamericana*, (33).
- Fals Borda, O. (1984), *Resistencia en el San Jorge*, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Forensic Architecture. (n.d.). *Land dispossession in Nueva Colonia*. <https://forensic-architecture.org/investigation/land-dispossession-in-nueva-colonia>

- Galeano, E. (1989), *El libro de los abrazos*, Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Graham, J. R., & Shier, M. L. (2010). "The social work profession and subjective well-being: The impact of a profession on overall subjective well-being". *British Journal of Social Work*, 40(5), 1553-1572.
- Gudynas, E. (2009). *Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Extractivismo, política y sociedad*, 187, 187-225.
- Haraway, D. J. (2020). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Hartman, S. (2024). "Wayward lives, beautiful experiments: Intimate histories of social upheaval". In *Feminist Theory: Two Conversations* (pp. 103-106). Cham: Springer Nature Switzerland.
- Hobbes, T. (1994). 1660. *The Leviathan*.
- Ladio, A. H. (2021) "Mujeres rurales en el sostenimiento de la soberanía alimentaria y los equívocos patriarcales en los estudios etnobiológicos del norte de la Patagonia"; *Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia; Ethnoscience*; 6; 2; 2-2021; 1-16
- Lewis-Giggetts, T. M. L. (2022). *Black joy: Stories of resistance, resilience, and restoration*. Simon and Schuster.
- Locke, J. (1997). *Locke: Political Essays*. Cambridge University Press.
- Loera González, J. J. (2015). "La construcción de los buenos vivires; entre los márgenes y tensiones ontológicas". *Polis. Revista Latinoamericana*, (40).
- Oseguera Gamba, J. & Moreno Cuellar, J. M., (2026) 'Nelli Ohtli: Buen vivir of the ancient Nahuas'. En Oseguera Gamba et al (eds) *Quality of Life in Mexico*. Springer
- Quiceno Toro, N. (2016). "Vivir sabroso. Luchas y movimientos afroatrateños", en *Bojayá, Chocó*, Colombia. Editorial Universidad del Rosario.
- Rivera Cusicanqui, S., Quintar, E. B., Gutiérrez Aguilar, R., & Herrero, Y. (2025). *Cauce y río: Poéticas del presente en el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, Estela Beatriz Quintar, Raquel Gutiérrez Aguilar, Yayo Herrero. Conversaciones. Prosa del Mundo*.
- Sosa, E. (1992). Generic reliabilism and virtue epistemology. In *Philosophical Issues*, 2, 79-92.
- Spinoza, B. (1998), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Alianza Editorial
- Varela, F. (1996), *Know - how y Know - What*. En: Maturana, H. y Varela, F. (Eds.): *Ética y Acción*, Santiago: Dolmen, pp.12-33.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2016), *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, Massachusetts: MIT press.
- Ugalde, S. V. (2014). "El orden de género en el sumak kawsay y el suma qamaña. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador". In *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (48), 73-91.

Webb, L., Quennerstedt, M., & Öhman, M. (2008). "Healthy bodies: Construction of the body and health in physical education". *Sport, Education and Society*, 13(4), 353-372.

Euphyia es una revista especializada y arbitrada de filosofía que publica ensayos, debates, traducciones y reseñas bibliográficas. Los textos publicados no se limitan a un área o campo específico de la filosofía, y la revista acepta propuestas de publicación en español, inglés y portugués. Las contribuciones deben ser originales e inéditas, y no estar en proceso de evaluación para otra revista. Todos los artículos se someterán a un proceso de revisión por pares, siguiendo el método de evaluación doble ciego. La revista publica sus números semestralmente en formato digital y de libre acceso.

Euphyia es una revista especializada en filosofía, con periodicidad semestral. No se aceptan en *Euphyia* trabajos que no estén elaborados con una metodología y un contenido predominantemente filosóficos. Los textos publicados en la revista no se limitan a un área o campo específico de la filosofía, y la revista acepta propuestas de publicación en inglés. Las contribuciones deben ser originales e inéditas, y no estar en proceso de evaluación para otra revista. Los textos publicables en *Euphyia* pueden ser de cuatro tipos:

1. Artículos, cuya extensión no será superior a 35 páginas ni inferior a siete (en tamaño de letra 12 con interlineado de una línea y media).
2. Debates, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o debates publicados anteriormente en algún texto científico, preferiblemente publicados anteriormente en *Euphyia*.
3. Reseñas críticas, cuya extensión no será superior a ocho páginas ni inferior a dos.
4. Traducciones, que consistan en textos breves (no más de 40 páginas y no menos de siete) que estén libres de derechos de autor y, preferiblemente, que aún no hayan sido traducidos al español.
5. Enviar los comunicados a: revista.euphyia@gmail.com

<https://revistas.uaa.mx/euphyia>

Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940, Col Ciudad Universitaria.
Aguascalientes, Ags. Mx. CP. 20100
<https://revistas.uaa.mx>