

Hacia la construcción social participada de un mejor vivir¹

Las transformaciones que el modelo social fordista-keynesiano ha experimentado en las últimas décadas, en los países del centro de la economía mundial, han supuesto la ruptura del pacto social que propició el Estado de bienestar y, consecuentemente, la pérdida de ciudadanía y derechos sociales vinculados a la condición de trabajador. Desde el paradigma emergente de la complejidad y sobre la base de diversas metodologías participativas, reflexivas y prácticas, se propone un método para construir nuevos espacios sociales auto-organizados, que recuperen de una manera dialógica un *mejor vivir* (interactivo y responsable), frente al *bienestar* (absoluto y pasivo).

Palabras clave: Derechos sociales, complejidad, dialógica comunicativa, auto-organización, investigación-acción participativa.

◆ Profesor de Sociología en la Universidad de Valladolid y Coordinador del Máster en Investigación participativa para el desarrollo local, de la Universidad Complutense de Madrid, España.

invpar@cps.ucm.es

pmg@soc.uva.es

Que dos y dos sean necesariamente cuatro es una opinión que muchos compartimos. Pero si alguien sinceramente piensa otra cosa, que lo diga. Aquí no nos asombramos de nada. Ni siquiera hemos de exigirle la prueba de su aserto, porque ello equivaldría a obligarle a aceptar las normas de nuestro pensamiento, en las cuales habrían de fundarse los argumentos que nos convencieran. Pero estas normas y estos argumentos sólo pueden probar nuestra tesis; de ningún modo la suya.

Antonio Machado,
Juan de Mairena

Introducción

El 11 de septiembre de 2001 marcó un nuevo punto de inflexión, de muy hondo calado, en los contenidos y la forma de la dominación mundial: “El mundo se encuentra en vilo tras un ataque terrorista en cadena que ha alcanzado el corazón de la mayor potencia del mundo: su centro financiero de Nueva York (representado por las Torres Geme-

1. Una versión de este texto ha sido publicada en catalán en el libro colectivo *Ética, complejidad y formación de personas adultas en una sociedad planetaria*, Diálogos, Xàtiva, España.

las) y el núcleo de mando de sus ejércitos (el Pentágono)”, así comenzaba el editorial del diario *El País* (España) al día siguiente. Y añadía: “El acto de hiperterrorismo nos ha alcanzado a todos [...] La sensación es que este acto marca el inicio de un siglo XXI plagado de graves incertidumbres”. La consecuencia inmediata es el fin de la *globalización feliz*, de la década de los noventa, y de las formas de *dominio dulce* del capitalismo mundial (Fernández Durán, 2003); a partir de este momento el enemigo está en todas partes, porque la caída de la *amenaza comunista* ha devenido en una multiplicación de amenazas, emboscadas tras cualquier esquina: es el, según G. W. Bush, *eje del Mal*. El enemigo ya no está localizado ni la situación está bajo control, sino que es difuso, virtual, interno y externo...

Entre las inmediatas consecuencias bélicas de estos hechos, se producen las invasiones de Afganistán e Iraq, por parte de tropas de coaliciones internacionales (léase de Estados Unidos y Gran Bretaña, donde no es casual que estén los dos principales centros financieros del planeta); en ambas, España ha jugado un papel secundario, aunque no por ello menos importante. Pero hay elementos que están más allá de la nube de humo de las explosiones: conseguir que en la nueva fase del capitalismo financiero y con la creación de un nuevo escenario, en el que el dólar, como patrón de divisa universal y, por ende, garante de la estabilidad económica de Estados Unidos, no pierda su hegemonía: “[...] por encima de todo es una agresión integral contra su sistema económico, contra la democracia y la libertad de mercado. En definitiva, contra todos los que compartimos unos mismos principios democráticos que tanto costó conseguir en nuestro país”, continúa el mismo editorial de *El País*. Mientras, sin que sean los aviones guiados por los suicidas los que lo bombardeen, un tambaleante y menguante Estado del bienestar todavía tiene una vigencia apreciable, aunque con características bien distintas a las de décadas antes.

Hagamos un poco de memoria acerca de la creación de este pacto, que propicia y da nombre al *Estado del bienestar*.

Amanece el bienestar y la ciudadanía social

El final de la II Guerra Mundial es también el momento que las potencias vencedoras se marcan para la creación de un nuevo escenario económico y de equilibrio de fuerzas; los dos bloques militares en que se divide el planeta marcan también dos formas de regulación económica. El bloque occidental, liderado por Estados Unidos, configura un modelo basado en la producción de las industrias nacionales compitiendo, cooperando, pugnando, en un escenario de comercio internacional regulado por los Estados nacionales. Dentro de estos Estados, cuyas economías ocupan lugares centrales, se va abriendo paso la negociación de un pacto necesario en este nuevo modo de regulación económica; se va conformando un nuevo concepto de ciudadanía. Junto al reconocimiento de los derechos civiles (libertades individuales propias del liberalismo) y a los que se añaden los derechos políticos (participación política individual —derecho al voto— e indirecta) ahora aparecen los derechos sociales: “[...] ciudadanía social, fundamentada en los derechos de bienestar, materializados en la provisión o facilitación estatal de una larga serie de bienes y de servicios públicos considerados, dentro del consenso democrático, como responsabilidad de las naciones [...]” (Alonso, 1999).

Sin embargo, para que una gran cantidad de la población de los países occidentales acceda a estos derechos sociales, a estos elementos de protección social, que erradiquen de una vez la tenebrosa imagen del capitalismo manchesteriano del XIX, han de darse unas condiciones de incremento de la productividad y de la tasa de beneficio en la producción, de tal cuantía que permita esa *derrama* en beneficios sociales.

El pacto del que es producto el Estado del bienestar se asienta, fundamentalmente, en tres elementos: la activación de la economía por el lado de la demanda, la activación de la economía mediante la inversión estatal y la paz social que permita el *libre juego* de las fuerzas del mercado.

La primera de las condiciones, el incremento de la demanda, supone posibilitar el acceso al consumo a la mayor cantidad posible de población, la creación de una norma de consumo de masas. La masificación (uniformización) es un criterio que se hace patente en este modelo: grandes masas de productores, en grandes centros fabriles, que producen grandes series de productos (estandarizados y mediante procesos *tayloristas* de estandarización) para ser consumidas, a su vez, por grandes masas de población. Las concentraciones urbanas en torno a los centros industriales atraen a una población rural que ve en la ciudad la imagen del progreso y el bienestar que deseaba. (La España de los años sesenta y setenta es un fiel reflejo de estos procesos.) Al mismo tiempo, y como condición que dé confianza a los consumidores, se hace necesaria una norma salarial, la seguridad de unos ingresos estables que posibiliten la sensación de euforia consumista, de consumo compulsivo, en los individuos y las familias, las cuales ya van asimilando (de eso se encarga la incisiva publicidad) la necesidad de conseguir unos bienes *elementales* para obtener la *normalidad*, es decir, para integrarse en la norma. La norma, en este caso, es la asimilación a la clase media en, más o menos, rápida expansión (Alonso, 1999: 100). Este modo de regulación se conoce como fordismo.²

2. Se acaba de realizar en España una campaña publicitaria de la marca de automóviles Ford que emplea una frase de su fundador. Dice así: "El verdadero progreso es el que pone el desarrollo tecnológico al alcance de todos" (lo que no dice es que "todos" tienen que pagar por el progreso). También es conocida la máxima fordiana de "construir un automóvil que puedan comprar los obreros de mis fábricas". Esto muestra cuál es la lógica del momento.

Pero hace falta otro tipo de seguridades, tanto para el consumo de los individuos y las familias como para el funcionamiento de la economía. Se necesita amortiguar los ciclos de crisis a los que se ve sometida la economía y la intervención estatal puede desempeñar este papel: las teorías de J. M. Keynes así lo manifestaban. El desarrollo del *keynesianismo* supone la intervención pública en la regulación de la economía, contraviniendo los más elementales principios del liberalismo clásico, pero sirviendo, de manera muy eficaz, a los mismos fines que éste. Pero no es sólo con la inversión en infraestructuras que posibiliten y faciliten la producción y circulación económica como actúa el Estado keynesiano, sino propiciando la reproducción de la fuerza de trabajo y facilitando, de distintas maneras, *salarios indirectos* que mantengan la demanda de bienes de consumo por parte de los consumidores. Dichos salarios indirectos están en el ámbito de las políticas públicas que dan la necesaria seguridad a los individuos y las familias para mantener un estilo de vida consumista: la seguridad ante las contingencias de fallecimiento, enfermedad o accidente de alguno de los miembros productivos de la familia, ante el despido, el acceso a una sanidad y educación públicas más o menos gratuitas, a la vivienda,... en fin, a aquellos elementos que posibilitaban que no decayese el consumo privado para que el motor de la producción no tuviera que bajar de revoluciones, sino al contrario. Así, el Estado se convierte en elemento regulador y planificador en cierta medida de la economía, asignando una cierta redistribución de los beneficios obtenidos a condición de que no se distorsionase la norma social de consumo, pieza clave del modo de regulación social fordista-keynesiano. En el fondo, la tesis con que se está jugando es la de la necesidad de hacer frente a *los fallos del mercado* por parte de una instancia ajena al mismo.

Sin embargo, falta un tercer elemento que haga posible este estado de cosas: un pacto por medio del cual el con-

flicto entre los dos principales actores de la producción, los propietarios y los proletarios, se canalice, se negocie, se des-radicalice y, sobre todo, se puedan calcular sus costes económicos y sociales para reducir, tanto como sea posible, la incertidumbre que pueden provocar las catástrofes (tomando el concepto de la teoría del mismo nombre) que emanan de dicha relación conflictiva. El mantenimiento de este modo de regulación social, necesita la des-radicalización de las estrategias del movimiento obrero, que en buena medida ha salido reforzado de la segunda posguerra mundial, por el acceso al poder de partidos de izquierda en algunos países occidentales y de la presencia en el escenario mundial del bloque soviético. La contrapartida, por esta reducción en la conflictividad y la radicalidad, era la promesa de redistribución de una parte de beneficios entre amplias capas de la población, la cobertura social del Estado del bienestar y el pleno empleo. Este último elemento se hace viable en una fase expansiva del capitalismo, como a la que da lugar el escenario de posguerra y en algunos casos por *ajustes* en la fuerza de trabajo, como el peculiar caso español que supuso la *expulsión* a la emigración de un millón de trabajadores.³

El desencadenamiento de este rápido proceso (en términos cronológicos y en los países centrales), que venía siendo propiciado desde algunas décadas anteriores, conlleva,

3. Lo que aquí se califica de *expulsión* de trabajadores hacia la emigración, para las leyes y los políticos de la dictadura franquista, en aquel momento, era un *derecho*. La Ley de Emigración de 1971 recoge, en su artículo 3º: "...el derecho a emigrar sin más limitaciones que las establecidas por las leyes". Por su parte, el ministro de Trabajo, Licinio de la Fuente, en un discurso ante el Consejo Económico y Sindical del Noroeste, en 1970, decía que: "La emigración es un derecho a elegir, una expresión de la libertad del hombre a fijar su residencia y a buscar el desarrollo de su personalidad, bien en su comunidad de origen, bien allí donde piense que puede encontrar más posibilidades para su desarrollo" (citado en Martín y Montañés, 2001: 154). En el contexto de este escrito no vamos a justificar por qué este *derecho* no se considera tal y por qué no entra entre los derechos que confieren una ciudadanía social.

por tanto, la puesta en marcha de políticas públicas que hagan efectivos los derechos sociales a que hemos hecho referencia anteriormente. Sin embargo, el eje sobre el que pivotan dichas políticas públicas y dichos derechos sociales, el hecho que construía la ciudadanía social, era la condición de trabajador: “El acceso a los diferentes dispositivos del ‘*Welfare State*’ (seguro de salud, de desempleo, pensiones...) se jerarquizó en función de la relación salarial. Pertener a esta relación era la condición sine qua non de ‘tener derecho a los derechos’ del Estado del bienestar” (Cocco, 2001: 75). Tenemos por lo tanto, que es la relación salarial el elemento central de inclusión social y el que da acceso a la ciudadanía.

Por el contrario, “la marginación y la pobreza” aparecían como el residuo, como el “mundo del no trabajo”, y, por ello, la reivindicación dejaba de entrar en el marco del movimiento obrero y era traspasada al Estado como ejemplo flagrante de los “fallos del mercado”; era justo el lugar para la intervención activa del Estado, para que éste se hiciera asistencial, para legitimarse en función de un bien común que estaba por encima de los intereses de clases, para decirlo de otra manera, que se estableciese el pacto entre clases (Alonso, 1999: 117).

La satisfacción de las necesidades de que dan cuenta estos derechos sociales es asumida por todo el entramado de atención social, de servicios sociales que, bajo criterios como eficacia, eficiencia, equidad, etc. *construyen* a su vez dichas necesidades y los procedimientos mediante los cuales van a atender a los sectores de población *objeto* de dichas políticas sociales.⁴ El bienestar es así construido y producido socialmente desde instancias administrativas.

Pero estos grupos sociales marginados, que son considerados *residuales* en los momentos álgidos de esta fase

4. Vid. Beltrán, 1986.

capitalista, tras la crisis económica de mediados de los años setenta, pasan a engrosarse cada vez más, según van sucediéndose las fases de *flexibilización* y *regulación* postfordista. La década de 1980 ve aparecer, junto a una pobreza más *tradicional* y de tipo patrimonial (no tener o tener pocos bienes), una nueva pobreza *funcional*, que afecta a sectores de clase obrera tradicional y de clases medias *no reconvertibles*: mujeres, jóvenes y adultos desempleados o subempleados, inmigrantes y, en fin, todos aquellos que van quedando excluidos del nuevo sistema,⁵ que van perdiendo o son arrojados del tren del desarrollo económico, que se va centrando en elementos asociados a la nueva revolución tecnológica de la información y la comunicación y que arrastra a los abismos de la reconversión a los sectores que habían sido motores de la anterior fase expansiva capitalista. Hemos pasado de una *sociedad industrial* a una *sociedad del riesgo* (Beck, 2002).

El pacto keynesiano se ha roto a pesar de los cambios en la producción asumidos por los trabajadores y el movimiento obrero, primero de manera negociada, pero poco a poco como una imposición que no da lugar siquiera a discusión. Fácil es ahora considerar que, si se pone en cuestión la centralidad de la relación salarial, se pone asimismo en cuestión el propio concepto de ciudadanía social para amplios sectores de la sociedad. En términos temporales, había sido relativamente rápida la implantación de un sistema de bienestar en los países centrales, pero no es menos rápida su reducción.

5. Los conceptos de *pobreza* y *exclusión* nos dan cuenta de situaciones con distintas características y no deben tomarse forzosamente como sinónimos ni como estadios de un mismo proceso. Para el caso español hay estudios que manifiestan cómo el papel que desempeña la familia y las redes de apoyo rompen, bajo determinadas condiciones, el puente entre la primera y la segunda (cf. Moreno, 2000; Gaviria, 1995).

Nos globalizan ¿qué queda del bienestar?

En el decenio de 1990 —década de la *globalización feliz*, como la denomina Ramón Fernández Durán (2003)— se acaba de asistir a la caída del muro de Berlín y la desaparición de la URSS, con lo que ya no queda más que uno de los dos *bloques*. También se anuncia *el fin de la historia* (Fukuyama) y las revolucionarias tecnologías de la información y la comunicación permiten una aceleración tal de la información que la *globalización financiera* desborda a la *globalización productiva*. La *imagen virtual* del planeta, que nos transmiten estas tecnologías, en manos de los poderosos grupos mediáticos mundiales, va construyendo una forma de *pensamiento único* que nos reduce el abanico de posibles alternativas a cero: hay un único modelo de mundo posible, un *monomundismo* (si se nos permite el término). En este modelo, el papel que ha de jugar el Estado es mínimo (*fragmentación* de las instancias de prestación de estos derechos), se reclama el *Estado cero* y la privatización del acceso a lo que, apenas dos décadas antes, fueron derechos sociales universales o casi universales. El pago por el acceso a prestaciones sociales se ha convertido en el modelo (*gestión privada de los riesgos*), lo que conlleva a una dualización de la ciudadanía (Alonso, 1999b; Elizalde, 2002; Moreno, 2000); entre una ciudadanía de primera y de segunda, fuerte o débil, ampliada o restringida, total o parcial, se llame como se llame, en el fondo subyace la diferenciación por poseer o no recursos económicos, entre quienes tiene derecho a prestaciones porque tienen poder adquisitivo y los que no tienen solvencia económica y por lo tanto no pueden obtener dichas prestaciones, que así pasan a la categoría de *sujetos frágiles*, excluidos o simplemente marginados. Esta asunción por el mercado de la capacidad para satisfacer la demanda (solvente) de necesidades de los ciudadanos

(solventes), supone a su vez un cambio en el enfoque de las políticas públicas de las dos últimas décadas.

Dichas políticas públicas se han transformado en la metonimia de lo que han sido hasta hace poco los derechos sociales, quedando como oferta de una *cartera de servicios* lo que, en el marco del pacto keynesiano, eran derechos de los ciudadanos. Esta *cartera de servicios*, para hacer frente a lo que se ha denominado *sobrecarga democrática*,⁶ es gestionada desde el Estado con dos criterios: el de *focalización* y *empresarialización* (Alonso, 1999: 89). Si hay una cantidad inabordable de demandas, la pretensión es centrarse en colectivos específicos, situaciones y colectivos de riesgo, etc., que hagan más eficaz la acción de las administraciones, “...línea ‘asistencialista’ que tiende a connotar de manera ‘neopietista’ a todo lo público y a sus intervenciones, incluyéndolas en una especie de nueva subsidiariedad de lo social: lo público es para los que no pueden alcanzar lo privado” (Alonso, 1999: 89). Por otra parte, las administraciones públicas se van despojando de la prestación directa de servicios y de la función de garante de los valores y libertades positivos que su desempeño suponía; la externalización y mercantilización de estas prestaciones hace que pasen a ser valoradas con criterios economicistas y de creación de riqueza. Es este proceso de externalización, al *tercer sector* se le encarga gestionar una parte de las prestaciones, apareciendo también actividades de *voluntariado social*, una especie de *buena gente en prácticas*, trabajo solidario individualizado y desideologizado que procura *hacer el bien sin mirar para quién ni para qué*.

6. El análisis neoliberal de las causas de la crisis fiscal y de legitimidad del Estado del bienestar, culpa de aquélla a la desmesurada creación de nuevas necesidades por parte de los ciudadanos y su repercusión sobre los recursos públicos, siempre limitados. Se habla de una *sobrecarga democrática* de demandas que imposibilita a las economías centrales competir ventajosamente en el mercado mundial (Moreno, 2000).

Nos cuentan una vida simplificada, pero vivimos una vida compleja

En el momento que vivimos, de un pretendido *fin de las ideologías* y en el que el *pensamiento único* y la lógica del mercado pretenden invadirlo todo, se hace cada vez más precisa una *ética de la resistencia*, ligada a una *ética de la vida* (Núñez, 2001), que pasa, en la acción, por la subversión de la realidad y la recuperación de la esperanza, de la utopía; si es viable pensar que *otro mundo es posible*, es que es factible construirlo, es que ya lo estamos construyendo: ¡Bienvenidos, *altermundistas*!

Porque subvertir y construir otra realidad no es sino comenzar a pensarla de manera distinta a como es (pese a que nos hagan creer que va a seguir siendo así). Pero esto no será posible si no contamos con un modo de pensamiento y de acción también distintos; pensar lo nuevo con elementos de pensamiento viejos es tan incongruente como construir nuevas realidades con los instrumentos de acción del mundo que queremos sustituir. Al inicio de uno de sus libros, Boaventura de Sousa Santos se pregunta: “En un mundo donde hay tanto para criticar, ¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica?”, e inicia la argumentación de su respuesta:

En el prefacio de la *Teodicea*, Leibnitz se refiere a la perplejidad que desde siempre ha causado el sofisma que los antiguos denominaban la “razón indolente” o la “razón perezosa”: si el futuro es necesario y lo que tiene que suceder sucede independientemente de lo que hacemos, es preferible no hacer nada, no cuidar de nada y gozar el placer del momento. Esta razón es indolente porque desiste de pensar ante la necesidad y el fatalismo (Sousa, 2000: 23-44).

Necesitados de esa teoría crítica, desde la *ética de la resistencia*, proponemos una toma de conciencia radical desde

las prácticas emancipadoras que rompen con el paradigma⁷ dominante, con ese modo geocéntrico y etnocéntrico de pensar (y construir) la realidad que nos circunda y que deja fuera de *la* racionalidad todo aquel pensamiento que no se adecue a sus principios. Se hace necesario desbordar la *inteligencia ciega* (Morin, 1998: 27) o *epistemología de la ceguera* (Sousa, 2003) y esto supone incorporar al paradigma emergente el pensamiento complejo.

Sintéticamente, podemos decir que el *paradigma dominante* (Sousa, 2003: 65) o *de simplificación* (Morin, 1998: 29-31) se basa en el principio de *disyunción* (separación cartesiana entre el sujeto pensante y la *cosa* pensada y, como consecuencia, entre las disciplinas que se encargan de indagar sobre las *cosas* —ciencias— y las que se encargan del pensamiento —filosofía—), el principio de *reducción* (reducción de lo complejo a lo simple, a lo mecánico, buscando leyes generales que expliquen dicho funcionamiento *mecánico* de las cosas, con lo cual queda fuera de la explicación todo lo que distorsione, el *ruido*) y el principio de *abstracción* (que constriñe la realidad a sus dimensiones medibles y calculables, para así poder dar cuenta de *las cosas* mediante la demostración científica); estos tres principios dejan fuera la posibilidad de conjunción de lo uno y lo múltiple, del todo y la parte, y razonan desde la descontextualización de los fenómenos, desde el aislamiento de la *cosa* de su medio.

Desde la revolución científica del siglo XVI hasta hoy en día, estos postulados se van imponiendo, manteniéndose todavía vigentes en nuestra estructura de pensamiento. Sin embargo, las demostraciones de dónde están sus límites son cada vez más abundantes, desde los más variados enfoques: la teoría de la relatividad (Einstein) cuestiona la

7. “[los paradigmas] principios ‘supralógicos’ de organización del pensamiento, principios ocultos que gobiernan nuestra visión de las cosas y del mundo sin que tengamos conciencia de ello” (Morin, 1998: 28).

mecánica clásica newtoniana; la mecánica cuántica pone en cuestión la separación entre el sujeto observador y el objeto observado, la inalterabilidad de lo observado por el observador (indeterminación: Heisenberg y Bohr); el teorema de Gödel (de la incompletitud) pone en cuestión el medio matemático por el que se realiza la formalización de las teorías... En otros campos, como el de la química y la microfísica, se demuestra el funcionamiento no *mecánico* y no siempre previsible de los sistemas abiertos (teoría de las estructuras disipativas de Prigogine) y que aproxima estos conceptos al de *auto-organización* en las ciencias sociales, la *autopoiesis*, en términos de Maturana y Varela (teoría de Santiago... de Chile). Este último concepto, el de auto-organización tiene, para sus investigadores, una íntima relación con la cognición, que es considerada como proceso y con una íntima relación con los demás procesos vitales en su conjunto:

La cognición está íntimamente relacionada con la autopoiesis o proceso de autogénesis de las redes vivas. La característica definitoria de todo sistema autopoiesis consiste en que experimenta cambios estructurales continuos, al mismo tiempo que conserva su patrón organizativo en red. [...] Puesto que el organismo vivo responde a las influencias del medio con cambios estructurales, éstos alterarán el comportamiento futuro de aquél. En otras palabras, un sistema estructuralmente acoplado es *un sistema que aprende* (Capra, 2003: 62-63).⁸

Es decir que la interacción con el medio y los consecuentes cambios estructurales en el ser vivo producen la *estrategia* de comportamiento que va adaptando, producen su *código* de comportamiento y, lo que nos parece más importante, *el organismo vivo* (¿y el social?) *aprende*. Tiene, pues, razón Boaventura de Sousa cuando se muestra interesado por

8. El subrayado es nuestro.

el desperdicio que hace la ciencia de la experiencia común (*epistemicidios de saberes alternativos*, los llama), mediante la *producción de ausencias* que supone despreciar todas aquellas prácticas (y a todos aquellos seres) que no se ajustan al paradigma dominante y que, por lo tanto, son consideradas, atrasadas, propias del saber vulgar y no científicas, con la consiguiente desaparición de saberes y actores.

Pero, ¿qué relación tienen todos estos cambios con el campo de las ciencias sociales? Se ha argumentado, desde la teoría de las revoluciones científicas (Thomas Kuhn), que las ciencias sociales están sujetas a una profunda subjetividad, que los hechos sociales no pueden ser *tomados como cosas*, según proponía Durkheim, es decir, que no pueden ser objetivados y medidos como los elementos físicos; se cuestiona por tanto el positivismo. La teoría de Santiago nos pone sobre la pista de la posibilidad de considerar a los sistemas sociales como sistemas autopoiesicos. Algunos investigadores, como Niklas Luhmann, afirman que es el tráfico de comunicaciones lo que da cuenta del funcionamiento autopoiesico de los sistemas sociales; los significados compartidos, que se producen mediante las interacciones sociales, suponen también la creación de valores, normas y comportamientos comunes, de estructuras sociales, en suma. Por lo tanto, la puesta en marcha, la realización de experiencias que modifiquen el sistema dominante de valores, y el tráfico de las informaciones que den cuenta de ellas, están colaborando a la creación de otros sistemas compartidos de normas, de valores, de estructuras.

Sin embargo, no hemos de perder de vista el mecanismo mediante el cual se produce el tránsito de información: la percepción de nuestro medio la realizamos a través de nuestro sistema sensorial y la integramos en nuestro sistema cognitivo mediante la elaboración, abstracta, de elementos de pensamiento, de constructos. Dicho con un ejemplo y de manera más sencilla: en el *mundo exterior* no

existe lo que nosotros llamamos *colores*; esta metáfora de la realidad no es sino el procesamiento que hace nuestro cerebro ante la percepción de las diferentes longitudes de onda de la luz que, al reflejarse sobre los cuerpos, es percibida por nuestra retina. Pero este procesamiento se hace *culturalmente*, no olvidemos que los colores no significan lo mismo para todas las culturas y que sus significados son culturales. Y el proceso de abstracción de conceptos, de metaforización de la realidad (los colores son distintas metáforas para las distintas culturas), es lo que nos sirve, sobre todo mediante el lenguaje, para poder establecer las comunicaciones en nuestras redes sociales. Por lo tanto, el análisis de los discursos sociales es un buen instrumento para conocer cuáles son las distintas interpretaciones, que se dan en los distintos espacios de las redes, acerca de los hechos sociales.

Esperanzas que no equivalen a esperas. De la utopía y la ética

¿Para qué sirve la utopía?

... Yo también / me lo pregunto siempre. / Porque ella / está en el horizonte / Y si yo camino dos pasos / ella se aleja / dos pasos. / Y si yo me acerco / diez pasos / ella se coloca / diez pasos más allá / ¿Para qué sirve la utopía? / Para eso sirve / para caminar.

Eduardo Galeano

Pero, en esta ruptura de las condiciones del bienestar y más allá de la interpretación de los discursos que hablan de las actitudes ante este hecho, lo que nos interesa son las prácticas, los mecanismos, los procesos reflexivos de auto-aprendizaje y auto-organización que provoquen la transformación de dicha realidad social. Lo que nos preocupa y nos ocupa es cómo provocar procesos que apunten hacia modelos más sustentables de mejor-vivir:

El objetivo del “bienestar” se matiza por el “mejor-vivir” porque, aunque los dos conceptos son polisémicos, el de bienestar parece hacer referencia a un “estar”, más pasivo que el de “vivir”, y a un “bien”, más absoluto que un “mejor”, siempre relativo. Desconfiamos de que podamos saber cuál es el “bien” ante una pluralidad de situaciones siempre mejorables, y desconfiamos de que se pueda “estar” instalados en esa situación, cuando los procesos vitales siempre están abriendo nuevos retos y potencialidades (Villasante, 1998-1: 15).

En este deseo de un mejor-vivir ya se han incluido de manera implícita (y si no, lo hacemos ahora), términos tan amplios, ambiguos y, en los últimos tiempos, tan vilipendiados, como los de ética y utopía. Hagamos algunas precisiones al respecto para precisar hacia dónde y cómo orientamos nuestras propuestas.

La utopía⁹ forma parte de un pensamiento que está muy desprestigiado desde el paradigma dominante, puesto que todo pensamiento sobre el futuro, salvo que se rija por leyes deterministas o probabilísticas ciertas, es mera especulación, no es pensable desde las ciencias ni es manipulable o asegurable mediante la técnica. Sin embargo, como afirmó Mumford: “Ningún lugar’ puede ser un país imaginario, pero las noticias de ‘ningún lugar’ son noticias reales” (citado en Sousa, 2003: 379). Más arriba decía que si podemos pensar *otro mundo posible*, es porque estamos ya construyéndolo; el pensamiento es un diálogo con uno mismo y mediante el uso del lenguaje estamos construyendo nuevas realidades, desde el momento en que nombrando *algo* estamos dándole entidad a ese *algo*, lo construimos, no sólo lo representamos.¹⁰ En palabras de Eduardo Galeano, al

9. Como sabemos, su raíz viene del griego *topos* que significa lugar y la partícula negativa *u*: *lo que no está en ningún sitio*. Aunque también sabemos que muchas situaciones o hechos utópicos, *en ningún lugar*, con el esfuerzo de la gente han llegado a materializarse, se han hecho realidades aquí y ahora.

10. Sugiero que se lea o relea la primera página de *Cien años de soledad*, en la que Gabo escribe que Macondo era apenas una aldea y “el mundo era tan reciente, que

menos la utopía sirve para eso, para caminar, para movernos, para actuar y cambiar lo que hay y que nos hace daño. También escribió Galeano que “somos lo que somos y a la vez somos lo que hacemos para cambiar lo que somos”, o lo que viene a ser lo mismo, “somos andando” (Paulo Freire). La rebeldía ante la realidad presente que no nos gusta, que no estamos dispuestos a aceptar, ha de servirnos de estímulo para soñar y pensar otro futuro mejor; esto es un pensamiento utópico.

Desmontar las bases del pensamiento único, superficial y simplista de la realidad *que es*, es el primer paso para desvelar la complejidad que subyace y que, desde el paradigma dominante, queda velada al ignorar lo complejo y al silenciar lo proscrito.¹¹

Si la utopía tiene *mala prensa*, no le van a la zaga la ética y la moral. No es nada extraño que al concepto de ética se le relacione con inflexibilidad, con rigorismo que no atiende a razones, con la métrica que se aplica sin lugar a error sobre el bien y el mal, como conceptos absolutos. Sin embargo, nuestro concepto de la ética no tiene que ver con estos prejuicios, porque no es inmovilista ni es una ciencia exacta y universal. En otro lugar hemos escrito que “enten-

muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo”. Aunque *la cosa* existiera, si no podemos hablar de ella (como escribió Wittgenstein), sólo podemos guardar silencio... o señalar con el dedo.

11. Me viene a la memoria la consigna que le dieron a un buen amigo mío cuando hizo su primera guardia en el ejército; estaba en el cuerpo de Regulares, en el norte de África: “si algún moro trata de pasar por aquí, disparad, que no están contados”. Años más tarde he vuelto a pensar en que lo que no se puede *contar* no existe. Las relaciones de bajas en las invasiones de Afganistán o Iraq son bien distintas, ya se trate de bajas *aliadas* o *nativas*; en el caso de estas últimas no hay números o son números aproximados, no tienen rostro, ni mucho menos nombre. A la muerte biológica se añade, mucho antes, la muerte social. Otro caso de construcción de silencios y ausencias. En los primeros momentos de la expansión del sida, los seropositivos *morían* socialmente desde el momento en que su diagnóstico se conocía en su círculo de allegados; la muerte social también llegaba antes que la biológica. De lo que no se habla tampoco existe. “Existir, humanamente, es ‘pronunciar’ el mundo, es transformarlo”, dice Paulo Freire (2000: 104).

demos la ética como razonamiento coherente que guía la conducta humana, la que nos dice lo que está bien o mal, en el sentido de si se ajusta o no a las concepciones valorativas de los procesos humanos” (Martín et al., 2002: 17). A partir de este párrafo podemos sacar algunos elementos: la ética es una forma de razonar, una guía de la acción, un proceso de búsqueda de la coherencia, donde los conceptos de bien y mal están puestos en relación con la realidad concreta que nos toca vivir y, de ninguna manera, con proclamaciones inflexibles. Este proceso dialéctico y contextualizado, personal y universal al tiempo, de permanente búsqueda de la coherencia, se pone en práctica mediante elementos concretos que nos aporta la moral. Luego, entendemos la ética y la moral como las dos caras, reflexiva y activa, de la misma moneda.

Sin embargo, hoy en día se habla de la ética del mercado, la ética neoliberal, la ética... Estas actitudes éticas no son a las que nos referimos cuando estamos inmersos en sistemas injustos de relaciones que no nos gratifican, o vemos formas de gobierno que causan sufrimiento a mucha gente o comprobamos que las normas del mercado no encajan en un comportamiento ético. La ética a la que nos referimos no puede ir desvinculada de la utopía, de esa realidad que pensamos y tratamos de construir en un mundo mejor.

Ante un bienestar incierto, conversemos sobre el mejor-vivir

Para transitar por este cambio de paradigma, por esta construcción de utopías por la que nos guiamos con una actitud ética, en permanente diálogo con nuestra realidad cotidiana y la realidad global, se nos hace necesaria una metodología, una manera de transitar en términos operativos. Y en ello, desde la humildad de nuestras limitaciones, nos hallamos empeñados al igual que otros muchos. Desde

la tarea de armar y ensayar una metodología sobre las bases de la IAP-PAI (Investigación-Acción Participativa para una Planificación Autogestiva Integral), en la que nos hallamos inmersos, vemos que hay otros con los que compartimos lenguajes (aunque llamemos a las cosas de distinta manera) y prácticas; nuestra estrategia tiene mucho en común. Cuando nos referimos a la Educación Popular, reconocemos haber bebido en las mismas fuentes, en los textos y las prácticas de Paulo Freire. Cuando Carlos Núñez o la red *Alforja* hablan de la *Concepción Metodológica Dialéctica*¹² encontramos numerosas complicidades y puntos de vista comunes. Cuando reflexionamos sobre cómo hacer Planificación Estratégica Situacional, a partir de los textos de Carlos Matus,¹³ compartimos numerosos enfoques: desde la crítica a la Planificación Operativa o Normativa a cómo hacer procesos de planificación participativa. Cuando pensamos en el planteamiento de la *Sistematización de Experiencias*,¹⁴ que nos llega de la mano de Óscar Jara, para ir más allá de la evaluación de programas y aprender de los procesos en los que nos hallamos empeñados; cuando compartimos las técnicas del DRP (Diagnóstico Rural Participativo), de los Planes Comunitarios... y otros muchos. También recordamos lo que plantea Boaventura de Sousa Santos acerca de cómo, desde la concepción del paradigma dominante, se produce un desperdicio de las experiencias y las prácticas de la gente, de la *producción de las ausencias y los silencios* y de la necesidad de una teoría crítica que integre una *teoría de la traducción*, que haga comprensible a una cultura el conocimiento que sale de las prácticas de otra cultura. Desde el enfoque de Antonio Elizalde y de Manfred Max-Neef, ponemos en cuestión la construcción de las necesidades

12. Vid. Núñez, 2001; y Núñez, 1996.

13. Vid. Matus, 1995a; Matus, 1995b; Matus y Zambrano, 1998.

14. Vid. Jara, 1998.

humanas desde el mercado o desde el Estado y afrontamos la construcción de *satisfactores sinérgicos*.

En la labor de armar una metodología que —incorporando esta nueva forma de pensar la realidad que hay— nos ayude a construir *realidades utópicas*, vamos trabajando, como decíamos en el anterior párrafo, con algunos de los elementos de la Investigación-Acción Participativa, a los que vamos añadiendo, en la medida que los comprobamos, otros de metodologías afines. El proceso metodológico lo hemos ido desarrollando en otras publicaciones,¹⁵ por lo que aquí vamos a ir cruzando en dicho proceso otros elementos de los que han ido apareciendo en este escrito. Para ello podíamos tomar la metáfora de *la vida como un cruce y sucesión de conversaciones*.¹⁶ Esta propuesta es una primera estrategia epistemológica: al igual que el investigador construye el espacio de investigación, conforma la realidad, construyámosla nosotros como conversaciones. Desde la perspectiva compleja, lo observado depende del punto de vista del observador que así lo construye (relatividad).¹⁷

15. Vid. Villasante et al., 2000; Villasante et al., 2001; y Villasante et al., 2002.

16. Por ejemplo, en el concepto de *la dialógica* freiriana (Freire, 2000) y de la *fiesta* de Burke (citado en Fried et al., 1994: 274). En Freire se plantea el proceso educativo como diálogo, mediante la palabra, desentrañando sus contenidos de acción y reflexión, como producto de la praxis. Kenneth Burke asemeja la vida a un diálogo múltiple (como una fiesta), al que nosotros llegamos cuando ya está en marcha, del que nos vamos enterando paulatinamente, en el cual intervenimos y nos implicamos en la medida de nuestras apetencias e intereses, y de cuyo espacio nos marchamos, aunque continúe sin nuestra presencia.

17. Dice Jesús Ibáñez, refiriéndose a la teoría de la comunicación, que ésta puede ser arborescente, radicular o rizomática; en la primera los caminos están trazados, se sabe lo que se puede y no puede hablar, quién hace las preguntas y quién las ha de responder (un interrogatorio policial, una encuesta). En la radicular los caminos no están expresamente trazados y quien manda hablar está ausente (como el padre en la tradición, la autoridad en el trabajo, el entrevistador en el grupo de discusión). En la rizomática los caminos no están trazados ni los contenidos o dirigentes establecidos; la red es la que actúa en intercomunicación y construye sus propios elementos, aprende y se auto-organiza dialécticamente (como en una fiesta o en una tertulia). El investigador puede construir el medio por investigar con una estrategia tópica (espacio cerrado) o con una estrategia utópica (espacio abierto), “para llevar las redes a una forma rizomática” (Ibáñez, 1985: 230).

En el momento de arranque de un proceso conversacional (llamémoslo así, en vez de investigación, proceso participativo, inicio de la planificación, etc.), hay una serie de interlocutores que nos proponemos dialogar acerca de un tema que nos preocupa; como asesores y para compartir charla se puede buscar a técnicos en estas materias, a unos metodólogos. Los promotores de esta conversación, en el inicio de la misma, también nos hacemos un planteamiento epistemológico, desde el cual vamos a hablar: si pretendemos crear una conversación transformadora de la realidad, habremos de considerar a otros posibles hablantes como iguales y no como meros *escuchantes* de nuestras polémicas. Este principio epistemológico está en la lógica de la relación sujeto-sujeto: no podemos hablar con *objetos* y menos cuando dichos *objetos* son personas, son elementos reflexivos que forman parte (como los conversadores iniciales) de un sistema a su vez reflexivo, como es la sociedad. La reflexividad en la conversación es hacernos a la vez actores y receptores de nuestras acciones, en un bucle que revierte sobre nosotros; somos a la vez actor-agente y actor-paciente, pero sin dejar de ser actor. La reflexividad, en relación dialéctica con la acción, se sintetiza en la praxis.

Bajo esta premisa se busca incorporar a otros interlocutores, quienes seguramente sostendrán puntos de vista dispares, porque este *nosotros inicial* (coherente, organizado, cohesionado) de los promotores, no posee *la verdad*, sino unas pocas verdades. Como esta primera conversación suele ser monótona y redundante (todos estamos de acuerdo, compartimos el *credo básico*, ya hemos hablado en otras ocasiones), se hace manifiesta la necesidad de pluralidad de puntos de vista, la incorporación de otras subjetividades a la conversación, no con la pretensión de hacer un *magno consenso*, sino con la de incorporar la mirada compleja desde el diálogo intersubjetivo y diverso; ya iremos viendo en el proceso lo que somos capaces de consensuar.

Abrir la conversación a otras lógicas y a otros interlocutores es correr riesgos, como por ejemplo el de la participación, el de la multiculturalidad, el de la creatividad, el de tejer redes que están por hilvanar, el de soñar y pensar una realidad deseable... Hay también otros riesgos, pero éstos nos los suelen recordar quienes están en la lógica hegemónica.

Desde esta conversación inicial, los conversadores nos proponemos reflexionar colectivamente sobre la realidad que nos preocupa, con lo cual ya estamos reflexionando sobre cómo construir una verdad más completa, de manera colectiva y dialogada. Para ello habremos de valernos de técnicas con las que estimular otras conversaciones y con las que dar a conocer nuestras pretensiones (medios de comunicación, de difusión, encuentros participativos, escenificaciones, fiestas...). También viene bien el saber en qué redes de conversaciones se mueve otra gente, para saber cómo, con qué excusa, podemos proponerles una conversación en común. No está de más, por tanto, hacer un *mapeo*¹⁸ de las otras tertulias del entorno, siempre en la medida de nuestro conocimiento.

Aquí la lógica del análisis de redes nos puede ser útil, sin perder de vista que todo *mapa social* que tracemos va a ser parcial y estático. El concepto de red social es una metáfora, es una construcción que hacemos para intentar comprender la realidad social y, dependiendo de quién la construya e interprete, así será el *mapa* elaborado. Pero esto no ha de ser un inconveniente inmovilizador, es uno más a tener en cuenta. Además, las redes no están ahí, quietas, esperando a ser visualizadas; las redes tienen formas y actividades cambiantes. Dependiendo de qué propuestas son las que van circulando por ellas, de qué vínculos se establecen, se transforman, se construyen o se rompen. Vistos así,

18. Vid. Martín, 1999.

los mapas sociales nos pueden servir no sólo para tener una visión de los otros grupos conversadores que se dan a nuestro alrededor, sino de qué están hablando, cuáles son sus criterios y contenidos, entre quiénes... Esta es una perspectiva que tener en cuenta a lo largo de todo el proceso dialógico. Ir metiéndonos en otras conversaciones también nos da una idea de las diversas opiniones de otros actores, de otros grupos, de sus preocupaciones (seguro que muchas de ellas son bien distintas de las nuestras), de las diferentes subjetividades acerca del tema que nos preocupa.

Con esta panoplia que vamos obteniendo de distintos puntos de vista, con este diagnóstico de la situación, podríamos proponernos hacer el papel de *espejo* de nuestro trozo de sociedad, podríamos *devolver* las diferentes imágenes que hemos recogido, las *grabaciones* de las conversaciones captadas, con sus genialidades y sus contradicciones, con las diferentes posiciones, similares, diferentes, incluso antagónicas; algunas de ellas serán herederas de las disputas históricas, de los antepasados, ancladas en el tiempo, como si se hubiesen convertido en tradiciones. También, en algún momento, entre unos grupos y otros vamos apreciando susurros y gestos en los que nos parece vislumbrar un deseo de comunicación de actores hasta entonces callados... ¿o es que se han estado comunicando con lenguajes cómplices, que no entendemos, cuyos códigos sólo ellos comprenden? Desde luego, lo que nos parece claro es que convocando a todos estos grupos a una charla conjunta podemos ir propiciando el que se amplíe y conjunte esta *sinfonía de voces*. Este papel de *espejo*, el hacer circular las distintas subjetividades nos permite hacer una reflexión sobre las primeras reflexiones, una reflexión de segundo grado, en la que somos actores-agentes (productores de la conversación) y actores-pacientes (receptores de nuestra propia mirada/escuchantes de nuestras propias palabras).

El *cierre* de la conversación ampliada, las conclusiones provisionales a las que se va llegando, permiten a los conversadores ir formándose nuevas ideas acerca de los temas, tanto de los propuestos como de otros que van saliendo al calor de la charla, y organizar nuevos foros de diálogo.¹⁹ La labor de *espejo*, la reintroducción en la conversación de los elementos problematizadores y paradójicos de las conversaciones, permite complejizarlas, sacarnos de los círculos trillados de los tópicos, elaborar nuevas palabras que construyen nuevas realidades (que traen noticias de “Ningún Sitio”, como escribía Mumford), que van armando utopías. Luego veremos cómo caminar hacia estas utopías.

Las conversaciones van negociando consensos, van cerrándose sobre ideas-fuerza, sobre líneas estratégicas y vemos cómo necesitamos dar un salto hacia otra dimensión que nos dé la certeza de que las palabras, los significantes que todos vamos empleando, tienen en realidad el sentido que cada uno cree que tiene. Y ese salto hacia otra dimensión se hace necesario porque hay que *hacer*, transformar, porque sólo así nos podremos asegurar de que lo que estamos escuchando de unos y otros es lo mismo que nosotros entendemos. Y al *hacer* comprobaremos el sentido y emprender una nueva reflexión (*re-flexión*, doblarnos de nuevo sobre nosotros mismos), sobre la praxis.

De conversación en conversación hemos llegado al momento de actuar, sin dejar la charla, y el *quehacer* (el *qué-hacer*) necesita de una planificación. Volvemos a recordar a todos aquellos con los que compartimos puntos de vista, técnicas innovadoras, estrategias comunes. Más que una planificación estratégica (normativa, operativa...), ahora

19. En algunos procesos participativos en los que hemos empleado la metodología IAP-PAI, hemos podido comprobar cómo las propuestas de hacer talleres, reuniones de devolución y discusión de la información, etc. con asociaciones, ha posibilitado la creación de nuevas redes de actuación entre dichas asociaciones. El propio proceso favorece nuevas *conversaciones*.

lo que necesitamos armar es una *estrategia planificada*. Si hemos ido construyendo un nuevo escenario de futuro, si lo hemos pensado y lo hemos dicho con palabras que no existían hasta entonces, lo que tenemos que armar es la estrategia que nos permita no sólo soñarlo, sino hacer que sea posible disfrutar ese futuro. Y para ello tenemos que dotarnos de elementos organizativos, de conocimientos, de recursos materiales, de elementos técnicos, de nuevas organizaciones de personas que sepan y nos ayuden a descubrir lo que nosotros sabemos.

Los instrumentos técnicos han de ser los apropiados, los pertinentes; no hay técnicas buenas y malas, las técnicas han de estar a nuestro servicio y somos nosotros los que seremos buenos o malos técnicos al manejarlas, y somos también nosotros (los técnicos) quienes debemos saber para qué queremos emplearlas y por qué éstas y no otras. Luego, al *planificar nuestra estrategia* puede que, entre otros elementos técnicos, necesitemos los de la planificación estratégica normativa. Y deberemos emplearlos, sin que por ello vayamos a ser más incoherentes, sin que estemos haciendo otro tipo de planificación que previamente hemos criticado.

Lo que sí hemos de tener muy en cuenta es que las nuevas acciones por desarrollar, nuestro plan ha de estar en la línea de nuestra ética, lo mismo que no ha de renunciar a nuestra utopía. Por esta razón, como un elemento previo a la acción, hemos de conversar sobre los *filtros de descarté* (Matus, 1995: 96), es decir, sobre aquellos criterios que nos alerten al respecto de las acciones que pueden chocar con nuestros principios ideológicos, socio-políticos, los cuales compartimos con quienes estamos en el círculo amplio de la conversación. Y nos han de servir para no romper con principios básicos, como el de que las acciones han de respetar la equidad y justicia, regidos ambos por la persecución de la coherencia, nuestra posición ética. Y por las mismas razones, no podemos romper las redes que con tanto esfuerzo

se van armando en estas conversaciones. Luego nuestras propuestas habrán de situarse en los mapas sociales, para prever cómo van a ampliar las redes o a desarticularlas y, según lo uno o lo otro, descartarlas o no. Lo lógico es que estos *filtros de descarte* se empleen de manera digital (aceptar/descartar). Otros filtros, que den cuenta de la urgencia, importancia, efectividad, etc., de las acciones, pueden emplearse de una manera analógica (más urgente/menos urgente; antes/después). Estos otros filtros nos darán cuenta de cómo ordenar las actuaciones, de cuál es la táctica por seguir, de acuerdo con nuestras pretensiones.

Pero también en la puesta en práctica de las acciones por desarrollar deben participar, en la medida de sus posibilidades, los propios actores que las han decidido, porque de esta manera pueden supervisar, monitorizar, su realización. No son pocos los planes participativos que, una vez tomadas las decisiones, se dejan en manos de los técnicos, de los gobiernos, de las organizaciones especializadas, etc. pasando así a estar fuera de la información y del control de la mayoría de los actores participantes en el proceso y la desmovilización es consecuencia de esta retirada del escenario de la intervención. El aprendizaje, la reflexividad de *tercer grado* (la observación acerca de las observaciones que hacen los sistemas observadores; la duda sobre las dudas manifestadas anteriormente, si se nos permiten los trabalenguas) nos ha de permitir saber qué sentido tienen las conversaciones en las que hemos intervenido, cuál es el contenido práctico de los términos que hemos venido empleando entre todos los conversadores, en ese lenguaje común que hemos venido inventando.

En estas acciones ha de quedar reflejada la complejidad de las conversaciones a múltiples bandas, la integralidad de los distintos intereses que representan los actores conversadores, la transversalidad de los contenidos para afrontar estratégicamente los problemas más sentidos. De lo con-

trario, si hacemos programas sectoriales, reproducimos la compartimentación de la realidad que el pensamiento simplista nos propone: dividir la realidad social en *problemas* de servicios sociales, de economía, de mujer, de urbanismo..., tantos como secciones, concejalías, consejerías o ministerios tiene la administración o la organización correspondiente. La realidad compleja ha de manifestarse en las múltiples dimensiones de los campos donde se trabaja; si la realidad social se construye socialmente, también ha de ser posible deconstruirla e integrar esas deconstrucciones/decodificaciones en nuestros planteamientos de acción.

De la misma manera que hemos dialogado en las redes, entre las redes, con la intención de conectar redes, los procesos participativos/conversacionales alumbran la posibilidad de construir nuevas redes, “la creación de redes translocales entre alternativas locales constituye una forma de globalización contra-hegemónica, la nueva cara del cosmopolitismo” (Sousa, 2003: 39).

Hemos visto cómo los sistemas abiertos (*estructuras disipativas*) que interactúan lejos de la situación de equilibrio encuentran el orden desde el caos y además *aprenden*. En algunas de las circunstancias que se nos dan en la vida, la situación de caos que provoca un acontecimiento inesperado pone de manifiesto los saberes de la comunidad. No hace mucho, en la localidad ecuatoriana de Paute, pudimos comprobar cómo al caos de una riada había sucedido un proceso de auto-organización de la población y la reconstrucción de sus casas, de sus caminos, de sus monumentos... y de sus redes de relaciones. Allí nos refirieron la frase de uno de los vecinos que da cuenta de lo que desde algunas prácticas y reflexiones tratamos de desentrañar y provocar: “aquí, el agua se lo llevó todo; sólo nos quedó el conocimiento”. Pero no podemos estar esperando a situaciones de un dolor extremo para comprobar los aprendizajes compartidos, los sistemas de auto-organización, sino que nuestra tarea ha

de estar siempre pendiente de cómo debemos actuar para estimular estas *comunidades de prácticas* estas *redes autogenéticas* (Capra, 2003). Las visiones compartidas del mundo y las maneras de hacerlo posible sin renunciar a las esperanzas más profundas. Por ahí nos encontramos. ☺

Fecha de recepción: 31 de octubre de 2004.

Fecha de aceptación: 12 de enero de 2005.

Bibliografía

- Alonso Benito, Luis Enrique, *Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*, Madrid, Trotta-Fundación 1º de Mayo, 1999a.
- , “Los derechos sociales en la reconstrucción posible del Estado del bienestar”, en *Documentación Social*, Madrid, Cáritas Española, 1999b, núm. 114, pp. 79-96.
- Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2002.
- Beltrán, Miguel, *La construcción administrativa de la realidad social*, Madrid, INAP, 1986.
- Capra, Fritjof, *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*, Barcelona, Anagrama, 2003.
- Cocco, Giuseppe, *Trabalho e cidadania. Produção e direitos na era da globalização*, São Paulo, Editora Cortez, 2001 (2ª edición).
- Elizalde, Antonio, Manfred Max-Neef et al., *Sociedad civil, cultura democrática e inclusión social*, Xàtiva, Diálogos-L’Ullal Edicions, 2002.
- Fernández Durán, Ramón, *Capitalismo (financiero) global y guerra permanente*, Barcelona, Virus Editorial, 2003.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2000 (15ª edición, la primera edición es de 1970).
- Fried Schnitman, Dora et al., *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Barcelona, Paidós, 1994.

- Gaviria, Mario, Manuel Aguilar y Miguel Laparra, "Exclusión social y políticas de integración en la Comunidad de Madrid", en *Economía y Sociedad, Revista de Estudios Regionales de la Comunidad de Madrid*, 1995, núm. 12, pp. 217-232.
- Ibáñez, Jesús, *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1985.
- Jara H., Óscar, *Para sistematizar experiencias. Una propuesta teórica y práctica*, San José de Costa Rica, CEP-Alforja, 1998 (3ª edición).
- Machado, Antonio, *Juan de Mairena*, Madrid, Espasa Calpe (col. Austral), 1984 (4ª edición).
- Martín Gutiérrez, Pedro, "El sociograma como instrumento que desvela la complejidad", en *Empiria*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999, núm. 2, pp. 129-151.
- y Manuel Montañés Serrano, "Los cambios en la estructura social y política de España: el papel de los movimientos sociales y su relación con el poder", en *El siglo XX a debat: Jornades l'Hospitalet 75 anys de ciutat*, Hospitalet de Llobregat, Centre d'Estudis de l'Hospitalet, 2001, pp. 145-168.
- Martín Gutiérrez, Pedro, M^a Dolores Hernández y Tomás R. Villasante, "Estilos y coherencias en las metodologías creativas", en *Metodologías y presupuestos participativos. Construyendo ciudadanía / 3*, Madrid, IEPALA-CIMAS, 2002, pp. 17-42.
- Matus, Carlos, *PES. Guía de análisis teórico*, Caracas, Fundación Altadir, 1995a.
- , *El chimpancé, Machiavello y Gandhi. Estrategias políticas*, Caracas, Fundación Altadir, 1995b.
- y Adalberto Zambrano, *MAPP*, Maracaibo, Fundación Altadir, 1998.
- Moreno, Luis, *Ciudadanos precarios. La última red de protección social*, Madrid, Ariel, 2000.

Bibliografía

Bibliografía

- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Núñez Hurtado, Carlos, *La revolución ética*, Xátiva, Diálogos-L'Ullal Edicions, 2001.
- , *Educación para transformar... Transformar para educar*, Buenos Aires, Editorial Lumen-Humanitas, 1996.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclèe de Brouwer, 2003.
- Villasante, Tomás R., *Cuatro redes para mejor vivir*, Buenos Aires, Lumen-Humanitas, 1998, vols. I y II.
- Villasante, Tomás R., Manuel Montañés y Joel Martí (coords.), *La investigación social participativa. Construyendo ciudadanía / 1*, Barcelona, El Viejo Topo, 2000.
- Villasante, Tomás R., Manuel Montañés y Pedro Martín, (coords.), *Prácticas locales de creatividad social. Construyendo ciudadanía / 2*, Barcelona, El Viejo Topo, 2001.
- Villasante, Tomás R. y F. Javier Garrido García, (coord.), *Metodologías y presupuestos participativos. Construyendo ciudadanía / 3*, Madrid, IEPALA-CIMAS, 2002.