



6

El futuro que estamos construyendo

COORDINADORES

Maite Montagut Antolí
Imanol Zubero Beaskoetxea

AUTORES Y COLABORADORES

Amaia González Llama
Yayo Herrero López
Amaia Izaola Argüeso
Maite Montagut Antolí
Joaquim Sempere i Carreras
Imanol Zubero Beaskoetxea

Contenido

| | |
|---|-----|
| 6.1. Cómo es nuestro mundo comenzando el siglo XXI | 563 |
| 6.2. Aproximando el foco a la realidad española | 577 |
| 6.3. Recursos para la construcción de una sociedad alternativa | 601 |
| 6.4. Bibliografía | 640 |

Capítulo 6

El futuro que estamos construyendo

«No deberíamos desesperar, porque la gracia no es algo ajeno a la humanidad; tampoco deberíamos dar nada por sentado, porque no se trata de un proceso orgánico espontáneo como el florecimiento de una rosa» (Eagleton, 2016: 194).

«La esperanza se sitúa en la premisa de que no sabemos qué va a suceder y de que en la vastedad de la incertidumbre hay espacio para actuar. Al reconocer la incertidumbre, estamos reconociendo la capacidad de influir en los resultados (nosotros solos o junto a varias decenas o a varios millones de personas). La esperanza es abrazar lo desconocido y lo incognoscible, una alternativa a la certeza tanto de los optimistas como de los pesimistas. Los optimistas piensan que todo estará bien sin nuestra participación. Los pesimistas adoptan la postura contraria; ambos justifican su no participación. Es la convicción de que lo que hacemos importa incluso independientemente de cómo y cuándo podría importar, o cómo podría afectar y a quién, que no son cosas que podamos conocer de antemano» (Rebecca Solnit, 2017: 10-11).

6.1. Cómo es nuestro mundo comenzando el siglo XXI

6.1.1. De la sociedad del riesgo a la sociedad del miedo

Cuando Beck publicó en 1986 su aclamado libro *La sociedad del riesgo* no podía imaginar que estaba inaugurando todo un género en la ciencia social: la literatura sociológica de catástrofes. Como es de sobra sabido, Beck argumenta que la sociedad

contemporánea está marcada por una transición hacia una sociedad del riesgo, donde los peligros ya no son eventos aislados, sino condiciones estructurales de la modernidad avanzada. En este contexto, la «catástrofe» no es solo un desastre puntual, sino un fenómeno latente, un estado de permanente incertidumbre que se configura a través de la interacción entre ciencia, política y medios de comunicación. En la sociedad del riesgo, las catástrofes no son meramente accidentes, sino consecuencias inherentes al

desarrollo tecnológico y económico: la industrialización, el avance de la ciencia y la globalización han producido riesgos que, aunque puedan parecer imprevistos, en realidad son el resultado de decisiones políticas y económicas. Desastres ecológicos, crisis financieras y pandemias son ejemplos de este tipo de catástrofes fabricadas por la modernidad. Recordemos la apertura del libro:

«En verdad, el siglo XX no ha sido pobre en catástrofes históricas: dos guerras mundiales, Auschwitz, Nagasaki, luego Harrisburg y Bhopal, ahora Chemóbil. Esto obliga a ser prudente en la elección de las palabras y agudiza la mirada para las peculiaridades históricas. Hasta ahora, todo el sufrimiento, toda la miseria, toda la violencia que unos seres humanos causaban a otros se resumía bajo la categoría de los "otros": los judíos, los negros, las mujeres, los refugiados políticos, los disidentes, los comunistas, etc. Había, por una parte, vallas, campamentos, barrios, bloques militares y, por otra parte, las cuatro paredes propias; fronteras reales y simbólicas tras las cuales podían retirarse quienes en apariencia no estaban afectados. Todo esto ya no existe desde Chemóbil. Ha llegado el *final de los otros*, el final de todas nuestras posibilidades de distanciamiento, tan sofisticadas; un final que se ha vuelto palpable con la contaminación atómica. *Se puede dejar fuera la miseria, pero no los peligros de la era atómica.* Ahí reside la novedosa fuerza cultural y política de esta era. Su poder es el poder del peligro que suprime todas las zonas protegidas y todas las diferenciaciones de la modernidad» (Beck, 1998a: 11).

Es cierto que la visibilización de los potenciales riesgos debería llevar a una mayor conciencia pública y a la exigencia de nuevas formas de regulación y control que los eviten. Esta era, creemos, la pretensión de Beck cuando afirmaba: «La bomba de relojería ya está en marcha. En este sentido, los riesgos se refieren a un futuro que hay que evitar» (*op. cit.*: 39). También es cierto que, como si del relato de Pandora se

tratara, de la mano de esta irrupción de la categoría de «riesgo», entraron en las ciencias sociales y en la agenda social y política el «principio de precaución» (Harremoës *et al.*, 2002; Bourg y Schlegel, 2004; Whiteside, 2006) y el «principio de responsabilidad» (Jonas, 1995) como marco ético, científico y político para repensar unas circunstancias históricas paradójicas, en las que las amenazas no proceden de un exterior ni son fruto de la ignorancia o la impotencia de las sociedades industriales, sino de su propia capacidad de intervención sobre las realidades natural y social. «La verdadera acción revolucionaria no es entonces la acción, sino la concienciación de la revolución autodinámica del peligro en que se ha convertido el industrialismo en la fase de la autocreación tecnológica. ¡No actuar, sino repensar!, este es el lema», escribía Beck en una obra posterior (Beck, 1998b: 173).

Pero, cuatro décadas después de la publicación de *La sociedad del riesgo* (el original es de 1986) podemos afirmar que, mientras los riesgos se han ampliado, la conciencia activa de estos y la actitud precautoria y responsable de las sociedades para afrontarlos no parecen haberse fortalecido. Al listado de «catástrofes históricas» presentado por Beck al inicio de su libro hoy habría tantas para añadir que ni nos planteamos hacer un listado de ellas.

Beck escribió en su momento que «el movimiento que se pone en marcha con la sociedad del riesgo se expresa en la frase: *¡Tengo miedo!*» (Beck, 1998a: 56). Y es el miedo, mucho más que la responsabilidad o el sentido de precaución, la emoción que parece haber enraizado con más fuerza en nuestro mundo.

Como hemos planteado en otro lugar (Zubero, 2020), hoy el miedo es un clamor, nos define y nos rodea: habitamos sociedades de miedo, en las que el discurso público se ve colonizado por la amenaza, la incertidumbre y el miedo, imponiéndose una cultura global del miedo que pone en la (in)seguridad el foco de nuestras preocupaciones (Linke y Smith, 2009; Pain y Smith, 2010; Bude, 2017).

Mientras redactamos estas líneas, el gran debate político en las instituciones europeas es el del aumento (muy significativo) del gasto militar, en un escenario en el que la Unión Europea, bajo el pretexto de la transición ecológica, está favoreciendo a la industria minera y de defensa a través de la *Critical Raw Materials Act* (CRMA), ley que en principio busca asegurar el suministro de minerales críticos necesarios para la transición climática pero que está siendo aprovechada por sectores como el aeroespacial y el de defensa para obtener beneficios regulatorios y financieros. Un miedo que alimenta el nativismo de extrema derecha que marca la agenda política en la actualidad (Wodak, 2015; Hobfoll, 2018).

Inspirado en Bauman (2007), en su obra *State of Fear in a Liquid World*, Carlo Bordoni (2017) analiza la transformación de la sociedad contemporánea en un estado de constante incertidumbre y temor. La globalización y la aceleración tecnológica han contribuido a la volatilidad de todas las instituciones sociales, erosionando las certezas y generando una sensación generalizada de inseguridad que fomenta un estado de miedo constante, donde las personas se sienten vulnerables ante amenazas difusas y difíciles de identificar. Este estado de miedo es explotado por diversos actores políticos y mediáticos, quienes amplifican las percepciones de riesgo para manipular a la opinión pública. En respuesta, los individuos tienden a replegarse en sí mismos, buscando seguridad en esferas privadas y desconfiando de lo colectivo, dinámica que refuerza la fragmentación social y dificulta la construcción de respuestas comunitarias a los desafíos compartidos.

6.1.2. ¿Qué hay de nuevo en todo esto?

Beck inauguró la «sociología de los desastres» (*Disaster Sociology*) o «estudios críticos del desastre» (*Critical Disaster Studies*), cuyo objeto es analizar cómo las sociedades experimentan,

responden y reconstruyen tras eventos catastróficos, considerando factores como desigualdad social, gobernanza, cultura y resiliencia comunitaria y cuestionando el papel del poder, la política y la economía en la producción de desastres, al partir de la tesis de que los desastres no son solo eventos naturales, sino procesos sociohistóricos, fenómenos que reflejan y profundizan desigualdades preexistentes. En lugar de considerar los desastres como eventos excepcionales o meramente naturales, esta corriente los entiende como procesos sociales profundamente enraizados en las relaciones de poder patriarcales, coloniales y capitalistas. También desde enfoques feministas y decoloniales (Hewitt, 1983, 2013; Bankoff, 2001; Klinenberg, 2002; Wisner et al., 2005; Marino, 2015; Oliver-Smith y Hoffman, 2020).

Sin embargo, más que un momento inaugural, los trabajos de Beck fueron la continuación o la actualización de una mirada crítica sobre la modernidad que se remonta a Rousseau y su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), en el que confronta con la visión optimista de ilustrados y enciclopedistas, pasando por la escuela de Fráncfort, con la impugnación radical de Benjamin («No hay un solo documento de cultura que no lo sea a su vez de barbarie» [2021: 70]) y de Horkheimer y Adorno («Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» [1994: 51]), hasta llegar a la crítica del maquinismo y la civilización tecnológica de Mumford (1982, 2010, 2011) y Ellul (1960).

Se trata, pues, de una tensión constitutiva de la modernidad que no puede reducirse a la simplista controversia entre ilustrados y antiilustrados, optimistas y pesimistas, progresistas y retrógrados, a esa banalidad pinkeriana de que «lo que exaspera a los intelectualoides es la “idea” de progreso» (Pinker, 2018: 63), ni a la no menos banal (aunque

en este caso en un sentido eichmaniano) de que la forma de evaluar el estado del mundo es «contar» (op. cit.: 65). ¿De verdad? ¿Contar qué, exactamente? Para Pinker se trataría de contar cuántas personas sufren violencia o enfermedad, cuántas mueren por hambre, cuántas son pobres o están oprimidas, cuántas son infelices, y saber si esos números han aumentado o disminuido a lo largo de los años.

Contemos, por tanto, las personas que mueren por hambre en el mundo. De contar algo, nos parece una realidad de suficiente gravedad como para seguir la invitación de Singer de «pensar en lo que significa vivir éticamente en un mundo en el que cada año mueren sin necesidad 18 millones de personas» (2012: 17). Este autor se refiere al conjunto de personas fallecidas por causas relacionadas con la pobreza extrema, no solo por hambre. ¿Cuántas son estas? No es fácil saberlo, ya lo advertimos. No es sencillo encontrar cifras oficiales de muertes por hambre, tampoco en el libro del muy «cuantófilo» Pinker, que prefiere hablar de «hambrunas» provocadas por los regímenes comunistas o, en todo caso, de reducciones en las tasas de desnutrición. Tampoco encontramos cifras de personas muertas por hambre en los informes de la FAO sobre el estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo. Según el informe de 2022 sabemos que en 2021 padecían hambre entre 702 y 828 millones de personas, y que 2.300 millones padecían inseguridad alimentaria moderada o grave (FAO, FIDA, OMS, PMA y UNICEF, 2022). Pero no sabemos, ni siquiera mediante estimaciones, cuántas de esas personas que pasan hambre a diario mueren como consecuencia de ello; porque no parece descabellado pensar que la falta de alimento lleva, al cabo del tiempo, a la muerte.

Seguramente habrá razones fundadas por las cuales existe tamaño agujero informativo, pero no acabamos de entenderlas. Sobre todo, porque en otros tiempos sí se ofrecían estos datos. Por ejemplo, en

2022, Acción contra el Hambre denunciaba que cada día 24.000 personas morían de hambre en el mundo⁽¹⁾, cifra algo superior a la que presentaban ese mismo año dos centenares de ONG en una carta abierta a la Asamblea General de Naciones Unidas denunciando la crisis alimentaria que amenaza a millones de personas y provoca la muerte de una persona cada cuatro segundos⁽²⁾, es decir, 21.600 personas en un día. Si utilizamos esta cifra, la más baja de las que hemos encontrado, nos retrotraemos hasta la hambruna «inaugural» de Biafra⁽³⁾ y tomamos 1968 como referencia, resultaría que desde el 1 de enero de ese año hasta el 31 de diciembre de 2024 han podido morir por hambre 441 millones 504 mil personas. Y no hemos tenido en cuenta los años bisiestos...

En un mundo en el que, sin duda, tantas cifras pueden enarbolarse como medida o prueba de que las cosas van «a mejor» —en la línea de Pinker o del *factfulness* de Rosling (2018)—, pero en el que al mismo tiempo tantas y tantas vidas son sistemáticamente destrozadas, resulta moralmente insoportable justificar «este arreglo contable de

⁽¹⁾ <https://accioncontraelhambre.org/es/actualidad/el-hambre-el-mundo-consecuencias-soluciones>

⁽²⁾ <https://www.dw.com/es/cada-4-segundos-un-ser-humano-muere-de-hambre-en-el-mundo/a-63184747>

⁽³⁾ La guerra de Biafra (1967-1970) marcó un antes y un después en la conciencia del mundo desarrollado sobre el hambre en el sur global. Surgió como un intento secesionista en Nigeria y se convirtió en una gran tragedia humanitaria, con decenas de miles de niños (hasta un millón, según algunas fuentes) muriendo de desnutrición, reducidos a esqueletos vivientes con el vientre hinchado, víctimas del *kwashiorkor* o deficiencia aguda de proteínas. Como escribió Forsyth, que cubrió como corresponsal aquella catástrofe, «el público en general, no solo de Gran Bretaña, sino del resto de la Europa Occidental, aunque suele ser incapaz de imaginar las complejidades políticas que se esconden detrás de las noticias de la guerra, no tiene la menor dificultad en comprender el mal que encierra la fotografía de un niño que muere de inanición» (Forsyth, 1978: 247). (https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Starved_girl.jpg). Fue el «primer desastre humanitario contemplado por millones de personas» (Rieff, 2003: 95) gracias a la televisión.

saldar el dolor de los sacrificados con la felicidad de los bienaventurados», como lo describió en un memorable artículo Sánchez Ferlosio; por el contrario, continuaba este autor, «la cuestión ética por excelencia es justamente desmontar de una vez esta mentalidad contable [...] que se va haciendo, o más bien ya se ha hecho, la forma más universal de la conciencia humana y que consiste en hacer de la felicidad y del dolor partidas mutuamente reductibles por relación de intercambio» (1986: 139).

Porque es verdad que entre ambas realidades, la de la felicidad de los bienaventurados y la del dolor de los sacrificados, existe una relación de intercambio, en un doble sentido: la primera es imposible sin la segunda, y la segunda podría ser fácilmente evitable por la primera. Recordemos que el PIB per cápita (en dólares estadounidenses a precios constantes de 2015) de los países miembros de la OCDE pasó, según datos del Banco Mundial, de 15.042,2 dólares en 1968 a 39.973,5 dólares en 2023. Pero el «orden caníbal del mundo» (Ziegler, 2006: 15) o, por decirlo con mayor concreción, el *capitalismo caníbal* (Nancy Fraser, 2024), fomenta lo primero e impide lo segundo.

En 1966, el filósofo Blumenberg escribió: «Los males del mundo ya no aparecen como características metafísicas de la cualidad del principio cósmico o de la justicia punitiva, sino como características de la facticidad misma de la realidad» (Blumenberg, 2008: 135); en consecuencia:

«Los males que hay en el mundo aparecen cada vez menos como carencias físicas de la naturaleza y —con la amplificación de la técnica— más como resultados de las propias acciones humanas. La filosofía de la historia reflejaría ya una situación en la que el ser humano padece cada vez menos por las deficiencias de la creación y cada vez más por el comportamiento de las otras criaturas semejantes a él» (*Ibid.*: 64).

Cinco décadas después, en el contexto de la pandemia de coronavirus, Ventura (2020) reflexionaba sobre una *sociedad iatrogénica* en la que «el principio de legitimación del sistema tecnológico es ahora el de una pura carrera hacia delante, con la esperanza de resolver los problemas generados por su propia existencia, *acelerándose*. Pero a medida que se acumulan los riesgos iatrogénicos, esta carrera es cada vez más desesperada y pronto será inútil».

6.1.3. El problema de la aceleración del mundo

Es importante detenernos un momento y prestar atención a esa referencia de Ventura a la creciente aceleración del mundo, con la que el autor italiano se suma a una poderosa corriente de crítica cultural que incluye a pensadores como Virilio (1997a, 1997b, 1999) o Koselleck (2003), también a estudiosas y estudiosos del mundo del trabajo como Juliet B. Schor (1994) o Thompson (1995), y que se prolonga hasta nuestros días en la obra de numerosas autoras y autores (Han, 2012; Roenneberg, 2012; Cray, 2015; Petersen, 2021). Esta crítica al *velocentrismo* parece coincidir con una experiencia profundamente contemporánea que alimenta movimientos sociales de oposición que reivindican un enlentecimiento (*slowing down*) en todas las dimensiones de nuestra vida (*Encyclopédie des Nuisances*, 1993; Honoré, 2006; Osbaldiston, 2013; Kubisz, 2014). También hay, reducido al ámbito más academicista, un *aceleracionismo* «de izquierdas» (Avanessian y Reis, 2017), pero lo que predomina es un diagnóstico de «agotamiento psicofísico masivo» que nos habla, con abundancia de datos, del aumento de casos de depresión, *burnout* y otras dolencias relacionadas con el agotamiento, del incremento en el consumo de psicofármacos y el estrés derivado de una inseguridad permanente, todo ello convertido en la «enfermedad defi-

nitaria» del capitalismo flexible. Frente a ella, la respuesta del sistema es meramente terapéutica, buscando reconstituir cada yo-exhausto, volverlo «resiliente», es decir, capaz de regresar sin traumas a la misma realidad estresante de la que ha sido expulsado. Stefanie Graefe y Eversberg ofrecen interesantes análisis de estas estrategias de individualismo terapéutico y de sus limitaciones en sendos artículos recogidos en el muy recomendable libro *The Good Life Beyond Growth* [la buena vida más allá del crecimiento] editado por Rosa y Henning (2018). Y es Rosa el autor que, a nuestro juicio, mejor está analizando esa enfermante aceleración característica del momento actual.

En *Alienación y aceleración*, Rosa (2016) reflexiona sobre cómo la sociedad contemporánea ha quedado atrapada en un ritmo de vida vertiginoso, donde el tiempo parece escaparse de nuestras manos. Su análisis parte de una observación fundamental: vivimos en una era donde todo se mueve cada vez más rápido, desde los avances tecnológicos hasta los cambios en las estructuras sociales y las expectativas individuales. Sin embargo, lejos de experimentar esta aceleración como un beneficio que nos brinda más tiempo libre, nos sentimos constantemente apesadumbrados, desbordados y alienados. Rosa identifica tres dimensiones clave de esta aceleración. En primer lugar, está la aceleración tecnológica, que nos ha dado herramientas para hacer muchas cosas en menos tiempo: enviar un mensaje es cuestión de segundos, viajar grandes distancias exige pocas horas y la información fluye sin descanso a través de internet; en teoría, estas innovaciones deberían permitirnos tener más tiempo disponible, pero paradójicamente, parecen incrementar nuestra experiencia de escasez temporal. Las nuevas tecnologías prometen ahorrar tiempo, pero en la práctica terminan aumentando nuestras tareas. Aunque escribir un correo electrónico es más rápido que redactar una carta, la cantidad de mensajes enviados y recibidos ha crecido tanto que ahora dedicamos más tiempo a la correspondencia que antes. Lo mismo ha ocurrido con la introducción del

automóvil: en teoría, debería haber liberado tiempo, pero en la práctica hemos aumentado mucho más la frecuencia con la que nos desplazamos y la distancia que recorreremos. En lugar de mantener los hábitos anteriores y disfrutar del tiempo liberado, adaptamos nuestra vida a las nuevas posibilidades, lo que paradójicamente nos hace estar más ocupadas (op. cit.: 36-38)(4).

La segunda dimensión es la aceleración del cambio social. Las estructuras que solían ser estables durante generaciones —desde los modelos familiares hasta las trayectorias laborales— han entrado en un estado de constante transformación. Hoy en día, nadie espera tener el mismo trabajo de por vida, ni vivir en el mismo lugar durante décadas. Todo cambia tan rápido que la estabilidad se ha vuelto una excepción, y la adaptación constante, una necesidad. La «liquidez» baumaniana no es solo una metáfora (Bauman, 2003).

Por último, está la aceleración del ritmo de vida, quizás la más palpable en la experiencia cotidiana. La sensación de que el tiempo nunca es suficiente nos obliga a hacer múltiples tareas al mismo tiempo y a vivir con la ansiedad de que siempre podríamos estar aprovechándolo mejor. Nos bombardean con

(4) En realidad, más que de simple «adaptación», creemos que sería más adecuado hablar de colonización por parte del capitalismo de esos tiempos ganados. El capitalismo no genera abundancia y satisfacción, sino escasez artificial y deseo perpetuo. Frente a lo que suele defenderse, el capitalismo es un sistema que exige, para su funcionamiento, la continua producción de escasez artificial, en lugar de abundancia y suficiencia. Lo que el capitalismo precisa es que nunca tengamos lo suficiente, que siempre deseemos tener más. Esto lo logra mediante la mercantilización de esferas antes no capitalizadas, como el cuidado, y sobre todo mediante la permanente construcción de un horizonte de deseos que solo el consumo de bienes y servicios mercantilizados pueda satisfacer. El capitalismo no busca la satisfacción, sino la producción de deseos inagotables. La lógica del mercado depende de que las/los consumidoras/es nunca sientan que tienen suficiente. La publicidad y la obsolescencia programada son estrategias diseñadas para generar insatisfacción continua.

mensajes de competencia, productividad y eficiencia, y el ocio, en lugar de ser un espacio de descanso genuino, se convierte en otra tarea que hay que optimizar. Este ritmo frenético tiene consecuencias profundas. Rosa lo relaciona con el concepto de *alienación*, es decir, la pérdida de una relación auténtica y significativa con el mundo y con nosotras/os mismas/os: la aceleración nos despoja de un sentido de control sobre nuestras vidas; en lugar de ser dueñas de nuestro tiempo, nos sentimos como meros engranajes dentro de una maquinaria social que nunca se detiene.

Pero el problema no es solo la velocidad, sino lo que esta velocidad nos quita: la capacidad de establecer relaciones profundas con el entorno, lo que Rosa denomina *resonancia* (*ibid.*: 180-181). La resonancia es la experiencia de sentirnos en conexión con algo más grande que nosotros y nosotras, ya sea en la naturaleza, en el arte, en las relaciones humanas o en la contemplación de lo cotidiano. Sin embargo, la aceleración rompe estos momentos de resonancia, pues siempre estamos preocupados por lo siguiente que tenemos que hacer, por lo que dejamos pendiente o por la sensación de estar quedándonos atrás.

En ausencia de una propuesta de *vida buena*, Rosa argumenta que la aceleración en la modernidad no es solo una imposición externa, sino que responde a una poderosa promesa cultural: la de extender la vida a través de la acumulación de experiencias. En una sociedad secular, donde la vida antes de la muerte es el foco central, el valor de la existencia se mide por la cantidad y profundidad de vivencias. Como el mundo siempre ofrece más posibilidades de las que se pueden experimentar en una sola vida, la aceleración surge como una estrategia para intentar cerrar esa brecha. Si vivimos más rápido, en teoría podemos multiplicar nuestras experiencias y acercarnos a una vida plena, similar a la promesa religiosa de eternidad. Sin embargo, esta lógica tiene un efecto paradójico: cuanto más rápido vivimos, más opciones aparecen, haciendo imposible abarcarlo todo. De este modo, en lugar de satisfacción, la

aceleración genera frustración, ya que la sensación de no haber vivido lo suficiente se intensifica. Así, el sujeto moderno queda atrapado en una dinámica sin fin —en «una rueda de hámster», dice Rosa—, siempre persiguiendo una plenitud que se aleja con cada experiencia consumida (*ibid.*: 46-48).

El diagnóstico de Rosa no es simplemente una crítica pesimista del mundo moderno, sino también una invitación a pensar alternativas. ¿Cómo podemos recuperar la resonancia en un mundo que nos empuja a la aceleración constante? No se trata de un llamado simplista a «desacelerar», sino de replantearnos nuestras prioridades y la manera en que nos relacionamos con el tiempo. Volver a experimentar el mundo con profundidad y significado no implica abandonar la tecnología ni rechazar el «progreso», sino cambiar nuestra actitud hacia el mundo, dando espacio a la presencia y al encuentro con lo que realmente importa. Volveremos a esta cuestión en el apartado 6.3.

6.1.4. Los seres humanos no estamos especialmente bien dotados para pensar (éticamente) el futuro

Partimos de reconocer las limitaciones de nuestra mente a la hora de pensar el futuro: confiamos excesivamente en lo que creemos saber, sobreestimamos lo que ya conocemos del mundo, y subestimamos la incertidumbre del mundo en el que vivimos y el papel del azar en los acontecimientos (Kahneman, 2012: 27).

En la obra *Pensar rápido, pensar despacio*, describe Kahneman esta dualidad con dos sistemas de pensamiento que operan simultáneamente en nuestra mente: el Sistema 1 y el Sistema 2. El Sistema 1 es el intuitivo, el que actúa sin esfuerzo,

de manera automática y veloz, el responsable de reconocer rostros, entender el lenguaje sin necesidad de analizar cada palabra y reaccionar ante situaciones inesperadas, el que nos hace retirar la mano de una superficie caliente antes de siquiera pensar en el peligro, o el que completa frases familiares sin que tengamos que reflexionar demasiado. Su rapidez es su mayor virtud, pero también su mayor defecto: al operar con patrones y atajos mentales (heurísticas), muchas veces nos lleva a errores y sesgos cognitivos. Por otro lado, el Sistema 2 es el pensador deliberado, el que toma el control cuando se requiere esfuerzo y concentración, el que se activa cuando resolvemos un problema matemático complejo, cuando tomamos una decisión importante o cuando nos obligamos a leer un texto complejo sin distraernos. Este sistema es lento y trabaja con esfuerzo, lo que lo hace más confiable, pero también más «perezoso», ya que exige más esfuerzo: de ahí que prefiera delegar la mayoría de las decisiones al Sistema 1, interviniendo solo cuando es (o parece ser) estrictamente necesario:

«Cuando el Sistema 1 encuentra una dificultad, llama al Sistema 2 para que le sugiera un procedimiento más detallado y preciso que pueda resolver el problema. El Sistema 2 es movilizadado cuando surge un problema para el que el Sistema 1 no tiene solución alguna [...]. El Sistema 2 es activado cuando asistimos a un acontecimiento que altera el modelo del mundo que el Sistema 1 mantiene» (*op. cit.*: 40).

La interacción entre ambos sistemas es constante, pero problemática. El Sistema 1 ofrece respuestas rápidas, y el Sistema 2, por su tendencia a la comodidad, muchas veces acepta estas respuestas sin cuestionarlas. Esto explica por qué caemos en trampas cognitivas, como los sesgos de confirmación o las ilusiones ópticas. Cuando el Sistema 2 interviene puede corregir los errores del Sistema 1, analizando la información con mayor profundidad y desafiando suposiciones erróneas. Pero hacer funcionar el Sistema 2 es costoso porque requiere un alto nivel de energía (activarlo implica mayor actividad en áreas

como la corteza prefrontal, lo que demanda más glucosa y oxígeno) y esfuerzo cognitivo. La reflexión, el autocontrol y el esfuerzo cognitivo son recursos limitados. Cuando pasamos mucho tiempo usando el Sistema 2 experimentamos fatiga mental, lo que nos hace más propensos a actuar impulsivamente o a recurrir al Sistema 1. Pensar de manera crítica y analítica no es algo que hagamos naturalmente. El Sistema 1 nos ofrece respuestas rápidas y satisfactorias, mientras que el Sistema 2 exige paciencia y disciplina. Muchas veces, incluso si sabemos que deberíamos analizar un problema con más cuidado, preferimos una solución rápida que nos dé una sensación de certeza inmediata. Esto explica por qué preferimos atajos mentales (heurísticas) en lugar de analizar cada decisión racionalmente. Por ejemplo, si vemos a alguien con bata blanca en un hospital, asumimos automáticamente que es un médico sin detenernos a buscar pruebas adicionales.

Kahneman usa la expresión *WYSIATI* (*What You See Is All There Is*, que en español se puede traducir como *Lo que ves es todo lo que hay*) para describir una de las principales limitaciones del Sistema 1: su tendencia a basarse únicamente en la información disponible, sin considerar la que falta (*ibid.*: 118-120, 343). El Sistema 1 no se preocupa por lo que no sabe; simplemente construye la mejor historia posible con lo que tiene a mano y actúa en consecuencia. Esto explica por qué solemos sacar conclusiones precipitadas, confiar demasiado en nuestras intuiciones y subestimar la incertidumbre. En otras palabras, si un dato no está presente en nuestra percepción inmediata, el Sistema 1 lo ignora como si no existiera. Esta perspectiva es peligrosa porque nos hace sentir que nuestras decisiones son racionales y bien fundamentadas, cuando en realidad están sesgadas por lo que vemos, sin darnos cuenta de lo que no vemos. Por eso, una de las tareas del Sistema 2 es contrarrestar este efecto, obligándonos a buscar información adicional y a considerar otras posibilidades antes de tomar decisiones. Según sus propias palabras:

«Cambiar de marco requiere esfuerzo, y el Sistema 2 es normalmente perezoso. A menos que tengamos una razón obvia para hacer otra cosa, casi todos los humanos aceptamos pasivamente los problemas de decisión tal como vienen enmarcados y, por tanto, raras veces tenemos oportunidad de darnos cuenta de hasta qué punto nuestras preferencias están *ligadas al marco* más que *ligadas a la realidad*» (*ibid.*: 479).

Pero es que, además, en el contexto del capitalismo actual, todo conspira para que nuestro Sistema 1 se imponga sobre nuestro Sistema 2. En el mundo actual, diseñado para la inmediatez y la gratificación instantánea, el Sistema 1 parece tener una ventaja abrumadora sobre el Sistema 2. El capitalismo de consumo y la era digital están estructurados de manera que apelan directamente al pensamiento rápido y automático. La publicidad, por ejemplo, está diseñada para activar emociones y respuestas impulsivas. Todo esto busca que tomemos decisiones sin reflexión ni análisis profundo. Lo mismo ocurre con las redes sociales y los medios digitales. Los algoritmos privilegian el contenido que genera reacciones inmediatas. Los *likes*, los *retuits* y los comentarios funcionan como pequeñas recompensas que refuerzan el comportamiento impulsivo. En este entorno, el Sistema 1 se vuelve dominante porque se adapta perfectamente a la velocidad y la superficialidad de la información, mientras que el Sistema 2, que requiere tiempo y esfuerzo, queda relegado. El problema es que esto no solo afecta al consumo y la comunicación, sino también a la toma de decisiones en ámbitos más profundos, como la política o la economía. En un mundo donde todo se diseña para captar la atención y generar respuestas inmediatas, hay menos espacio para la reflexión crítica, el análisis pausado y la consideración de consecuencias a largo plazo.

Por supuesto, esto no significa que el Sistema 2 haya desaparecido, pero sí que necesita un esfuerzo consciente para activarse en un entorno que

constantemente lo deja en desventaja. La educación, la formación del pensamiento crítico y el diseño de hábitos que favorezcan la reflexión se vuelven esenciales si queremos equilibrar la balanza y evitar que el Sistema 1 tome todas las decisiones por nosotros. Pero si tenemos en cuenta que «el Sistema 1 no es fácilmente educable» (*ibid.*: 542), parece claro que el reto es mayúsculo.

Si concebimos la ética, siguiendo la propuesta de Weston (2009), como un proceso activo de búsqueda de soluciones originales ante problemas morales en lugar de un recetario de reglas rígidas o sistemas abstractos, como un proceso creativo, flexible y orientado a mejorar nuestras relaciones con las demás y con el mundo, dejarnos guiar por el Sistema 1 no parece lo más satisfactorio. Weston enfatiza que la ética no puede reducirse a un conjunto de principios aplicables de manera automática, su enfoque aplicado nos anima a pensar más allá de lo obvio, a cuestionar nuestras respuestas automáticas y a desarrollar una actitud ética basada en la empatía, la imaginación y la responsabilidad. En esta propuesta es fundamental la idea de *pensamiento atento*, entendido como una forma de pensamiento que va más allá de la reacción automática o superficial, invitándonos a considerar cuidadosamente las situaciones, las consecuencias de nuestras acciones y las perspectivas de las demás. Es un pensamiento que se toma el tiempo necesario para analizar, cuestionar y explorar soluciones nuevas, en lugar de limitarse a respuestas prefabricadas, evitando respuestas simplistas para tomar en consideración alternativas creativas a los problemas éticos. El pensamiento atento es pensamiento del Sistema 2.

6.1.5. Una ética política para un mundo que ya no existe

Durante milenios hemos construido trabajosamente nuestra competencia ética para ser aplicada en el aquí y el ahora, en coordenadas

espaciotemporales bien delimitadas; pero en la actualidad nos enfrentamos a problemas éticos que deben resolverse atendiendo al *ahí* (ocurren en otros lugares, en ocasiones muy lejanos, y a otras personas, normalmente muy «otras») y al *mañana*. Como señala Jonas:

«Los viejos preceptos de esa ética “próxima” —los preceptos de justicia, caridad, honradez, etc.— siguen vigentes en su inmediatez íntima para la esfera diaria, próxima, de los efectos humanos recíprocos. Pero esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance del obrar colectivo, en el cual el agente, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana y que, por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad» (Jonas, 1995: 32).

Como recuerda Riechmann (2012: 201-204), los seres humanos estamos muy bien dotados (también biológica y neuronalmente) para empatizar con aquellos con los que conformamos pequeñas comunidades. A lo largo de nuestra historia evolutiva hemos desarrollado una moralidad que busca la cooperación, una necesidad fundamental para la supervivencia como seres sociales. Esta capacidad no se limita a los seres humanos: la compartimos con otros mamíferos sociales como lobos, elefantes, delfines y simios. En ellos también encontramos comportamientos de cuidado mutuo, protección grupal y apoyo en situaciones de peligro, rasgos que en nuestra especie se han transformado en un sentido de moralidad. Las neurociencias y la biología evolutiva nos han mostrado que estamos biológicamente equipados para la empatía. Contamos con un sofisticado sistema de neuronas espejo que nos permite identificarnos emocionalmente con aquellos que nos rodean, nuestros «prójimos próximos». Se trata de esa «ética de las sociedades pequeñas» (Silberbauer, 2004) basada en la necesidad de cooperación y cohesión dentro de grupos reducidos, en los que la moralidad se

construye sobre relaciones cara a cara y normas compartidas que refuerzan la confianza mutua. De un basamento moral edificado sobre la idea de comunidad —«la comunidad es el concepto clave de cualquier sistema operativo, ya que define los límites de la confianza», dice Ignatieff (2018: 86)—, idea que hoy añoramos e intentamos recuperar como antídoto contra muchos males (de nuevo la iatrogenia) derivados de o producidos por los modos de vida contemporáneos.

Así, releemos con emoción el caso de Roseto, ese pequeño pueblo italoamericano de Pensilvania que, en los años sesenta del siglo XX, asombró a los médicos al descubrir que sus habitantes tenían tasas sorprendentemente bajas de enfermedades cardíacas. No era la dieta (rica en grasas y carbohidratos) ni el ejercicio, ni siquiera la genética; el secreto estaba en su forma de vida: una comunidad unida, homogénea, donde las puertas estaban abiertas, las vidas se compartían y nadie enfrentaba sus problemas en soledad (Bruhn y Wolf, 1979). Años después, Susan Pinker (2014) reforzaría esta idea con lo que llamó el «efecto aldea»: las conexiones humanas cara a cara son esenciales para la salud y la longevidad.

La vida moderna, con su ritmo frenético y su tendencia al aislamiento, nos ha alejado de este modelo. Cada vez más personas viven solas, pasan horas frente a pantallas y experimentan un profundo sentido de vacío. Sin embargo, los estudios muestran que recuperar la vida en comunidad puede ser la mejor medicina contra muchos de los males contemporáneos. Cuando vivimos rodeados de personas que nos conocen y nos apoyan, el estrés y la ansiedad disminuyen. La simple rutina de saludar a una vecina, ser reconocida en la frutería o la farmacia del barrio o compartir un café con una amiga tiene un impacto directo en nuestro bienestar físico y emocional. Es «la fuerza de los vínculos débiles» (Granovetter, 2000).

Este tipo de moralidad, sin embargo, tiene límites claros. Forjada en la intimidad de los grupos

reducidos de cazadores-recolectores, nos enfrenta a un desafío en el mundo moderno: ¿cómo extender ese sentido de cooperación y justicia más allá de los límites de nuestro grupo, más allá de nuestras afinidades inmediatas? Porque lo cierto es que «la predilección por lo local frente a lo universal nos expone continuamente a la tentación de traicionar a los desconocidos» (Ignatieff, 2018: 17). Somos, como argumenta la filósofa sueca experta en neuroética Kathinka Evers, «xenófobos empáticos» (2015: 5). La perspectiva «etnofílica» va siempre asociada a una perspectiva «xenofóbica» que hay que saber discernir y gestionar. Y esto es algo especialmente relevante en un tiempo de globalidad que en muchos sentidos ha convertido en ficción «la tesis de los espacios cerrados» (Beck, 1998: 28).

«“Globalización” significa que todos dependemos unos de otros. Las distancias importan poco ahora. Lo que suceda en un lugar puede tener consecuencias mundiales. Gracias a los recursos, instrumentos técnicos y conocimientos que hemos adquirido, nuestras acciones abarcan enormes distancias en el espacio y en el tiempo. Por muy limitadas localmente que sean nuestras intenciones, erraríamos si no tuviéramos en cuenta los factores globales, pues pueden decidir el éxito o el fracaso de nuestras acciones. Lo que hacemos (o nos abstenemos de hacer) puede influir en las condiciones de vida (o de muerte) de gente que vive en lugares que nunca visitaremos y de generaciones que no conoceremos jamás» (Bauman, 2001).

En esta situación caracterizada por la interconexión objetiva multiescala y el desanclaje de las referencias espaciales y temporales para evaluar las consecuencias de esa interconexión, ¿cómo construir ese sentido de responsabilidad al que nos convoca Jonas, una responsabilidad extendida en el espacio y en el tiempo?

Garvey (2010) nos ayuda a reflexionar sobre esta cuestión en relación al cambio climático, un fenómeno difuso cuyas causas y efectos están dispersos en el tiempo y el espacio. La dispersión espacial y temporal de las acciones y sus consecuencias puede generar gran confusión, ya que en nuestra experiencia y en nuestra tradición intelectual la responsabilidad moral está conceptualmente vinculada a otro tipo de responsabilidad: la causal. Si sabemos que una acción es incorrecta, basta con identificar a su autor para decidir que es responsable de ella; sin embargo, en el caso del cambio climático las relaciones causales son complejas, lo que dificulta determinar quién es responsable de ciertos efectos. Un coche que emite CO₂ en Toledo está contribuyendo al derretimiento de un glaciar en el Himalaya, lo que a su vez eleva el nivel del mar y pone en peligro a comunidades costeras en Bangladesh. No es evidente que una acción aislada tenga un impacto directo en algún daño presente (pero lejano) o futuro. Parecería que la responsabilidad recae colectivamente en millones de personas, cuyos incontables pequeños actos, realizados en innumerables momentos, terminan sumándose hasta provocar, tal vez, consecuencias catastróficas (*op.cit.*: 77-78). Se consolida así un *sistema de irresponsabilidad organizada* (Beck, 1998: 115) en el que los riesgos y daños globales son generados colectivamente, pero sin que exista una atribución clara de responsabilidad. Esto ocurre porque las decisiones y acciones están distribuidas entre múltiples actores (empresas, gobiernos, ciudadanía, instituciones), lo que diluye la posibilidad de señalar culpables específicos. Por eso, en lugar de asumir responsabilidades, estos actores suelen trasladarlas o justificarlas dentro de un complejo entramado burocrático, legal y económico que dificulta la rendición de cuentas. Aunque todas esas instituciones y personas contribuyan al problema, nadie asume plenamente la responsabilidad, generando una especie de parálisis moral y política.

Además, el problema del cambio climático es intergeneracional: las emisiones de hoy afectarán a

personas que aún no han nacido. Esto nos enfrenta a una doble paradoja moral: las generaciones actuales que vivimos «aquí», en las sociedades del norte global, disfrutamos de los beneficios del uso de combustibles fósiles, mientras que las personas que viven «allá» (en el sur global) y las generaciones futuras (de aquí y de allá) pagarán las consecuencias. Cada día, millones de personas encendemos luces, conducimos coches, viajamos en avión, renovamos nuestro vestuario o comemos hamburguesas. Todas esas acciones individuales, aparentemente inofensivas, contribuyen al calentamiento global (además de a la explotación laboral y al sufrimiento animal). Sin embargo, el daño no se percibe de inmediato. Las consecuencias tardarán décadas o siglos en materializarse, afectando a personas y ecosistemas en lugares lejanos. Aquí es donde nuestra intuición moral, acostumbrada a identificar culpables directos e impactos inmediatos, se tambalea.

Para complicarlo aún más, esta ética orientada al futuro (también la ética orientada a los seres humanos que no son «de los nuestros») nos exige unas decisiones que no pueden estar basadas en el principio de reciprocidad:

«La ética que nosotros buscamos tiene que ver precisamente con lo que todavía no es, y su principio de responsabilidad habrá de ser independiente tanto de cualquier idea de un derecho como de la idea de reciprocidad, de tal modo que en su marco no puede nunca formularse la jocosa pregunta inventada al respecto: ¿Ha hecho el futuro alguna vez algo por mí?, ¿acaso respeta él mis derechos?» (Jonas, 1995: 82).

Y cuando nos enfrentamos a decisiones cuyos resultados, positivos o negativos, se trasladan al largo plazo, entra en juego el denominado «descuento hiperbólico», la dificultad de incorporar esas consecuencias futuras a nuestras decisiones actuales. Son numerosos los experimentos de psicología social que prueban que las posibles consecuencias futuras, da

igual que sean buenas o malas, no suelen influir mucho en nuestras decisiones actuales. Este descuento explica en buena parte, a juicio de Giddens, la tan limitada reacción de la mayoría de la población ante las amenazas del calentamiento global, en concreto, su renuencia a introducir modificaciones sustanciales en sus modos de vida: «Tal vez sea necesaria una catástrofe —algo que ocurra en el presente— claramente atribuible al calentamiento global para que la gente empiece a prestar la debida atención», concluye, alarmantemente, el sociólogo (Giddens, 2007).

Necesitamos recrear con urgencia una propuesta ética adecuada para esta época moral de largo alcance sobre la que nos viene advirtiendo e iluminando desde hace tanto tiempo Riechmann (2013: 12). Necesitamos aprender a pensar a largo plazo, a pensar en escala translocal, a pensar en sistemas, pensar la complejidad. En un mundo ya no es (si alguna vez lo fue) «Mediocristán», un mundo lineal de cambios previsibles, acumulativos, sino «Extremistán», un mundo de acontecimientos improbables («cisnes negros»), no lineales, densamente interrelacionados, donde el cambio se produce mediante grandes saltos (Taleb, 2008).

La crisis climática es el mejor ejemplo: ya se ha convertido en habitual hablar de acontecimientos climáticos «extremos». Un estudio liderado por la red internacional de científicos World Weather Attribution acaba de evidenciar que el cambio climático intensificó los diez eventos meteorológicos extremos más mortíferos registrados en el mundo en las dos últimas décadas (tres ciclones tropicales, cuatro olas de calor, una sequía y dos inundaciones), que en conjunto causaron al menos 576.042 muertes (Otto *et al.*, 2024).

En una entrevista realizada en 2022, Meadows, coautor del influyente informe de 1972 *Los límites del crecimiento*, advertía de que «estamos entrando en un periodo de crisis explosivas» que es, en realidad, una fase avanzada de un proceso iniciado hace un siglo: el crecimiento exponencial, prácticamente

imperceptible durante mucho tiempo hasta que provoca cambios abruptos (Meadows, 2022b). Este es el caso del cambio climático: la acumulación progresiva de gases de efecto invernadero ha alcanzado un umbral crítico, lo que genera la falsa impresión de una novedad repentina, cuando en realidad es el resultado acumulado de décadas de desarrollo. El problema para afrontarlo, continúa diciendo Meadows, supone un desafío cultural más que tecnológico. Sabemos cómo reducir las emisiones de gases de efecto invernadero, no requerimos nuevas tecnologías para lograrlo; sin embargo, nuestra cultura y valores nos impiden aplicar ese conocimiento. Y sobre todo, nos lo impide una práctica política enfocada únicamente en el corto plazo, incapaz de asumir los costes de tomar decisiones de largo plazo para evitar o aminorar los peores efectos de la crisis ecológica: «Una vez conocí a un importante líder europeo que me dijo: “Bueno, ahora entendemos lo que hay que hacer. Pero no entendemos cómo ser reelegidos si lo hacemos”», señala.

Necesitamos pensar a largo plazo, cultivar colectiva e institucionalmente nuestro «cerebro bello-ta», el que nos capacita para proyectarnos hacia el futuro y superar la tentación presentista con el fin de comportarnos como «buenas antepasadas» (Krznaric, 2022). Utilizar más el Sistema 2, ejercitar el pensamiento atento, pensar en escala translocal, pensar en sistemas, pensar la complejidad, lo que exige, como nos recuerda Donella Meadows, no solo ni fundamentalmente capacidad de cálculo, sino moralidad y compasión: «Para vivir bien en un mundo de sistema no basta con desarrollar nuestra capacidad de cálculo. Debemos invertir todas nuestras capacidades humanas: nuestra racionalidad, nuestra habilidad para distinguir lo verdadero de lo falso, nuestra intuición, nuestra compasión, nuestra visión y nuestra moralidad» (Donella Meadows, 2022a: 232).

«Detrás de los números hay personas», apuntaba una mujer en una genial viñeta de El Roto. «¡Pues que se aparten!», respondía airado su

interlocutor⁽⁵⁾. Nuestro problema no es aritmético, sino ético. No tenemos un problema con los números, que manejamos con soltura, sino con las personas que ocultan esos números. Lo terrible es que podamos recibir como un ejemplo de «optimismo racional» textos como el siguiente:

«Incluso con los cientos de millones que siguen viviendo en la mayor miseria, enfermedad y penuria, esta generación de seres humanos tiene acceso a más calorías, vatios, horas-lumen, metros cuadrados, *gigabytes*, megahercios, años luz, nanómetros, fanegas por hectárea, kilómetros por litro, transporte alimentario, millas de vuelo y, por supuesto, dólares, que ninguna que le haya precedido. Tienen más velcro, vacunas, vitaminas, zapatos, cantantes, telenovelas, rebanadores para mango, parejas sexuales, raquetas de tenis, misiles con sistemas de guía y cualquier cosa que hubieran podido imaginar necesaria. Según algunas estimaciones, el número de productos que se pueden comprar en Nueva York o Londres es mayor a diez mil millones» (Ridley, 2011: 24).

En su ensayo sobre el *contrato racial* como un subtexto implícito pero aceptado dentro de la tradición liberal del contrato social, Mills identifica la presencia en las sociedades mayoritariamente blancas de una *epistemología de la ignorancia* que hace que las personas blancas tengan un marco cognitivo que les dificulta comprender cabalmente el mundo que ellas mismas han construido, viviendo, por el contrario, «en un mundo delirante inventado, una tierra de fantasía racial» (Mills, 1997: 17). Lo mismo cabría decir si utilizamos el marco analítico del *contrato sexual* de Carole Pateman (1995). Ambas perspectivas revelan cómo el contrato social no es un acuerdo universal e igualitario, sino una construcción que privilegia a ciertos grupos

(5) *El País*, 2 de marzo de 2012. Recuperada de <https://laicismo.org/detras-de-los-numeros-hay-personas/>

mientras subordina a otros, una ficción que oculta formas estructurales de opresión. Lejos de ser un pacto de libertad e igualdad universal, este contrato se sostiene sobre exclusiones sistemáticas que consolidan el dominio de los varones blancos sobre otros grupos. Ambos contratos, el sexual y el racial, funcionan mediante la producción de una epistemología de la ignorancia, es decir, de formas de conocimiento y mecanismos institucionales que ocultan las estructuras de opresión, operando como acuerdos implícitos que estructuran las relaciones sociales de manera que beneficien a los varones blancos mientras excluyen y subordinan a los no blancos y a las mujeres. A estos habría que añadir un tercer contrato «clasista» que, al igual que el contrato racial de Mills y el contrato sexual de Carole Pateman, cumpliría la función de ocultar la desigualdad estructural, en este caso basada en la economía y la jerarquización socioeconómica. Los tres alimentan una episteme que legitima las que Joan C. Tronto denomina *ignorancia indiferente* (2005: 239) e *irresponsabilidad de los privilegiados* (1993: 121).

Tronto, una de las teóricas más influyentes en el campo de la ética del cuidado, introduce estos conceptos para describir mecanismos morales y sociales que perpetúan la injusticia, especialmente en contextos donde los cuidados están distribuidos de manera desigual y jerárquica. El primero de ellos se refiere a una forma de desconocimiento voluntario, mantenido por quienes se benefician de relaciones de poder desiguales. No se trata simplemente de no saber, sino de elegir no saber, de cerrar los ojos a las condiciones materiales, emocionales y éticas del trabajo de cuidado que otros realizan —generalmente mujeres, personas racializadas o empobrecidas— para sostener la vida cotidiana. Esta ignorancia no es inocente. Es funcional a la reproducción del privilegio, porque evita que quienes están en posiciones dominantes tengan que confrontar su complicidad en sistemas de explotación o desigualdad. Es una forma de autoengaño moral, que permite

mantener la buena conciencia mientras se sigue beneficiando de sistemas injustos. En cuanto a la «irresponsabilidad de los privilegiados», se refiere a la falta de asunción de responsabilidades por parte de quienes ocupan posiciones privilegiadas en una estructura social desigual. En concreto, la autora sostiene que los sistemas de cuidado actuales permiten que quienes más recursos tienen puedan externalizar sus obligaciones de cuidado, descargándolas sobre quienes tienen menos poder o medios. Esta irresponsabilidad no solo es individual, sino estructural: las instituciones, normas sociales y políticas públicas contribuyen a invisibilizar el cuidado y a eximir a los privilegiados de participar activamente en él, socavando los fundamentos democráticos de la sociedad, porque impide que todas y todos participen en el sostenimiento recíproco de la vida.

Un enfoque interseccional que combine los tres contratos (el sexual, el racial y el clasista) ofrecería una visión más adecuada de cómo operan los privilegios y las desigualdades en el mundo contemporáneo.

Pero no solo es la meteorología la que nos sorprende con inesperados eventos extremos. Cuando un analista tan destacado como Ignatieff escribía en 2018 que «tanto el régimen chino como el ruso cuestionan un supuesto esencial y ampliamente compartido a partir de 1989: la democracia y el capitalismo avanzan en paralelo» (2018: 29), ¿caso podía imaginar que los Estados Unidos de Trump iban a incorporarse a este club antidemocrático? La posibilidad de *acontecimientos políticos extremos* sacude los escenarios de las democracias contemporáneas: fenómenos políticos anteriormente considerados improbables, se han convertido en realidades que desafían las estructuras democráticas tradicionales.

«¿Está la democracia estadounidense en peligro?», se preguntan Levitsky y Ziblatt al inicio de su libro *Cómo mueren las democracias*. «Es una pregunta que jamás pensamos que nos formularíamos», confiesan: «Llevamos colaborando quince

años, reflexionando, escribiendo y hablando a nuestros alumnos acerca de los fallos de la democracia en otros tiempos y lugares, como la muy sombría Europa de la década de 1930 o la represiva Latinoamérica de la década de 1970. Hemos invertido años investigando las nuevas formas de autoritarismo que están emergiendo en el planeta. Para nosotros, estudiar cómo mueren las democracias ha sido una obsesión profesional. Pero ahora nos encontramos poniendo el foco en nuestro propio país» (2018: 9). Y lo cierto es que en la última década se multiplican los ensayos que analizan la actual crisis de las democracias liberales o constitucionales (Celikates, Kreide y Wesche, eds., 2015; Harris, 2016; Rich, 2017; Graber, Levinson y Tushnet, eds., 2018; Merkel y Kneip, eds., 2018; Toplišek, 2019; Karl, 2020; Howell y Moe, 2020; Saad-Filho, 2021; Przeworski, 2022; Prattico, ed., 2022; Kus, 2024). Una crisis provocada por la irrupción de esos *poderes salvajes* (Ferrajoli, 2011) que operan sin los límites que impone el Estado de derecho, capaces de influir o controlar aspectos fundamentales de la vida social y política sin rendir cuentas ni estar sujetos a mecanismos democráticos de control: las grandes corporaciones y

actores financieros, la concentración de medios de comunicación en manos de unos pocos propietarios privados, pero también los líderes políticos que, al debilitar los mecanismos de control institucional y la separación de poderes, ejercen su autoridad de manera autoritaria, erosionando las bases de la democracia constitucional. Se van configurando así unas «democracias límite» (Rosanvallon, 2020: 160), meramente formales, polarizadas, que en su forma más extrema pueden derivar en *democraduras*, en regímenes iliberales que tan solo conservan la apariencia de democracia (*op. cit.*: 217).

Más adelante retomaremos muchas de estas cuestiones. En este capítulo de conclusiones queremos ir más allá del diagnóstico de la(s) crisis para intentar descubrir «camino inesperados» (Rebecca Solnit, 2025), «inéditos viables» (Freire, 1980: 142), bifurcaciones que nos permitan, no solo imaginar, sino construir ya desde ahora un futuro que no sea mera continuación del presente.

Pero antes vamos a recoger el retrato de la España del 2025 que sale de este IX Informe.

6.2. Aproximando el foco a la realidad española

6.2.1. Principales contenidos de los cinco capítulos precedentes

6.2.1.1. Capítulo 1: «Una sociedad en transformación. La evolución del modelo social»

Este capítulo nos ofrece un excelente marco para visualizar la transformación social de España

desde los años noventa hasta la actualidad. En este tiempo, España ha atravesado una metamorfosis profunda, marcada por cambios en su estructura social, económica y cultural. En los años noventa, España se encontraba en un momento de optimismo. La democracia se consolidaba, y una clase media emergente comenzaba a disfrutar de los frutos del progreso. Sin embargo, a medida que avanzaban las décadas, este panorama se fue tornando más complejo. La confianza en un futuro prometedor dio paso a una realidad fragmentada, las identidades de clase tradicionales comenzaron a diluirse y el individualismo ganó terreno. La clase

media se ha ido sintiendo cada vez más amenazada en términos simbólicos y de expectativas futuras, y las generaciones jóvenes, a pesar de estar más formadas, enfrentan peores perspectivas de vida que sus progenitores. Paralelamente, se percibe una creciente concentración de poder en manos de élites tecnocráticas y corporativas, lo que debilitaba la confianza y aumenta el miedo a un futuro incierto.

Tres grandes vectores han impulsado en estos años la transformación del país. El primero es la inmigración: España ha pasado de ser un país emisor a convertirse en destino principal de flujos migratorios, fenómeno que ha redibujado su demografía y ha impulsado el crecimiento poblacional, aunque también ha acentuado desigualdades estructurales, especialmente en el ámbito laboral y del acceso a derechos. El segundo es la participación social de las mujeres: la incorporación masiva de las mujeres al empleo y su papel en el sostenimiento del bienestar han modificado la estructura familiar y la cultura política; no obstante, persisten evidentes desigualdades, especialmente en el reparto de los cuidados y en el acceso equitativo a empleos dignos. El tercero es la digitalización y la generalización de la telefonía móvil, que han transformado la vida cotidiana, convirtiéndose en herramienta de trabajo, canal de expresión y emblema de estatus, y generando una paradoja: las personas estamos más conectadas, pero nos sentimos más solas; más informadas, pero menos soberanas, con menos capacidad para tomar decisiones autónomas.

El modelo de familia también ha experimentado importantes cambios a lo largo del periodo considerado. La familia nuclear biparental ha dejado de ser dominante, dando paso a una diversidad de hogares: parejas sin hijos, personas solas, familias reconstituidas o monoparentales; la emancipación se ha ido retrasando, el número de hijos ha disminuido y las condiciones materiales cada vez condicionan más la posibilidad de tener descendencia. A pesar de contar con un elevado

número de viviendas, el acceso a una vivienda digna se ha convertido en un imposible, especialmente para las personas jóvenes y los sectores con menos ingresos. El mercado prioriza la propiedad inmobiliaria como inversión, relegando su función social, y fenómenos como el alquiler turístico y la escasez de vivienda pública han agravado en los últimos años la situación.

El trabajo, pilar clásico de la integración social, ha perdido su centralidad como garante de una vida digna. La desindustrialización y la terciarización han generado un mercado laboral dual: empleos cualificados y estables frente a una masa creciente de trabajos precarios y mal remunerados. La inmigración y el género son variables determinantes en esta segmentación, con las mujeres inmigrantes atrapadas en los nichos laborales más duros y desprotegidos. Por su parte, el crecimiento económico ha tenido un impacto devastador en el medioambiente: la urbanización desmedida, el uso intensivo de recursos no renovables y la dependencia energética dejan una huella ecológica insostenible y, pese a toda la inversión realizada en energías renovables, la actual transición ecológica reproduce desigualdades y errores del pasado.

Por último, cabe señalar que los movimientos sociales han sido fundamentales en la resistencia y transformación social. Desde el antimilitarismo de los ochenta hasta el 15M, el movimiento feminista, el ecologista o la PAH, la ciudadanía se ha organizado para reivindicar derechos y construir nuevas formas de convivencia. Más allá de sus logros concretos, estos ciclos de protesta han dejado una huella en la cultura política, incluso cuando hayan derivado en fases de institucionalización o repliegue.

A modo de resumen, España se enfrenta en 2025 a tensiones entre cambio y resistencia, inclusión y exclusión, progreso y colapso. Las y los protagonistas del presente (mujeres, inmigrantes, nuevas generaciones) reclaman un nuevo contrato social que promueva una sociedad más justa, equitativa y

sostenible, donde vivir con dignidad sea un derecho compartido. Y esto ocurre en un contexto internacional en el que los grandes problemas de nuestro mundo (las guerras, el hambre, la desigualdad acentuada, el pluralismo cultural agresivo, el racismo o los nacionalismos) siguen siendo los mismos que décadas atrás. A este escenario se han incorporado en el presente siglo los efectos de la masificación del uso de nuevas tecnologías, la constatación de la crisis ecológica, la incidencia que tiene en la estructura ocupacional y familiar la transformación de los roles femeninos y también el incremento de los movimientos migratorios que en nuestro país han sido bien significativos. Todo ello hace tambalear las instituciones sociales y políticas e incrementa la percepción de la inutilidad del sistema político que abre el camino para la delegación de los poderes a gobiernos populistas con modos autoritarios y el debilitamiento de la democracia liberal.

6.2.1.2. Capítulo 2: «Desigualdad y estructura social»

Este capítulo ha analizado la transformación vivida por la sociedad española como consecuencia de cambios económicos, demográficos y tecnológicos que han alterado el mapa de la desigualdad social. Aunque algunos sectores han encontrado oportunidades en este nuevo escenario, especialmente con la recuperación económica reciente y ciertas reformas laborales, las personas más vulnerables (jóvenes, hogares con menores, trabajadoras y trabajadores precarios) han enfrentado riesgos crecientes que han limitado su bienestar y oportunidades de futuro. El texto nos cuenta una historia compleja en la que la estratificación social en España no ha cambiado radicalmente en términos de indicadores agregados, pero sí ha evolucionado en sus formas y causas. Las desigualdades tradicionales persisten, pero ahora se ven atravesadas por nuevos factores como la digitalización, la transición ecológica, la evolución del mercado de trabajo y el acceso a la vivienda. Esta se ha convertido en una

trampa estructural que empeora cualquier análisis de bienestar: la dificultad para acceder a una casa —ya sea en propiedad o en alquiler— marca una profunda línea divisoria entre quienes pueden construir un futuro estable y quienes quedan atrapados en la incertidumbre. El capítulo también nos habla de generaciones marcadas por el azar de la historia económica: quienes accedieron al mercado laboral en plena Gran Recesión llevan una «cicatriz» que afecta a su trayectoria vital. Las desigualdades no solo se expresan en los ingresos, sino también en la riqueza, fuertemente concentrada y cada vez más heredada, dificultando la movilidad social.

El sistema de impuestos y prestaciones, aunque ha mejorado en algunos aspectos, sigue siendo limitado en su capacidad redistributiva. Pese a avances como el aumento del salario mínimo o la reducción de la temporalidad, aún falta una reforma más profunda que permita a España acercarse a los niveles de equidad de otros países europeos. En este escenario, las políticas públicas tienen un papel esencial. El capítulo concluye con una llamada urgente a actuar: es necesario reformar no solo el sistema fiscal y de prestaciones, sino también las políticas laborales, educativas y de vivienda, para frenar la transmisión intergeneracional de la pobreza y mitigar los impactos sociales de las transiciones digitales y ecológicas. Solo así podrá España dejar de ser un país marcado por la desigualdad y avanzar hacia un modelo más justo y resiliente.

En conjunto podemos concluir que se han producidos pocos cambios en los indicadores de desigualdad en lo que llevamos del siglo XXI, aunque en el periodo reciente ha habido una leve mejora impulsada, básicamente, por la creación de empleo —aunque muy polarizado— y un incremento del gasto social. Sin embargo, los indicadores de bienestar material han empeorado y se ha producido un aumento significativo de la concentración de la riqueza. En conclusión, podemos señalar que la polarización social se ha registrado y aumentado en el bienestar en general. España sigue siendo un

país poco igualitario en el contexto europeo por varias razones: por los factores estructurales que dependen de sectores de bajos salarios, de las dificultades de crear empleo estable y de calidad, y de un sistema de impuestos y prestaciones más reducido que en otros países de nuestro entorno. Factores estructurales que para que se produzca una verdadera redistribución entre la riqueza creada y la cobertura de las necesidades sociales se requiere una profunda y ambiciosa reforma del sistema de impuestos y prestaciones, junto con políticas valientes que sirvan para la transformación estructural de esta desigualdad que parece incrustada en nuestro modo de vivir y que incluso, con el paso de los años, se ve reforzada con nuevas dificultades añadidas como puede ser el acceso a la vivienda para diversos colectivos sociales.

6.2.1.3. Capítulo 3: «La dinámica de la exclusión social en España tras dos décadas de erosión: crisis reiteradas y recuperación insuficiente»

Este capítulo señala cómo, tras el duro impacto de la pandemia, España ha experimentado una mejora en términos de integración social, pero aún lejos del nivel alcanzado en 2018. Aunque se han dado pasos positivos, impulsados por una mejora del mercado laboral y políticas redistributivas, la exclusión social severa afecta todavía a más de 4,3 millones de personas, un 52% más que en 2007. Esta cifra refleja una preocupante incapacidad para revertir, incluso en épocas de bonanza, las heridas sociales abiertas por las crisis, y una tendencia estructural a la erosión de la cohesión social. Entre los factores que explican esta recuperación parcial, el empleo ha sido clave, aunque con matices: la persistencia de trabajos precarios y mal remunerados, especialmente en los sectores más vulnerables, y la inseguridad laboral grave, siguen lastimando los procesos de integración social. Por otro lado, el sistema educativo, por su papel preventivo, debe asumir un rol más activo: frenar el abandono

escolar, combatir la segregación y reforzar tanto la educación infantil como los programas de segunda oportunidad para personas jóvenes desvinculadas del sistema; para las personas adultas en situaciones precarias se requieren itinerarios de inclusión sólidos que combinen formación, empleo y apoyo social.

Abundando en una cuestión ya planteada en los dos capítulos anteriores, se destaca que el principal freno a la integración ha sido la exclusión residencial: el acceso a una vivienda digna se ha convertido en una emergencia social, con una demanda urgente de políticas de vivienda más ambiciosas, especialmente en alquiler público y regulación efectiva del mercado inmobiliario; además, se necesita una visión más holística que contemple habitabilidad, entorno y seguridad, así como políticas de Estado que aborden el desequilibrio territorial entre la «España vaciada» y la «España abarrotada».

En el ámbito sanitario, se ha registrado un importante incremento de casos de enfermedades graves y/o crónicas que no han recibido atención en el último año, y que supone, entre otras cosas, la manifestación del incremento de las listas de espera con respecto al año 2018 y, por tanto, una seria limitación al derecho a la atención sanitaria. En cuanto a la salud mental, ha emergido como una preocupante debilidad del sistema y, aunque ha habido mejoras desde 2021, los colectivos más excluidos siguen siendo los más afectados por esta problemática: el aislamiento y los conflictos sociales son factores de riesgo, mientras que la participación comunitaria se perfila como un elemento clave de protección. La inseguridad alimentaria revela que los mismos hogares acumulan distintas formas de exclusión; a pesar de ser un problema estructural, esta no se considera una prioridad política, lo que subraya la necesidad urgente de legislar el derecho a la alimentación. Otro eje de preocupación es el alejamiento de los sectores excluidos del sistema político, lo que refuerza su invisibilidad y dificulta la posibilidad de impulsar cambios estructurales que respondan a sus necesidades.

Las desigualdades generacionales y familiares son cada vez más evidentes; las familias con hijos, monoparentales y, sobre todo, monomarentales, sufren niveles más altos de exclusión, lo que exige una reforma de las políticas públicas que se adapte a sus realidades. A esto se suma una marcada brecha étnica, especialmente para la comunidad gitana y la población inmigrante extranjera, que exige complementar las políticas universales con medidas específicas que combatan la discriminación y garanticen la igualdad de trato. Desde la perspectiva territorial, la exclusión social varía ampliamente: las diferencias entre comunidades autónomas, así como entre lo rural y lo urbano, requieren políticas flexibles y adaptadas. En los entornos urbanos, la exclusión se cronifica en determinados barrios, que concentran múltiples desventajas. Finalmente, las relaciones sociales emergen como un eje fundamental: las redes familiares, comunitarias y de apoyo pueden ser tanto un escudo como un factor de riesgo frente a la exclusión. Fortalecer estos vínculos es clave, al igual que desarrollar políticas basadas en derechos que reconozcan las distintas necesidades de los colectivos en exclusión y garanticen el acceso efectivo a la inclusión.

En conjunto, el capítulo apunta a la necesidad de una transformación estructural que no solo repare, sino que prevenga la exclusión, con políticas integrales que aborden lo económico, lo educativo, lo residencial, lo relacional y lo territorial de forma coherente y sostenida.

6.2.1.4. Capítulo 4: «Las políticas sociales en España: actores, políticas y retos en el marco del Pilar Europeo de Derechos Sociales»

Este capítulo nos ofrece una visión profunda y crítica del presente y el futuro del Estado de Bienestar en España. En un contexto de tensiones estructurales, retos demográficos y transformaciones sociales y económicas, se analiza la evolución de las

políticas sociales, su anclaje en marcos europeos como el Pilar Europeo de Derechos Sociales y su interacción con actores clave como el Estado, el tercer sector, el mercado y las redes comunitarias.

A juicio de sus autoras y autores, el sistema de bienestar español ha vivido una etapa de «permanencia defensiva», combinando aumentos del gasto con limitaciones estructurales como privatización selectiva, insuficiencia inversora y desigualdades territoriales. Aunque la ciudadanía apoya el bienestar público, muestra resistencia a aumentar su contribución fiscal, lo que revela la necesidad urgente de un nuevo pacto social y fiscal que garantice sostenibilidad, equidad y corresponsabilidad. Se subraya la urgencia de una reforma fiscal progresiva que garantice la financiación del Estado de Bienestar. España sigue dependiendo en exceso de impuestos sobre el trabajo y necesita equilibrar con tributos sobre el capital y el consumo. La ciudadanía apoya el bienestar público, pero persiste la desconfianza hacia el sistema fiscal. Una pedagogía cívica y la evaluación transparente del gasto público son claves para consolidar ese pacto fiscal.

Aunque el Sistema Nacional de Salud goza de gran apoyo social, sufre debilidades como la falta de personal, el aumento de listas de espera y una creciente privatización. Las desigualdades en salud se vuelven estructurales, interseccionales y acumulativas, ligadas a factores como clase, género o etnia, y los servicios sociales requieren una reinención como espacios de acompañamiento comunitario, integrando lo social y lo sanitario en un contexto de creciente diversidad y vulnerabilidad. El Sistema para la Autonomía y Atención a la Dependencia, tras años de retroceso y reforma, enfrenta el reto de avanzar hacia un modelo más universal, comunitario y centrado en la persona. El Modelo de Atención Integral y Centrada en la Persona y la Estrategia Estatal de Cuidados 2024-2030 impulsan la desinstitucionalización y la atención personalizada y promueven una visión más humana e inclusiva del envejecimiento, pero su implementación

requiere reformas legales, coordinación intersectorial, financiación y formación profesional. Persisten desigualdades territoriales, problemas de financiación y de calidad de servicios y precariedad laboral. El cuidado es visto no solo como un desafío técnico, sino como un reto político y democrático. Sin embargo, aunque se han producido avances normativos inspirados en la Convención de la ONU, las políticas públicas sobre discapacidad siguen siendo fragmentadas y las personas con discapacidad enfrentan mayor riesgo de pobreza y exclusión. Se requiere una estrategia integral basada en apoyos personalizados y transformación del entorno, garantizando la equidad y reduciendo brechas.

La creación del Ingreso Mínimo Vital (IMV) supuso un avance sustancial, pero su cobertura sigue siendo limitada y la fragmentación territorial y los problemas de acceso persisten. Se han mejorado los mecanismos de coordinación con otras prestaciones, pero es necesaria una mayor integración entre los niveles estatal y autonómico. La reforma del desempleo asistencial de 2024 ha facilitado el tránsito hacia el IMV tras agotar el subsidio.

El envejecimiento demográfico y la baja natalidad plantean desafíos al sistema de pensiones y su sostenibilidad depende de reformas estructurales, ajustes en ingresos y control del gasto. Las reformas más recientes han buscado garantizar el poder adquisitivo y la sostenibilidad, pero será necesario un esfuerzo fiscal prolongado y posiblemente aplicar una cláusula de salvaguarda que eleve las cotizaciones o las transferencias.

La vivienda —volvemos a insistir en ello— se ha convertido en un eje crítico de exclusión social: los desahucios, la falta de alquiler social y el peso del mercado impiden el acceso a un derecho básico. Se reclama una política pública más ambiciosa, que amplíe el parque público, limite el uso especulativo de la vivienda y fomente la cooperación interinstitucional y con el tercer sector, y se señala el caso de la SAREB como una oportunidad histórica para

fortalecer el alquiler social. El acceso a servicios como energía, agua, transporte o internet sigue siendo desigual, especialmente para personas en exclusión severa, y pese al aumento de personas beneficiarias del bono social eléctrico, la pobreza energética ha crecido. Las soluciones pasan por elevar los umbrales de acceso, mejorar la eficiencia energética en hogares vulnerables y garantizar conectividad digital, especialmente en zonas rurales.

En cuanto a las políticas migratorias, España ha transitado de una lógica de control y regularización a un modelo centrado en la inserción laboral, pero sigue sin una estrategia integral de integración. La irregularidad sobrevenida y el uso de las personas migrantes como mano de obra barata persisten como ejes del sistema, alimentando la precariedad. La acogida comunitaria y la corresponsabilidad social son claves para una integración efectiva.

En este sentido, el Tercer Sector de Acción Social desempeña un papel clave en la gestión de programas sociales, en la defensa de derechos y en la participación ciudadana. Con más de 28.000 entidades, ha logrado un impacto relevante en empleo, voluntariado y cohesión territorial. La solidaridad de base (ayuda mutua, voluntariado, militancia) es esencial ante el agotamiento del modelo tradicional de cuidados, destacándose la necesidad de espacios comunitarios y estrategias participativas, desde presupuestos participativos hasta *cohousing*, para fortalecer redes locales. Por otro lado, el sector mercantil ha ampliado su presencia en sanidad, pensiones y cuidados, abriendo un debate sobre el equilibrio público-privado, especialmente ante el crecimiento de seguros médicos y pensiones privadas. La Estrategia de Cuidados promueve una democracia del cuidado, que exige combinar Estado, mercado, comunidad y familia.

En este sentido, el texto propone un nuevo pacto social basado en derechos, justicia fiscal, corresponsabilidad comunitaria y participación ciudadana. Solo con un Estado fuerte, una ciudadanía implicada y

una comunidad cohesionada será posible construir un modelo de bienestar sostenible e inclusivo ante los desafíos del siglo XXI, de manera que las políticas sociales dejen de ser un instrumento reactivo para convertirse en una palanca transformadora del futuro de la sociedad española.

6.2.1.5. Capítulo 5: «Confianza en el modelo de bienestar y capital social»

En este capítulo se han analizado los fundamentos sociales y culturales que sustentan —o debilitan— el modelo de bienestar en España, poniendo el foco en la confianza institucional, las percepciones ciudadanas, el respaldo al Estado de Bienestar y la dimensión relacional del capital social. El texto se abre con una evocación del modelo danés del *hygge*, símbolo de equilibrio entre bienestar, austeridad y comunidad, invitándonos a reflexionar sobre si en España existe una cultura cívica equivalente capaz de sustentar el Estado de Bienestar, si el contexto sociocultural actual permite sostener un sistema redistributivo, universal y comprometido con la justicia social, o si, por el contrario, dicho sistema está erosionado por tensiones individuales, ideológicas e institucionales. En este sentido, aunque algunos estudios indican la presencia en nuestra sociedad de valores como el igualitarismo o la solidaridad, también se observa un avance del individualismo, la desconfianza interpersonal y la fragmentación social, que debilitan la cohesión necesaria para sostener un sistema fuerte de protección social.

En 2025, los principales problemas que preocupan a la ciudadanía son la vivienda, el empleo y la situación económica, siendo la vivienda el más citado. Este se ha convertido (ya lo hemos visto en los capítulos anteriores) en un problema estructural que afecta de manera especial a jóvenes, mujeres y personas migrantes, dificultando la emancipación, generando dependencia familiar prolongada y alimentando la exclusión residencial; a pesar de las políticas para controlar los precios, como las

adoptadas en Cataluña, los resultados son limitados y el acceso a la vivienda continúa siendo profundamente desigual. En cuanto al empleo, aunque la tasa de paro ha bajado desde los picos de 2013, la situación laboral de jóvenes y mujeres sigue siendo precaria, manteniéndose como una fuente constante de inseguridad vital. Por otro lado, la política aparece como fuente de frustración ciudadana, y los partidos y las personas que se dedican a la política institucional son identificados como uno de los principales problemas del país. La percepción de corrupción, el descrédito judicial y la falta de transparencia han erosionado la confianza democrática, provocando una creciente desafección y alimentando discursos populistas y autoritarios.

Pese a la desafección política, el respaldo ciudadano al Estado de Bienestar sigue siendo alto, especialmente en áreas como la sanidad y la educación. Sin embargo, este apoyo se ve empañado por una contradicción persistente: la mayoría quiere más y mejores servicios públicos, pero muchos rechazan pagar más impuestos. Esta tensión se agudiza según la ideología política: la izquierda suele aceptar la fiscalidad como vía para la redistribución, mientras que la derecha tiende a verla como una carga. A pesar de que la evasión fiscal es ampliamente rechazada en el plano moral, existe una percepción extendida de fraude estructural y de ineficacia del Estado para sancionarlo.

El capítulo aborda también cómo las distintas clases sociales perciben el Estado de Bienestar. Las clases bajas lo ven como un garante indispensable de derechos, las clases medias como una red de seguridad ante un futuro incierto, pero cada vez más inseguras por el temor al «desclasamiento», y las altas como un sistema asistencialista del que desconfían. Este clima de descontento alimenta discursos conservadores y populistas que atacan los valores posmaterialistas (feminismo, ecologismo, justicia social) etiquetándolos como exageraciones *woke* o «buenistas», en un contexto marcado por la polarización ideológica y el miedo al cambio.

Uno de los apartados más importantes del capítulo se dedica al capital social, entendido como las redes de apoyo personales y comunitarias que actúan como escudo frente a la vulnerabilidad. El modelo se apoya también en un pilar informal y silencioso, las personas mayores, que con frecuencia sostienen a sus hijos o nietos económicamente o mediante cuidados; esta «solidaridad intergeneracional» revela una carencia estructural de políticas públicas de apoyo a las familias y, al mismo tiempo, pone en tensión la sostenibilidad del modelo familiar como red de seguridad. En España, la familia continúa siendo el principal soporte informal, aunque también lo son los amigos, vecinos y compañeros de trabajo. La pandemia reforzó algunos de estos lazos, pero también exacerbó el aislamiento, especialmente en colectivos frágiles, y el análisis revela que quienes viven en pobreza severa o pertenecen a hogares con personas migrantes cuentan con redes relacionales más débiles, menos eficaces y más reducidas. Esta carencia no solo limita la ayuda inmediata en momentos de necesidad, sino que profundiza la exclusión social al dificultar el acceso a oportunidades laborales, educativas y de participación comunitaria.

En conjunto, el capítulo revela un modelo de bienestar sostenido en parte por el compromiso cívico, pero tensionado por contradicciones culturales, la fragmentación ideológica, desigualdades persistentes y una red relacional frágil en los sectores más vulnerables. La confianza institucional está debilitada, el apoyo fiscal es ambiguo y el sistema de apoyo familiar continúa mostrando signos de agotamiento. Este diagnóstico invita a una reflexión de fondo: ¿puede una sociedad polarizada, desconfiada y desigual sostener colectivamente un Estado de Bienestar fuerte y universal? Para responder a este reto, será necesario reconstruir el capital social, reforzar las políticas públicas con visión de futuro y recuperar una narrativa común que devuelva legitimidad, cohesión y propósito al proyecto colectivo del bienestar.

6.2.2. Avanzando sobre las conclusiones del VIII Informe

Nos parece necesario recordar también las conclusiones del VIII Informe de 2019, recogidas en su capítulo 6, «Construyendo futuro en un espacio de responsabilidades compartidas». Se nos recordaba entonces que a lo largo de las últimas décadas el vínculo entre crecimiento económico y creación de empleo ha comenzado a resquebrajarse, de manera que, si en las fases anteriores el progreso económico arrastraba tras de sí el aumento de la ocupación, en el capitalismo financiero del siglo XXI la generación de riqueza ha dejado de traducirse automáticamente en más y mejor empleo. Esta desconexión ha abierto un periodo de incertidumbre, en el que se profundizan desigualdades, se erosionan derechos previamente conquistados y se debilita el modelo de cohesión social.

Se concluía también que la narrativa dominante —alimentada por ideologías que se sostienen más en percepciones que en hechos empíricos— ha consolidado la alianza del neoliberalismo con sectores de la derecha excluyente, provocando una triple regresión: en empleo, en salarios y en el alcance redistributivo de las políticas sociales. En este escenario, las políticas sociales tradicionales, centradas en la inserción laboral, parecían insuficientes, pues excluyen precisamente a los colectivos con mayores dificultades de empleabilidad.

La sociedad española reflejaba un estado de ánimo deteriorado y la desesperanza no afectaba únicamente a quienes fueron duramente golpeados por la crisis económica, sino también a quienes, aunque más afortunados, habían visto estancadas sus expectativas de mejora. Este malestar hundía sus raíces en esa desconexión entre crecimiento, empleo y bienestar a la que nos hemos referido al principio: el crecimiento ya no se percibe como garantizado

y el progreso, que durante siglos fue el motor de la modernidad, se cuestiona.

El texto proponía repensar el contrato social y los mecanismos de integración. Históricamente, tres pilares han sustentado la inclusión: el esfuerzo individual (facilitado por la familia y la socialización), el acceso al empleo y el soporte de políticas sociales. Pero hoy el mercado laboral ha perdido su papel central como garante de inclusión y las políticas sociales se debaten entre criterios restrictivos y la falta de ambición estructural. Frente a esta encrucijada, se planteaba la necesidad de redefinir el papel de las administraciones públicas, no para desentenderse, sino para recomponer sus funciones en una gobernanza compartida con actores no lucrativos y comunitarios.

En este punto, surgía una bifurcación de valores: el individualismo neoliberal frente a los principios de solidaridad, cooperación y vida común. En este último campo se señalaban y ponían en valor diversas propuestas ciudadanas de construcción de redes de apoyo mutuo, mecanismos de provisión compartida y nuevas formas de acción política. Decíamos entonces que la esperanza, aunque frágil, se sostenía en estas prácticas emergentes.

Roto el vínculo entre crecimiento económico y creación de empleo (al menos de empleo decente), el debate sobre el futuro del trabajo se articulaba en tres escenarios posibles:

- a) Un escenario óptimo de crecimiento económico sostenido, aumento de salarios, reducción de jornada laboral, reciclaje profesional eficaz y gestión ambiental equilibrada, que permitiría avanzar en integración social, pues la innovación técnica relajaría las restricciones económicas y abriría espacio para políticas públicas transformadoras.
- b) Un escenario intermedio, con destrucción de empleos típicos de clase media, auge de puestos mal remunerados, caída de salarios y

polarización social, en el que el cambio tecnológico no genera prosperidad compartida sino tensiones y un nuevo ciclo de desigualdad.

- c) Un escenario pesimista, similar al anterior, pero con menor crecimiento de la demanda efectiva y aumento del desempleo tecnológico, acentuado por la automatización y los efectos del cambio climático, cuyo resultado sería un mundo más desigual, más pobre y más excluyente.

Frente a estos escenarios se discutía entonces la necesidad de reforzar las políticas de protección social, aunque sea de forma transitoria, mientras se define una solución estructural, reconociendo el riesgo de que las políticas de activación pudieran acabar (en función del escenario) convertidas en dispositivos de control, excluyentes y arbitrarios.

En este contexto, se planteaba el dilema entre rentas garantizadas (como la renta básica) y rentas condicionadas (asociadas a la búsqueda activa de empleo). Mientras la renta básica propone una prestación incondicional como derecho ciudadano, el modelo condicionado responde a una lógica de reciprocidad y activación. La viabilidad política de la primera es cuestionada tanto por partidos como por la opinión pública, que todavía exige, mayoritariamente, una contraprestación activa. Como una forma de repensar estos cuestionamientos, se invitaba a distinguir entre «trabajo» (o, mejor, «empleo») y «actividad», ya que no toda forma de contribución social debe pasar por el mercado laboral: también pueden desarrollarse formas de actividad comunitaria, familiar o social.

Otro gran debate que se planteaba en el Informe anterior es el que enfrenta la predistribución (medidas para prevenir la desigualdad antes de que ocurra) frente a la redistribución (intervenciones posteriores a la acción del mercado). Si bien la predistribución funciona mejor en economías estables y con empleo generalizado, y no tanto en contextos de precariedad estructural, límites ecológicos al

crecimiento y debilitamiento institucional, se afirmaba el valor de iniciativas como las cooperativas, empresas de inserción y otras entidades de economía social, que pueden actuar sobre los determinantes estructurales de la desigualdad, reduciendo sus efectos más negativos.

Por último, se abordaba el dilema entre individualización y comunidad a partir de la pregunta de cómo construir comunidad en un mundo dominado por el aislamiento, el consumo y la competencia individual. Evidentemente, la respuesta no era ni es sencilla, pero algunos brotes verdes apuntaban entonces a nuevas formas de organización social basadas en la reciprocidad, el cuidado y la gestión común de los recursos.

En conclusión, el texto de 2019 ya alertaba sobre los límites del modelo actual y la necesidad de construir un nuevo horizonte político, no solo resistiendo a la ofensiva neoliberal, sino imaginando alternativas viables que recuperen la centralidad de lo común. Aunque aún incipientes, las experiencias que articulan nuevas formas de ciudadanía, intercambio y cooperación podrían estar sentando las bases de una reorganización profunda del modelo de sociedad. El reto, se concluía entonces, era traducir estos valores emergentes en un discurso político y una arquitectura institucional capaz de sostenerlos.

6.2.3. Poniendo en relación las conclusiones del VIII Informe y los énfasis de los capítulos de este IX Informe

Al poner en relación las conclusiones del VIII Informe y los énfasis de los distintos capítulos de este IX Informe se observan con claridad una serie de cuestiones

que emergen de forma reiterada, reflejando los desafíos estructurales que enfrenta el modelo social español contemporáneo. Lejos de tratarse de problemas aislados, estos elementos se entrelazan en un entramado complejo que compromete la sostenibilidad del Estado de Bienestar, la cohesión social y la legitimidad institucional en un contexto de transición económica, demográfica y cultural.

Una de estas cuestiones es la persistencia y, en muchos casos, el agravamiento de las desigualdades sociales. Aunque algunos indicadores agregados podrían sugerir cierta estabilidad en los datos, lo cierto es que la desigualdad ha mutado en sus formas y causas, y a las ya conocidas disparidades en renta se suman, de manera cada vez más relevante, desigualdades en términos de acceso a derechos, patrimonio, calidad del empleo, salud, redes relacionales y vivienda. Estas nuevas expresiones de la desigualdad reflejan la transformación de los factores estructurantes de la estratificación social en la actualidad: la digitalización, la transición ecológica, la segmentación del mercado laboral y, especialmente, la mercantilización del acceso a bienes básicos como la vivienda. Vivimos una especie de retorno a las condiciones sociales del Antiguo Régimen, de manera que, frente a la utopía meritocrática, las posiciones se convierten en «posesiones» (Sennett, 2006: 95), la herencia se convierte en una vía de transmisión intergeneracional de privilegios (Piketty, 2014: 460-464) y se consolida un régimen de «neopropietarismo» bajo el dominio de la propiedad privada heredada como eje organizador de las sociedades contemporáneas, que perpetúa las desigualdades económicas y sociales y cuestiona cualquier intento de corregirlas mediante reformas estructurales redistributivas (Piketty, 2019: 813-822).

Particularmente significativa resulta la emergencia de la exclusión residencial como una de las principales fuentes de vulnerabilidad social, de manera que el acceso a una vivienda adecuada se configura como una condición material indispensable para la integración social. La escalada de precios,

la insuficiencia del parque público de alquiler y la consolidación de la vivienda como activo especulativo han convertido este derecho en un bien inaccesible para amplias capas de la población, especialmente jóvenes, mujeres, personas migrantes y hogares monomarentales. Esta situación no solo genera precariedad material, sino que actúa como un factor multiplicador de otras formas de exclusión, deteriorando la salud, el acceso a la educación y la participación social, convertida en un «pozo sin fondo» que impacta gravemente en la estabilidad y calidad de la vida de las familias (Comité técnico de la Fundación FOESSA, 2023: 45).

Otra cuestión central tiene que ver con la pérdida progresiva de centralidad del trabajo como mecanismo de integración. El empleo ya no garantiza, por sí solo, condiciones de vida dignas, debido a la extensión de la precariedad, la temporalidad y los bajos salarios. En este contexto, las políticas sociales centradas en la activación laboral resultan insuficientes para abordar los procesos de exclusión más persistentes. La noción misma de «trabajo» se ve cuestionada, lo que abre la puerta a una reflexión más amplia sobre la necesidad de distinguir entre empleo formal y otras formas de actividad socialmente valiosa que no se inscriben necesariamente en el mercado laboral.

El debilitamiento del capital social constituye otro de los temas recurrentes. Desde hace años, los Informes FOESSA vienen advirtiendo sobre el deterioro de las redes familiares y comunitarias, que históricamente han funcionado como colchón informal frente a la vulnerabilidad. Este debilitamiento se manifiesta de forma especialmente aguda en los sectores más excluidos, que cuentan con vínculos sociales más frágiles, menos eficaces y escasamente institucionalizados. La creciente atomización social y la expansión del individualismo, impulsado por el paradigma neoliberal, limitan cada vez más la capacidad de las personas para construir proyectos de vida en común, generando aislamiento, inseguridad y desconfianza.

En esta misma línea, la confianza institucional aparece erosionada. Aunque el respaldo al Estado de Bienestar continúa siendo elevado, se perciben importantes contradicciones entre las demandas ciudadanas y la disposición a sostener colectivamente dicho sistema, y la tensión entre el deseo de unos servicios públicos robustos y la reticencia a aceptar una mayor presión fiscal refleja un malestar que se alimenta de la percepción de ineficacia estatal, la corrupción política y la falta de transparencia. Esta disonancia contribuye a una creciente desafección democrática y al debilitamiento del consenso redistributivo necesario para garantizar la sostenibilidad del sistema.

Tanto el VIII Informe como este de 2025 plantean, además, una serie de dilemas estructurales que deben abordarse en el diseño de las políticas públicas del futuro. Entre ellos destaca la tensión entre redistribución y predistribución, entre rentas condicionadas y rentas garantizadas y entre individualismo y comunidad. Estas disyuntivas no son meramente técnicas, sino que remiten a concepciones profundas sobre la justicia, la ciudadanía y el papel del Estado. En este sentido, los Informes FOESSA vienen haciendo desde hace tiempo una llamada urgente a repensar el modelo de bienestar desde una lógica que priorice los derechos sociales como fundamento de la inclusión, la equidad y la dignidad.

Todo ello pone de relieve la necesidad de un nuevo pacto social capaz de articular un sistema fiscal progresivo, una arquitectura institucional más transparente y participativa y una renovada alianza entre Estado, comunidad y tercer sector. El objetivo no es solo reparar las fracturas existentes, sino anticiparse a las nuevas exclusiones derivadas de los procesos tecnológicos, demográficos y ambientales en curso. Para ello, se subraya la importancia de construir una narrativa colectiva que recupere el valor de lo común, la interdependencia y la solidaridad como principios rectores del desarrollo social, ya que, como nos recuerda Rebecca Solnit,

«cómo vemos el mundo condiciona absolutamente qué podemos hacer en el mundo» (2025: 7).

Este IX Informe plantea un momento de encrucijada: el modelo actual de bienestar muestra grietas profundas y enfrenta retos que no pueden abordarse desde las herramientas del pasado. Las tensiones identificadas son multinivel (económicas, sociales, culturales, institucionales) y requieren no solo políticas públicas audaces, sino también una renovación del imaginario colectivo. Nos encontramos, por tanto, ante varias tensiones, retos y dilemas estructurales que atraviesan el modelo social español contemporáneo (tabla 6.1), que podemos identificar en los siguientes términos:

1. *Tensión estructural: desigualdad creciente y transformada.*

- Reto: La desigualdad ya no se limita a los ingresos, sino que abarca el acceso desigual a derechos básicos (salud, empleo digno, vivienda, redes sociales).
- Dilema: Las reformas redistributivas tradicionales parecen insuficientes frente a la consolidación de un modelo de «neopropietarismo», en el que el patrimonio heredado define las oportunidades vitales.
- Tensión de fondo: Entre meritocracia ideal y reproducción de privilegios vía herencia y propiedad.

2. *Emergencia de la exclusión residencial.*

- Reto: La vivienda se ha transformado de derecho a bien especulativo, expulsando a grupos vulnerables del acceso digno.
- Dilema: La vivienda se convierte en un factor de exclusión transversal que multiplica otras formas de precariedad (educativa, sanitaria, relacional).
- Tensión: Entre vivienda como derecho social y vivienda como mercancía.

3. *Pérdida de centralidad del trabajo como eje de integración.*

- Reto: Tener empleo ya no garantiza una vida digna debido a la precariedad, lo que deja obsoletas muchas políticas de activación laboral.
- Dilema: ¿Cómo redefinir el concepto de trabajo para incluir actividades valiosas no mercantilizadas?
- Tensión: Entre empleo formal y formas alternativas de contribución social.

4. *Debilitamiento del capital social.*

- Reto: La fragmentación de las redes comunitarias y familiares reduce los mecanismos de apoyo mutuo.
- Dilema: ¿Cómo reconstruir vínculos en un contexto de creciente individualismo e inseguridad?
- Tensión: Entre individualismo neoliberal y comunidad solidaria.

5. *Desconfianza institucional.*

- Reto: Aunque se desea un Estado de Bienestar fuerte, existe resistencia a sostenerlo fiscalmente, por la percepción de ineficacia, corrupción y opacidad.
- Dilema: La tensión entre demanda de servicios públicos y negativa a mayores impuestos refleja una crisis de legitimidad.
- Tensión: Entre expectativas ciudadanas y compromiso fiscal; entre eficacia del Estado y desafección democrática.

6. *Dilemas en el diseño de políticas públicas.*

- Reto: Afrontar debates de fondo sobre la justicia social y el papel del Estado.

- Dilemas estructurales:
 - Redistribución vs. predistribución (corregir desigualdades *ex post* vs. prevenirlas desde el origen).
 - Rentas condicionadas vs. rentas garantizadas (criterios de acceso vs. universalidad).
 - Individualismo vs. comunidad (autonomía personal vs. interdependencia social).
- Tensión filosófica: Entre modelos de ciudadanía competitiva y modelos de ciudadanía solidaria.

7. Necesidad de un nuevo pacto social.

- Reto: Reconfigurar el modelo de bienestar para anticipar las exclusiones futuras (por causas tecnológicas, demográficas, ambientales).
- Dilema: ¿Cómo construir un nuevo consenso social en torno a lo común y lo público?
- Tensión de fondo: Entre un modelo social agotado y la necesidad de una nueva narrativa de solidaridad e interdependencia.

TABLA 6.1. Desafíos del modelo social español contemporáneo

| DESAFÍOS | RETOS | TENSIONES / DILEMAS |
|-----------------------------------|--|--|
| Desigualdad estructural | Desigualdad multidimensional: renta, salud, empleo, vivienda, redes Consolidación del «neopropietarismo» | Meritocracia vs. herencia Redistribución vs. reproducción de privilegios |
| Exclusión residencial | Acceso a la vivienda como factor central de integración social Precios altos, especulación, escasez de alquiler público | Derecho a la vivienda vs. vivienda como activo financiero |
| Transformación del empleo | Empleo precario, temporal, mal remunerado Inadecuación de las políticas de activación laboral | ¿Qué cuenta como «trabajo» hoy? Empleo vs. trabajos Empleo formal vs. valor social no mercantilizado |
| Debilitamiento del capital social | Fragilidad de redes familiares y comunitarias Individualismo, aislamiento, desconfianza | Apoyo mutuo vs. atomización social |
| Desconfianza institucional | Apoyo al bienestar, pero rechazo a mayor fiscalidad Percepción de ineficacia, corrupción y opacidad | Demanda de servicios públicos vs. baja legitimidad fiscal Deseo democrático vs. desafección institucional |
| Dilemas de política pública | Debates éticos-políticos sobre ciudadanía y justicia social | Redistribución vs. predistribución Rentas condicionadas vs. rentas garantizadas Individualismo vs. comunidad |
| Nuevo pacto social | Sistema fiscal progresivo Instituciones transparentes y participativas Alianza Estado-comunidad-tercer sector | Valor de lo común vs. individualismo Solidaridad vs. egoísmo Interdependencia vs. autosuficiencia |

Fuente: Elaboración propia.

6.2.4. Propuestas de acción: programas, instituciones, valores

Hablando de hacer, en los capítulos anteriores se han expuesto y analizado los datos que nos aportan información sobre cómo ha ido evolucionando la sociedad española desde el anterior Informe de 2019. Disponemos, pues, de información suficiente para comparar la estructura de la sociedad pasados estos años y evaluar su recorrido. ¿Qué ha sucedido?, ¿tenemos una sociedad mejor o peor? o ¿estamos igual que hace cuatro años? ¿Por qué, a pesar de las políticas y esfuerzos de un conglomerado de entidades, no se revierte la situación? ¿Qué hacemos mal?

En inglés se manejan tres conceptos que se traducen como «política» en español, indistintamente, pero que expresan dimensiones muy distintas del fenómeno político: *Polity*, *politics* y *policy* (Kaid y Holtz-Bacha, 2008). Empezando por el último, el término *policy* (en plural, *policies*) alude a las decisiones concretas y aplicadas, normas, planes, programas o cursos de acción que un gobierno o institución adopta para abordar un determinado problema público; es el contenido técnico y programático de las decisiones políticas. El término *politics* se refiere al proceso dinámico de competencia, negociación, conflicto y poder entre distintos actores dentro de una sociedad; es el terreno donde se disputan intereses, se forman alianzas, se hacen campañas, y se toman

decisiones, el espacio de la representación política, las elecciones, los parlamentos, los partidos, sindicatos y movimientos sociales, las protestas ciudadanas. Por último, el término *Polity* se refiere a la estructura o forma organizativa del sistema político, es decir, el arreglo institucional y constitucional de un país, estado o comunidad, y sus instituciones básicas. Pero *Polity* significa más que la mera arquitectura institucional, en un sentido más profundo también abarca los valores, principios e imaginarios que sostienen y legitiman esa estructura. «*Polity* is used in the sense of “community”», señalan Lynda Lee Kaid y Christina Holtz-Bacha (2008: 621); hablamos, entonces, de política como comunidad, con unos valores compartidos que le dan legitimidad y cohesión, con una determinada concepción del bien común, de justicia, de orden; con unas narrativas fundacionales y una cultura cívica y un consenso social implícitos que adquieren la dimensión de una «religión civil» (Bellah y Hammond, 1980; Beiner, 2011; Frankel y Jaffe, eds., 2020).

A partir de la reflexión realizada en los distintos capítulos de este IX Informe se pueden identificar una gran variedad de propuestas concretas con potencial de traducirse en políticas sociales, planes o programas de intervención (*policies*). Sin ánimo de exhaustividad y recomendando, en todo caso, la lectura atenta de todos y cada uno de los capítulos en cuestión, nos atrevemos a presentar una tabla resumen con algunas de estas propuestas diferenciadas por ámbitos y procesos de exclusión analizados (tabla 6.2).

TABLA 6.2. Políticas, programas y planes que pueden derivar del IX Informe

| | |
|-------------------------------|---|
| <p>COHESIÓN SOCIAL</p> | <ul style="list-style-type: none"> • Implementar una Estrategia Nacional de Inclusión Social, con objetivos y seguimiento y evaluación, que articule la acción de diferentes niveles de gobierno. • Diseñar políticas de inclusión social con enfoque territorial diferenciado, tanto en el ámbito autonómico como entre zonas rurales y urbanas y dentro del mismo ámbito urbano, entre zonas desfavorecidas y otras. • Impulsar planes integrales de regeneración urbana, con enfoque comunitario, en barrios con alta concentración de exclusión. • Impulsar una planificación urbana integral y ordenada en consonancia con objetivos y necesidades sociales, residenciales, climáticas (adaptación al cambio climático) y ecológicas (eficiencia energética edificación/vivienda, movilidad). • Atender a los desequilibrios de la «España vaciada» mediante incentivos al arraigo, servicios públicos de calidad y vivienda asequible. • Desarrollar políticas que fomenten las redes comunitarias y familiares, como parte de la prevención de la exclusión. • Aplicar un enfoque de derechos diferenciado, que garantice la universalidad con estrategias específicas de acceso según las características de los colectivos. |
| <p>EMPLEO</p> | <ul style="list-style-type: none"> • Ampliar las políticas activas de empleo centradas en la mejora de la calidad del trabajo, la estabilidad y la remuneración digna, especialmente en sectores precarios. • Desarrollar programas integrados de inclusión sociolaboral, con coordinación efectiva entre los servicios sociales y los servicios públicos de empleo. • Profundizar en la reforma del mercado de trabajo, avanzando en la reducción de la temporalidad generada por las extinciones en los periodos de prueba, y en la persistencia de la parcialidad no deseada. Incluyendo el diseño de programas para facilitar el tránsito de empleos a tiempo parcial involuntario a tiempo completo. • Consolidar los avances en contratación indefinida y negociación colectiva. • Medidas para reducir el subempleo, el empleo a tiempo parcial involuntario y el fraude laboral. • Desarrollar e incentivar empleos verdes y comunitarios en particular en sectores con alto impacto medioambiental como la industria, la construcción o el turismo. • Formación e inversión en sectores ecológicos, de proximidad y cuidados como motor de empleo inclusivo. • Itinerarios integrados entre servicios sociales y oficinas de empleo para personas desempleadas de larga duración. • Fortalecimiento de las políticas activas de empleo (PAE). • Aumentar recursos humanos: mejorar la ratio profesional/desempleado (actualmente una de las más bajas de Europa). • Aumento de la inversión en formación en alternancia, talleres de empleo, FP dual para sectores con baja cualificación. • Regularización e integración de actividades como empleadas del hogar, venta ambulante o recicladores de residuos. • Fortalecer el papel del salario mínimo interprofesional (SMI) como herramienta de equidad, actualizando los importes de forma que puedan situar a las familias por encima del umbral de la pobreza, en consonancia con la Carta Social Europea. • Fomentar convenios colectivos que reduzcan la desigualdad salarial. • Aumentar la transparencia salarial y la vigilancia activa de la dispersión salarial mediante la obligatoriedad de publicar información agregada sobre brechas salariales por sexo (trasponiendo la Directiva UE 2023/970), edad, origen y tipo de jornada. • Atención prioritaria a colectivos con alta incidencia de salarios bajos. • Programas públicos específicos para jóvenes, mujeres y migrantes en sectores con alto riesgo de precariedad. • Políticas de «puerta de salida» desde el empleo precario hacia el empleo estable y de calidad, diseñando itinerarios laborales con formación y promoción para personas atrapadas en empleos de baja remuneración. • Limitar la rotación laboral abusiva, especialmente en sectores con alta estacionalidad. • Evaluar y publicar regularmente el Índice de Calidad del Empleo (JQI), incluyendo ingresos, condiciones, conciliación, representación y formación. • Impulsar legislación que proteja los tiempos de descanso y evite la extensión de la jornada en contextos de teletrabajo. • Protección e integración del trabajo en plataformas digitales, mediante la supervisión efectiva de la «Ley Rider» y la ampliación de su cobertura a otros sectores de la economía de plataforma, así como con las reformas necesarias para adaptar el sistema de protección social a trabajadores no asalariados en plataformas. |

TABLA 6.2. Políticas, programas y planes que pueden derivar del IX Informe (continuación)

| | |
|-----------------------------|--|
| GARANTÍA DE INGRESOS | <ul style="list-style-type: none"> • Reforzar los programas de garantía de ingresos, como el Ingreso Mínimo Vital (IMV), haciéndolos más accesibles y complementándolos con itinerarios de inserción. • Simplificar y ampliar el acceso al ingreso mínimo. Reducir las trabas burocráticas, aumentar y facilitar la información sobre el IMV, al tiempo que se garantiza el acceso <i>offline</i> a todas las prestaciones y al IMV en particular. • Evaluar modelos de renta básica especialmente para hogares monoparentales y jóvenes sin red de apoyo. |
| EDUCACIÓN | <ul style="list-style-type: none"> • Fortalecer políticas contra el abandono educativo temprano (AET) mediante tutorías, orientación personalizada y refuerzo escolar. • Impulsar la universalización de la educación infantil (0-3 años) como medida preventiva de desigualdad. • Ampliar y financiar adecuadamente los programas de segunda oportunidad para jóvenes desvinculados del sistema educativo y laboral. • Combatir la segregación escolar mediante medidas de equidad en la distribución del alumnado y refuerzo de centros educativos en zonas vulnerables. • Promover becas escolares ampliadas y programas inclusivos dentro del sistema educativo. |
| VIVIENDA | <ul style="list-style-type: none"> • Expandir el parque público de vivienda en alquiler de forma significativa, especialmente en zonas de alta demanda. • Implementar medidas regulatorias de emergencia, como topes temporales a los alquileres en mercados tensionados. • Reactivar la construcción y el acceso a vivienda protegida en propiedad para sectores de ingresos medios-bajos. • Adoptar una estrategia integral de exclusión residencial, que contemple habitabilidad, entorno, seguridad y distribución territorial. • Diseñar políticas de vivienda diferenciadas para la España rural y urbana, así como para barrios especialmente vulnerables. • Movilización del parque de viviendas vacías para el alquiler social, mediante un sistema de incentivos y desincentivos. • Aumento del parque público de alquiler. Construcción o adquisición pública de vivienda para alquiler social. Aumentar la inversión pública para adquirir y rehabilitar vivienda destinada a alquiler social. • Regulación de precios en zonas tensionadas (Ley 12/2023 como base). Control del alquiler turístico. Regulación más estricta en ciudades con alta presión residencial. • Frenar la especulación del suelo. Revisión del marco urbanístico para evitar la transformación especulativa de suelos rústicos a urbanos. • Control del sobreesfuerzo económico en vivienda. Medidas contra el endeudamiento por vivienda en sectores vulnerables. • Incentivos al asentamiento y a la rehabilitación en zonas rurales despobladas. • Apoyos al acceso a la vivienda para sectores excluidos (microcréditos sociales, propiedad compartida). Medidas contra la precariedad habitacional. Programas contra el hacinamiento grave. • Garantizar el derecho al empadronamiento. |
| SALUD | <ul style="list-style-type: none"> • Transparencia en las listas de espera del Sistema Nacional de Salud, y desarrollo de recursos y medidas para su reducción. • Desarrollar una Estrategia Nacional de Salud Mental Comunitaria, con enfoque preventivo, acceso universal y participación social. • Incrementar los recursos en salud mental en atención primaria y en servicios comunitarios, especialmente en barrios con alta exclusión. • Prevención y seguimiento de la enfermedad mental en el entorno laboral. • Atención gratuita a colectivos afectados por la inseguridad laboral: mujeres, jóvenes, migrantes. • Prevención del suicidio y apoyo psicológico comunitario. • Creación de centros comunitarios de salud mental con atención directa y sin derivaciones prolongadas. • Campañas de sensibilización sobre la exclusión y sus efectos en salud y relaciones sociales. • Consolidación de los itinerarios personalizados con enfoque psicosocial (modelo experimental validado en PRTR). |
| ALIMENTACIÓN | <ul style="list-style-type: none"> • Aprobar una Ley Orgánica de Garantía del Derecho a la Alimentación que establezca obligaciones públicas y recursos estructurales para garantizar el acceso a una alimentación suficiente y saludable. |

TABLA 6.2. Políticas, programas y planes que pueden derivar del IX Informe (continuación)

| | |
|---|---|
| FAMILIA, CUIDADO Y CORRESPONSABILIDAD | <ul style="list-style-type: none"> • Reformular las políticas de apoyo familiar, priorizando a los hogares con hijos, monoparentales, encabezados por mujeres y familias extensas o complejas. • Aumentar las prestaciones por hijo a cargo y servicios de conciliación, adaptadas a la diversidad de estructuras familiares. • Reforma del sistema de cuidados. • Promover la figura de «persona cuidadora universal» y redistribuir el trabajo de cuidados entre hombres y mujeres. • Apoyar a las familias monoparentales (especialmente encabezadas por mujeres) con transferencias, servicios de conciliación y empleo protegido. • Reconocimiento del trabajo doméstico y de cuidados. Valorización económica y simbólica del trabajo no remunerado. • Políticas para evitar la feminización de la pobreza en el cuidado de mayores y dependientes. |
| IGUALDAD ÉTNICA Y LUCHA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN | <ul style="list-style-type: none"> • Desarrollar planes específicos de inclusión social para población extranjera y comunidad gitana, con objetivos, indicadores y financiación suficiente. • Fortalecer políticas públicas de igualdad de trato y lucha contra la discriminación, mediante marcos legales, campañas educativas y mecanismos de protección. • Ampliación de derechos políticos para personas migrantes. Reformar el marco legal para permitir el voto en elecciones municipales a migrantes con residencia legal. • Pontenciar la integración laboral justa de las personas migrantes. Mejorar los sistemas de homologación y reconocimiento de títulos académicos extranjeros. • Intervenciones en barrios con alta diversidad étnica para combatir la segregación y promover la convivencia y el acceso a servicios. Proyectos comunitarios que fomenten la convivencia y combatan la segregación residencial y educativa. |
| IGUALDAD DE GÉNERO | <ul style="list-style-type: none"> • Políticas activas de empleo para mujeres, especialmente mujeres desfavorecidas. • Formación profesional, incentivos a la contratación y apoyo al emprendimiento femenino. • Protección frente a la precariedad en el sector de cuidados. • Reformas laborales para facilitar la conciliación. • Ampliación de permisos de maternidad/paternidad igualitarios e intransferibles. • Flexibilización de horarios laborales. |
| TRANSICIÓN ENERGÉTICA | <ul style="list-style-type: none"> • Mitigar desigualdades derivadas de la transición energética. Evaluación de impacto distributivo y ocupacional de políticas de descarbonización. • Fondos de transición justa para territorios o sectores afectados negativamente (industria pesada, transporte, construcción). • Implicar a comunidades locales en la planificación de proyectos renovables, para evitar nuevos desequilibrios territoriales. • Evitar el extractivismo «verde» que desplaza actividades agrícolas o degrada ecosistemas. • Establecer normas que impidan el crecimiento urbano depredador de suelos agrícolas y ecológicos. • Construcción de una estrategia para una adaptación y transición hacia una sociedad más sostenible a través de la reducción controlada y estructural de la producción y el consumo de materiales y energía. Implica disminuir la actividad económica en sectores que generan un alto impacto ambiental y social, priorizando la satisfacción de necesidades básicas y el bienestar humano. • Educación ambiental comunitaria: redes de educación ecológica desde la escuela hasta el barrio, enfocadas en el consumo responsable y la soberanía energética. |

Fuente: Elaboración propia a partir de los capítulos precedentes.

Por supuesto, habría que revisar en profundidad este listado de propuestas con el fin de identificar repeticiones y formularlas correctamente, pero pensamos que podrían servir de base para elaborar un auténtico programa marco integrado de intervención social y territorial. También habría que contras-

tar estas posibles políticas, programas y planes con la experiencia y el conocimiento experto de las personas que trabajan en el ámbito del Tercer Sector de Acción Social y en los servicios sociales de base, con el fin de superar la distancia existente entre la investigación académica y la práctica profesional

(Deslauriers y Pérez Cosín, 2004)(6). En todo caso, no son propuestas prácticas las que nos faltan, pero su diseño, implementación y desarrollo precisa de la necesaria financiación. Es precisa una planificación presupuestaria que dimensione adecuadamente el coste de las políticas sociales necesarias y una financiación adecuada, que probablemente precise de una reforma fiscal que amplíe la base tributaria, mejore la progresividad y combata el fraude fiscal. De forma que sea viable el desarrollo de estas u otras políticas que respondan a los desafíos de desigualdad y exclusión social.

6.2.5. Contra la intemperie: defender la igualdad en tiempos de neoliberalismo

Hay épocas en las que la igualdad parece una palabra antigua, un eco del pasado que resuena con una mezcla de melancolía y escepticismo. Se habla de libertad, de mérito, de innovación, pero ya casi nadie se atreve a hablar de justicia social sin sonar fuera de lugar. Vivimos en una de esas épocas: en el mundo de hoy, marcado por la lógica neoliberal, la exaltación del individuo y la fragmentación del lazo social, la igualdad ha sido arrinconada, no tanto por falta de argumentos, sino por un cambio en las formas de sentir y de imaginar la vida común. Y sin embargo, es precisamente ahora cuando más necesitamos volver a ella.

En el verano de 1995, una ola de calor asoló París. Murieron miles de personas, en su mayoría ancianos

que vivían solos. Fue una tragedia silenciosa que reveló algo más profundo: no fue solo el calor lo que mató, sino el abandono. Años después, Klinenberg (2021) retoma este episodio para acuñar una idea poderosa: las *infraestructuras sociales*. No se trata solo de hospitales o escuelas, sino de los lugares y redes que sostienen la vida compartida, como bibliotecas, centros comunitarios, parques, plazas, clubes de barrio; sin ellos, la gente se aísla, y el aislamiento mata. En cierto sentido, Klinenberg nos dice que la igualdad comienza por el espacio donde se habita: no podemos hablar de justicia si no hay un banco en la plaza donde todas y todos podamos sentarnos, si el transporte público no llega a ciertos barrios o si la escuela pública carece de los recursos humanos y materiales necesarios. La igualdad se construye, literalmente, con cemento, madera y voluntad colectiva, y las infraestructuras sociales son los cimientos materiales de una sociedad donde las personas no estén solas ante el mercado, el clima o el destino.

Pero el problema va más allá de los edificios. Rosanvallon (2012) nos advierte que la igualdad no puede pensarse solo en términos económicos: no basta con distribuir ingresos si no se reparan también los vínculos rotos, proponiendo una *igualdad relacional*, basada en el reconocimiento mutuo, el respeto y la participación. Lo contrario de la igualdad no es solo la pobreza, sino la humillación, la invisibilidad, la vida que no cuenta para nadie. En este sentido, la igualdad es también una forma de mirar y concebir a las otras y a los otros, es la «producción de lo común», categoría eminentemente relacional que exige *participación común, intercomprensión común y circulación común* (op.cit.: 348-350). La política igualitaria no se juega solo en el Parlamento, sino en los gestos cotidianos, en las estructuras que permiten que los encuentros sean posibles.

Para lograrla nos enfrentamos a un obstáculo esencial, que no es de carácter económico o presupuestario: se trata de la convicción íntima, ampliamente

(6) Véase, a este respecto, el Documento de trabajo n.º 6.2 de IZAOLA, A. (2025). *Identificación de las barreras en política social que no permiten avanzar hacia un mundo mejor*. www.foessa.es/ix-informe/capitulo6
También consultar el Documento de trabajo 3.3. de GONZÁLEZ, A., RUIZ, E., JARAÍZ, G. (2025). *Dinámicas de exclusión/inclusión social. Una mirada cualitativa*. www.foessa.es/ix-informe/capitulo3

generalizada, de que las desigualdades son justas. Dubet (2016) sostiene que hemos interiorizado una idea de justicia basada en la trayectoria individual: cada quien cosecha lo que siembra. Bajo esta lógica, si alguien fracasa, es su culpa, si triunfa, es su mérito. La meritocracia se vuelve un relato cómodo que legitima la exclusión, porque convierte el privilegio en premio y la precariedad en castigo merecido. Esta visión, aunque profundamente injusta, tiene un enorme poder emocional: nos gusta pensar que somos dueñas y dueños de nuestro destino, que no necesitamos a nadie, que el éxito depende solo de nuestro esfuerzo. Pero es una ilusión cruel, lo que oculta las condiciones materiales de partida, la herencia invisible de los entornos, el azar de nacer en un lugar y no en otro, la buena o mala «suerte bruta» con la que cada persona, sin elegirla, viene al mundo (Dworkin, 2003). La igualdad no puede ser solo una competencia con reglas limpias; debe ser, también, una garantía de dignidad universal, incluso para quienes no ganan la carrera.

Y en esta construcción de la igualdad, el papel del Estado es fundamental. Todos los derechos, incluso los derechos llamados «negativos» (como la libertad de expresión o la propiedad privada) requieren inversión pública para existir: tribunales, jueces, policía, leyes. No hay libertad sin Estado. Y si esto es así para los derechos civiles y políticos, mucho más lo es para los derechos sociales: salud, educación, vivienda, trabajo (Holmes y Sunstein, 2011). El Estado no es un obstáculo a la libertad, sino su condición; no podemos defender los derechos sin defender también el gasto público, los impuestos progresivos o las políticas redistributivas, porque la igualdad es la base sobre la que se construye una ciudadanía real.

De ahí que, como señala Ferrajoli (2019), la igualdad no es solo moralmente deseable, es jurídica y políticamente necesaria. Los derechos sociales deben ser considerados justiciables, exigibles ante los tribunales, como cualquier otro derecho constitucional; lo contrario sería aceptar que hay derechos

de primera y de segunda categoría. Por eso, Ferrajoli propone un nuevo constitucionalismo igualitario, que no deje en manos del mercado lo que le corresponde garantizar al Estado. Si tomamos en serio esta idea, entonces la lucha por la igualdad no es un asunto de ideología, sino de coherencia democrática: una democracia que tolera desigualdades extremas es una forma vacía, una promesa rota.

En estos tiempos de neoliberalismo e individualismo, defender la igualdad es nadar contra la corriente. Pero también es afirmar lo común frente a la intemperie, es recordar que no somos islas, sino seres entrelazados, que dependemos unas y unos de otras y otros para vivir una vida digna. Igualdad no significa uniformidad, sino crear las condiciones materiales y morales para que todas y todos puedan contar, participar y ser tratadas/os con respeto. Significa, en palabras sencillas, no dejar a nadie atrás. Y esa, quizás, sea la única forma verdadera de vida civilizada. Lo recordaba en 1931 R.H. Tawney:

«Que la combinación de democracia y desigualdad económica extrema forman un compuesto inestable no es ninguna cosa nueva. Era ya un lugar común de la ciencia política cuatro siglos antes de nuestra era. No obstante, aunque sea una perogrullada venerable, sigue siendo una perogrullada importante que se olvida periódicamente y que periódicamente, por tanto, es necesario volver a descubrir» (1945: 318).

6.2.6. Crisis moral de la política democrática

Como hemos señalado, la política democrática no consiste simplemente en contar con un buen programa de medidas orientadas a afrontar determinada problemática y aplicarlas. No es solo ni

fundamentalmente una cuestión de conocimiento y de disposición de medios, y de adecuación entre ambos. La democracia, en su funcionamiento práctico, es en primera instancia *politics*, es decir, el terreno en el que se disputa quién gobierna, cómo se accede legítimamente al poder, qué intereses se priorizan, cómo se organizan las decisiones colectivas y qué recursos se reparten. En su dimensión *politics*, la más visible, la democracia son campañas electorales, elecciones, discusiones parlamentarias, constitución de mayorías de gobierno, liderazgos políticos, partidos organizados, agrupamientos ideológicos, protestas ciudadanas, debates sobre leyes y planes... Es la «coreografía» visible de la democracia, su expresión formal, su procedimiento y, aunque insuficiente(7), resulta esencial.

A lo largo de este IX Informe nos hemos hecho eco de la preocupación por el fortalecimiento del autoritarismo en las democracias de los países europeos, especialmente por la exclusión de la ciudadanía de las personas inmigrantes (capítulo 1), del deterioro de la salud democrática de nuestro sistema político (capítulo 3), por la decepción política que da paso a la emergencia de los populismos defensivos, a la izquierda, y reactivos, a la derecha (capítulo 4), y por la desafección política y el descrédito que viven los partidos políticos, agentes centrales del sistema democrático occidental, y el desapego ciudadano hacia las estructuras partidarias tradicionales (capítulo 5). También hemos planteado algunas *políticas* que pueden servir para regenerar una *politics* en decadencia: mecanismos de participación directa (presupuestos participativos, consultas ciudadanas); reconocimiento institucional de movimientos sociales; mesas de diálogo permanentes entre instituciones y colectivos feministas, migrantes y ecologistas; reforma

(7) Recordamos lo dicho en el capítulo 1 sobre el marco mediático y teatral al que ha quedado reducida la «política» y sobre la vaciedad de una política (tal y como es definida por los partidos y los medios) que solo se pregunta cómo hacer para ganar, pero no para qué ni hacia dónde nos dirigimos.

para permitir votar en elecciones locales a la población migrante residente; fomento de la participación comunitaria; financiación de asociaciones vecinales, cooperativas y plataformas ciudadanas en barrios vulnerables; mecanismos estables de colaboración entre administraciones y el tercer sector... En el capítulo 4 se ha profundizado en la idea de *gobernanza participativa* o *colaborativa*, de manera que representantes públicos, personal técnico y ciudadanía colaboren activamente en el diseño, implementación y evaluación de las políticas públicas.

El diagnóstico del estado de salud de la *politics* democrática en la actualidad, tanto en España como en el conjunto de las democracias del mundo, podría resumirse en la fórmula propuesta hace una década por Bauman y Donskis: «Cada vez resulta más evidente que la red heredada de instituciones políticas ya no puede cumplir lo prometido, mientras que un nuevo conjunto de herramientas para la acción colectiva está, en el mejor de los casos, en fase de diseño, y es poco probable que pase pronto a la fase de producción o ni tan siquiera que se reconozca el valor de producirlo» (2015: 106).

Desde el VII Informe, en 2014, venimos interesándonos por las dinámicas de protesta y de propuesta impulsadas por el ciclo de movilización por otra globalización del cambio de siglo y, muy especialmente, por la Gran Recesión de 2008. Podemos comprobarlo si consultamos el voluminoso libro de actas de la conferencia Socioecos, celebrada en Bilbao en julio de 2024 (Tejerina, Cristina Miranda de Almeida y Clara Acuña, eds., 2024). O los artículos recogidos en el libro *Movimientos sociales en transformación. Protesta y movilización social en España (2000-2022)* (Marta Romero-Delgado, Castillo Patton y Betancor Nuez, eds., 2024).

Sin embargo, podemos aplicar a estas movilizaciones lo mismo que decían Bauman y Donskis a propósito de los movimientos de indignación de

hace una década: «Sin lugar a dudas saben, o al menos tienen buenas razones para creer que saben, lo que “no” les gustaría seguir haciendo. Lo que no saben, sin embargo, es lo que “hay que hacer”» (2015: 108). Y esta dificultad generalizada para imaginar futuros, a la que ya nos hemos referido extensamente en el primer apartado de estas conclusiones, tiene mucho que ver con «el desmantelamiento y el descrédito de las instituciones que solían contribuir a los procesos de formación e integración de las visiones, los programas y los proyectos públicos», que «tras haber estado sometidas a procesos de completa desregulación, fragmentación y privatización, junto al resto del tejido social de la convivencia humana [...], quedan despojadas de buena parte de su capacidad ejecutiva y en gran medida de su autoridad y fiabilidad, conservando únicamente una vaga posibilidad de recuperarla» (op. cit.: 109).

En el capítulo 5 de este IX Informe se ha diagnosticado en profundidad la crisis de confianza institucional expresada por la sociedad española. El estudio de opinión pública *Confianza en la Sociedad Española 2025* de la Fundación BBVA nos ofrece una fotografía muy preocupante de esta desconfianza institucional (gráfico 6.1).

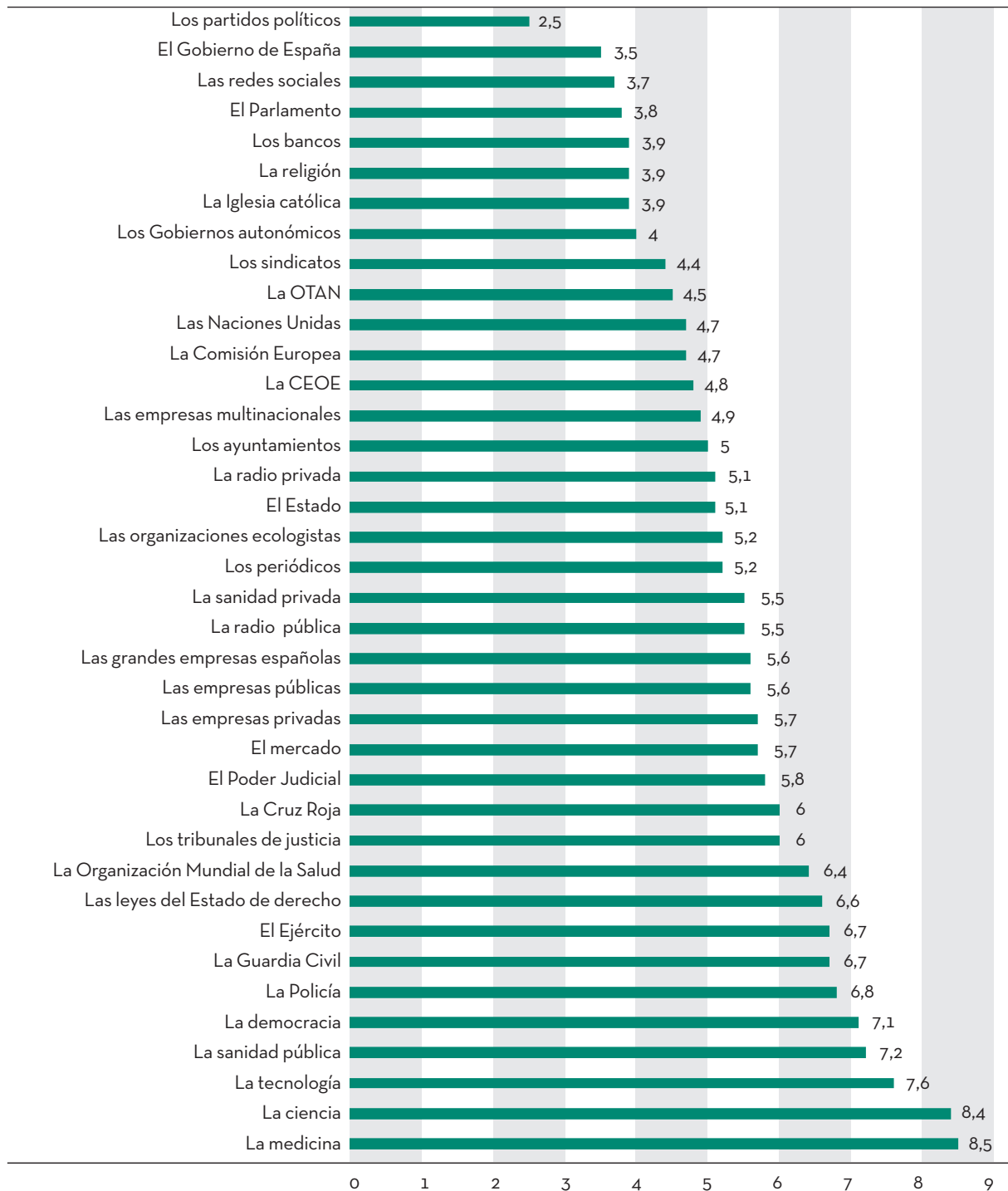
De su lectura atenta podemos deducir que tenemos un problema evidente con las instituciones expresamente dedicadas a la organización y gestión de lo común. Lo diagnosticó hace tres lustros con excepcional agudeza Rosanvallón: «El ciudadano se ha transformado en un consumidor político cada vez más exigente, renunciando tácitamente a ser productor asociado del mundo común. [...] La era del *consumismo político* está marcada [...] por fuertes expectativas y grandes exigencias dirigidas a las instituciones políticas. Todo el problema viene del modo de manifestarse esas demandas que conduce a deslegitimar los poderes a los cuales se dirigen» (2007: 247-248). Pero se trata de una exigencia que es todo lo contrario de la propuesta de *democracia exigente* formulada por Gianfranco

Pasquino (2000), concebida como una forma de democracia que no se limita a la participación electoral periódica, sino que demanda un alto grado de compromiso, competencia y responsabilidad tanto de la ciudadanía como de sus representantes políticos. La consecuencia de esta actitud de consumismo político es una *democracia impolítica* (op. cit.: 249), una *politics* sin *Polity*, sin propósito común ni horizonte constructivo, de la que el populismo contemporáneo —definido por Rosanvallón como «*política pura de lo impolítico*, antipolítica acabada, contrademocracia absoluta»— es su expresión más relevante (ibid.: 259).

¿Podemos confiar en que la mera ampliación o multiplicación de los procedimientos democráticos sirva para dar un giro al actual proceso de antipolitización antidemocrática? Confiar, como hace Todd, en que la proliferación de dispositivos de consulta, información y rendición de cuentas pueda hacer surgir emociones auténticamente democráticas, ¿no es poner el carro (las herramientas) delante de los bueyes (los propósitos)? ¿No se verán estos dispositivos contaminados por las emociones impolíticas del populismo? De hecho, son muchos los análisis que identifican una «afinidad electiva» entre la democracia directa, particularmente la herramienta del referéndum, y el populismo (Carter, 2017: 53-55; Albertazzi y Mueller, 2017: 518-520; Vallespín y Mariam Martínez Bascañán, 2017: 83; Pippa Norris e Inglehart, 2018: 452; Mudde y Rovira Kaltwasser, 2019: 50; López-Aranguren, 2021: 51-52).

Damos mucho valor a la experimentación democrática y a la ampliación de espacios para la participación ciudadana. Compartimos la afirmación de Bobbio de que el índice de democratización de una sociedad no se mide atendiendo solo al criterio de *cuántas personas votan*, sino al de *en cuántos sitios se vota*, es decir, cuántos y cuáles son los espacios de participación existentes en una sociedad (1984: 17). La verdad es que esos espacios no son tantos en la actualidad. Pero, aunque necesario, para

GRÁFICO 6.1. Confianza en las instituciones (escala 0-10) en España en 2025



Fuente: Elaboración propia a partir de BBVA (2025).

afrontar la crisis actual de la política democrática no es suficiente con trabajar en el nivel *politics*, es necesario reforzar la *Polity*.

Analizando las causas de la elección de Sarkozy como vigesimotercer presidente de la República Francesa en 2007, Todd sostenía que su éxito era el ejemplo del ascenso de unas fuerzas negativas, antidemocráticas, impulsado por la desaparición de «creencias colectivas, poderosas y estables, de origen religioso, ancladas en territorios concretos» (2010: 15); y proseguía así: «Una crisis religiosa se inscribe, por lo tanto, en el origen de nuestro malestar actual. Es como si entre 1965 y 2007 el hundimiento de los últimos bastiones de la fe hubiese engendrado una mecánica de descomposición política global» (*op. cit.*: 25). Leemos estas provocadoras palabras de Todd desde el foco al que ya nos hemos referido unas páginas atrás: el de la necesidad que tienen las sociedades, también las más secularizadas (¿tal vez estas incluso más?), de un basamento normativo ampliamente compartido.

En *Democracy and Solidarity*, Hunter (2024) señala que la democracia estadounidense está en crisis, pero no por razones exclusivamente políticas o institucionales; la raíz del problema es más profunda: la pérdida de aquellos recursos culturales que permitían trabajar las diferencias para construir comunidad, de esos *hábitos del corazón* (Bellah *et al.*, 1989) que definen la vida moral de los individuos y que, en conjunto, sostienen (o debilitan) el tejido social y democrático. A juicio de Hunter, lo que hizo posible este orden político-moral fue la existencia de un improbable dispositivo cultural que denomina «híbrido ilustrado» (*Hybrid-Enlightenment*), fruto de la conjunción de tres tradiciones —la razón ilustrada, el republicanismo clásico y la moralidad protestante— que convivían sin necesidad de reconciliarse del todo (Hunter, 2024: 53-74). Esa alianza permitió que quienes discrepaban profundamente en sus creencias pudieran coincidir en valores comunes como la libertad, la dignidad del individuo y el

bien público, a pesar de no entender estos ideales del mismo modo; pero sí había algo que los unía, un lenguaje compartido de lo que era justo y verdadero. Esta búsqueda de unión no a pesar, sino desde la diversidad (*E pluribus unum*, como reza el lema nacional originario de Estados Unidos), fue posible gracias a la práctica del *working through*, «trabajar a través» (*ibid.*: 15, 25-29), lidiando con las contradicciones sin destruirse en el proceso, procesando con esfuerzo las diferencias, en lugar de empeñarse en hacerlas desaparecer. Todo eso ha desaparecido o se ha debilitado tanto que lo que queda es una sociedad fracturada en la que han colapsado las estructuras culturales profundas compartidas, dando paso a un archipiélago de mundos separados con lenguajes que no se tocan, donde la política se ha vuelto un campo de batalla moral en el que cada bando ve al otro como una amenaza existencial⁽⁸⁾. El resultado es una ciudadanía exhausta, una cultura incapaz de sostener sus propias instituciones, una democracia sin energía espiritual.

Pero ¿qué se puede hacer cuando se pierde el alma cívica? Hunter no cree en reformas puramente técnicas o en acuerdos políticos sin más; considera, más bien, que lo que se necesita es una renovación cultural profunda, recuperar y reconstruir desde abajo (desde las comunidades, las asociaciones civiles, los barrios) un humanismo público inspirado en tradiciones diversas para volver a preguntarse qué significa vivir bien y qué nos debemos unas a otras, unos a otros:

(8) Hunter sabe bien de lo que habla: fue él quien, a principios de los años noventa, acuñó el término de «guerras culturales» (*culture wars*) para explicar el conflicto profundo y persistente entre dos visiones morales opuestas que empezaba a minar la sociedad y la política estadounidenses, un conflicto que no se limita a desacuerdos más o menos enconados sobre políticas específicas, sino que reflejaba una batalla por el «alma moral» de la nación, una lucha por definir qué valores deben prevalecer en la sociedad estadounidense (Hunter, 1991). Véase también: Hunter, 1999.

«Así, un humanismo reconstituido sería algo así como un “metahumanismo”, cuya premisa sería la incuestionable pluralidad del mundo tardomoderno y su irreductible particularidad. En ese sentido, reconocería y se nutriría de la multiplicidad de tradiciones humanísticas particulares y más densas (clásica, judía, cristiana, islámica, secular, nativoamericana, hindú, budista, confuciana y africanista, entre otras) unidas en parte por una afirmación común de la fragilidad humana, la necesidad, la propensión al error y el sufrimiento; pero también, en parte, por las preguntas universales que los seres humanos han planteado durante milenios sobre la naturaleza y los propósitos de la vida, el significado del sufrimiento, la ética del cuidado y la compasión (especialmente hacia los extraños), el carácter de la buena sociedad, el problema del mal y similares. De todo ello surgiría una afirmación sin reservas de la dignidad y el valor supremos e iguales de todos los seres humanos. Más allá de cualquier beneficio que un humanismo reconstituido pudiera aportar a nuestra cultura política, constituiría una fuente de resistencia ética frente a las depredaciones que niegan la vida y que están incorporadas en la civilización tardomoderna» (*ibid.*: 380. Traducción propia).

No solo en Estados Unidos: en cada país y en el conjunto del mundo nos enfrentamos al reto de reconstruir o reinventar «el orden moral en un mundo dividido» (Ignatieff, 2018), sí, pero también y sobre todo, para un mundo interdependiente: «O somos capaces de construir en ese siglo una civilización común con la que todos puedan identificarse, con la soldadura de los mismos valores universales, con la guía de una fe firmísima en la aventura humana y la riqueza de todas nuestras diversidades culturales o naufragamos juntos en una barbarie común», sentencia Maalouf (2009: 34).

Pero, junto a la luminosa realidad de los miles y miles de mujeres y hombres que, en palabras de Revelli

(2008: 106), «en los intersticios del desorden global, están por la tarea de “reanudar los lazos”, de cerrar las heridas, de “elaborar el mal” [...] reparando desde abajo los daños que los desarraigados flujos de la economía y de la política (del Mercado y del Estado) producen»⁽⁹⁾, lo cierto es que este IX Informe sale a la luz en un contexto de brutalización en el que imperan la *economía que mata* y la *cultura del descarte* denunciadas proféticamente por el papa Francisco. Un tiempo dominado por una *ley contemporánea del biopoder* que Fassin caracteriza como:

«Una ley que diferencia entre quienes hay que “hacer vivir” y quienes conviene «dejar morir». Esta ley supone dos principios: un *principio de diferencia*, que establece la separación entre aquellos cuya vida es sagrada y aquellos cuyas vidas pueden sacrificarse, y un *principio de indiferencia*, que subordina la protección de los segundos a la ausencia de todo riesgo para los primeros» (Fassin, 2018: 162).

«Estamos dejando atrás el viejo mundo que conocemos, cuya estabilidad recordamos como una gran bondad, y entrando en unas nuevas y duras circunstancias», escribe Rebecca Solnit; y prosigue: «Igual que los refugiados que abandonan un lugar, estamos abandonando una época. ¿Qué deberíamos llevarnos?» (2025: 28).

No creemos que el viejo mundo fuera un buen mundo. Pero sí creemos que, en efecto, debemos prepararnos para afrontar, más que una época de cambios, un cambio de época. En las siguientes páginas intentaremos responder a la pregunta que plantea Rebecca Solnit: ¿qué deberíamos llevarnos para transitar este tiempo de interregno, este tiempo interépocas?

⁽⁹⁾ No podemos detenernos en la presentación de todas estas realidades. Quien tenga interés en el tema puede consultar, entre muchas otras referencias: Wills, 2017; Snow et al., eds., 2019; Siim, Krasteva y Saarinen, eds., 2019; Moghadam, 2020; Deveaux, 2021; Lainius, 2022; Moody-Adams, 2022; Widener, 2024.

6.3. Recursos para la construcción de una sociedad alternativa

A las facetas de la crisis que hemos ido explorando debemos añadir la de percepción, ya que la mayoría de nosotras y nosotros, y sin duda, la mayoría de las instituciones sociales, suscriben una visión desfasada del mundo, «una percepción de la realidad inadecuada para tratar con nuestro superpoblado y globalmente interconectado mundo». Capra (1998) analizó, hace ya casi tres décadas, el proceso para hallar una salida a esa situación que requiere un cambio radical en nuestra percepción, en nuestro pensamiento y en nuestros valores. Un cambio fundamental de visión en la ciencia y en la sociedad, eso es, un cambio de paradigma radical. Nuestras instituciones están organizadas de tal manera que sus responsables son incapaces de percibir la interconexión de los distintos problemas. En este momento se requieren respuestas transformadoras y que resulten sostenibles para no dañar a las generaciones futuras. Este es el gran desafío que debemos afrontar. Asistimos a la necesidad de un cambio de paradigma en la ciencia y en el contexto social más amplio. Una serie de ideas y valores han venido organizando nuestras vidas y nos han llevado a una situación crítica que debemos transformar. Nuestra cultura se sustenta en un paradigma que concibe el universo como un sistema mecánico compuesto por partes interconectadas, el cuerpo humano como una máquina y la vida social como una competencia constante. Este modelo también promueve la idea de que el progreso material se logra mediante el crecimiento económico y tecnológico, y sostiene la creencia de que la subordinación de la mujer al hombre obedece a un orden natural, legitimando así la hegemonía de lo masculino.

6.3.1. Sabernos parte de un sistema-mundo

En *The Future as Catastrophe: Imagining Disaster in the Modern Age*, Eva Horn (2018) explora la fascinación moderna por las catástrofes y cómo esta refleja nuestra relación con el futuro. Horn argumenta que la obsesión contemporánea con escenarios apocalípticos es un síntoma de nuestra percepción del porvenir como una fuente constante de amenazas y rastrea las raíces del imaginario catastrófico moderno hasta el Romanticismo, destacando la figura del «Último Hombre» como una representación temprana de la ansiedad ante el fin de la humanidad. Este arquetipo literario refleja una preocupación por la fragilidad de la civilización y la posibilidad de su colapso. La autora aborda la paradoja de la predicción en la era moderna, donde la obsesión por anticipar y prevenir desastres puede generar una sensación de inevitabilidad y ansiedad constante y sugiere que esta fijación por el control y la seguridad refleja una profunda ambivalencia hacia el futuro, visto simultáneamente como una fuente de promesa y amenaza. Eva Horn propone que las catástrofes imaginadas no solo sirven como advertencias, sino que también proporcionan herramientas intelectuales para enfrentar un futuro lleno de posibilidades apocalípticas, ya que, al dar forma y significado a estos escenarios, nos permiten abordar afectiva, epistemológica y políticamente las incertidumbres que se avecinan, ofreciendo una lente crítica para examinar nuestras propias prácticas y suposiciones en la construcción del porvenir. Y es que necesitamos dejar de pensar en el apocalipsis como sinónimo de «fin del mundo» o de «situación

catastrófica», como se recoge en el *Diccionario de la lengua española*, para pensarlo en términos de *revelación*. Porque, como advierte Rebecca Solnit, «cómo vemos el mundo condiciona absolutamente qué podemos hacer en el mundo» (2025: 7).

La percepción actual de una catástrofe inminente pero impredecible combina dos ideas opuestas: por un lado, la sensación de una ruptura con el presente; por otro, la tesis de Benjamin de que la verdadera catástrofe radica en la simple continuidad del presente. Así, la idea del futuro como catástrofe oscila entre continuidad y discontinuidad, sugiriendo que la perpetuación del estado actual conduce inevitablemente a un colapso. La metáfora más común para ilustrar esto es el «punto de inflexión» (*tipping point*), que marca el momento en que una situación estable se vuelve repentinamente inestable y se transforma en algo radicalmente distinto. El punto de inflexión refleja la posibilidad de que pequeñas alteraciones acumulativas desencadenen un desequilibrio irreversible. El desafío radica en que estos cambios son difíciles de prever. Los sistemas autorregulados (como ecosistemas, mercados o sociedades) pueden parecer estables durante largos periodos antes de alcanzar un umbral crítico. El concepto de punto de inflexión implica que, en un momento dado, la capacidad de autorregulación deja de funcionar: un sistema puede saturarse (en términos químicos) o alcanzar una masa crítica (en lenguaje físico). Sin embargo, estos procesos no son fruto de decisiones humanas directas, sino fenómenos de emergencia espontánea, en los que cambios mínimos y casi imperceptibles terminan desencadenando transformaciones radicales. Lo más peligroso es que estos puntos de inflexión suelen pasar desapercibidos, ya que la estabilidad aparente da la falsa impresión de que todo continuará igual (Horn, 2018: 8).

Hoy en día, la conciencia del futuro como catástrofe se basa en la sensación de estar en un punto de inflexión: continuar con nuestros estilos de vida actuales nos encamina, de forma gradual, hacia el

desastre, aunque no podamos prever exactamente cómo ni cuándo ocurrirá. Por eso, los escenarios de crisis que dominan el debate actual están ligados a la posible disrupción de sistemas altamente complejos. El cambio climático, que representa la mayor preocupación sobre la desestabilización del sistema de vida en la Tierra, es un ejemplo de cómo se intenta hacer tangible esta amenaza para su análisis y estudio. Sin embargo, el calentamiento global no es el único problema. Como señalan los debates en torno al Antropoceno, la crisis que enfrentamos es mucho más amplia y no puede reducirse solo a la cuestión climática. Más bien, se trata de una *metacrisis*, un entramado de factores interconectados que generan múltiples escenarios de riesgo en distintos sistemas y niveles.

Especialmente interesante resulta la reflexión de Eva Horn (*op. cit.* 55-88) sobre la posibilidad de una *catástrofe sin acontecimiento*, para describir procesos de desintegración que ocurren de manera gradual y silenciosa, que no se manifiestan en un solo acontecimiento devastador, sino en una serie de transformaciones acumulativas que alteran profundamente nuestro entorno y sociedad. Puede tener muchas formas distintas de «estallido», pero esencialmente (y paradójicamente) consiste en la perpetuación de las políticas, estilos de vida y modos de gestión del futuro actuales. Carece de agentes identificables, de un momento preciso en el tiempo y de una ubicación definida en el espacio y no se limita a ningún escenario particular.

En nuestra reflexión queremos salir del marco colapsismo-*greennewdealismo* (Taibo, 2016; Tejero y Santiago, 2019; Daly *et al.*, 2019; Servigne y Stevens, 2020; Servigne, Stevens y Chapelle, 2022; Bardi, 2022; Santiago Muiño, 2023) pero dejando muy claro que no hay equidistancia entre unos futuros y otros. No pensamos el futuro desde cero: ya estamos donde no deberíamos y en cualquier análisis debemos integrar el problema de la dependencia de la senda recorrida (*path dependency*). El futuro posible, si nada cambia radicalmente, ya está en

el presente, incluso en el pasado: llevamos siglos habitando una «sociedad de la externalización» en la que nuestra vida solo es posible a expensas de otras y de otros (Lessenich, 2019), otras y otros semejantes que ya han sufrido la catástrofe sobre la que discutimos quienes podemos permitirnos ese lujo intelectual en los cómodos salones de un mundo que, como sentencia Sobrino, «es mucho más de y para unos que de y para otros» (2005: 48).

Nos provoca vergüenza intelectual y moral discutir sobre el estado del mundo desde nuestro lugar de privilegio sin partir de revisar el «locus de enunciación» desde el que hablamos, contribuyendo así a «cambiar o mantener sistemas de valores y creencias» (Mignolo, 2016: 41). Deberíamos ser capaces de analizar nuestro presente, como propone Metz, «no sólo desde el punto de vista de los que han logrado triunfar, los que han logrado «llegar», sino también desde el punto de vista de los vencidos, de las víctimas» (1979: 116). O, si preferimos un lenguaje que no sea el de la teología política, podemos recurrir a la sociología política de Horowitz, cuando advertía de los problemas que para el estudio de la historia tiene el hacerlo desde la perspectiva de las y los vencedores, olvidando a las víctimas: «El foco de su interés está en los victoriosos; y en el acuerdo más estricto con el maquiavelismo, se supone que la victoria es a la virtud lo que la derrota es al vicio. Los perdedores, como parte de la tradición secundaria, tienden a ser incorporados en alguna nota al pie de la página que relata la tradición primaria. [...] Debería existir el escrito histórico, desde el punto de vista de los perdedores políticos, en grado no menor que el de los ganadores políticos» (1977: 629). Si así lo hiciéramos deberíamos plantearnos qué tipo de contabilidad se deriva de la historia de un sistema construido sobre el antropocentrismo (derivado en ecocidio), el patriarcado (con su fundamento misógino y machista), el colonialismo (genocida, esclavista y racista) y el capitalismo (desigualitario y excluyente).

Como recuerda Nancy Fraser (2020), la civilización ha hecho un largo recorrido hasta llegar al capitalismo que conocemos. La riqueza se ha ido concentrando en unas pocas manos, un grupo de países, territorios y ciudadanos han visto mejorar sus condiciones de vida, pero un gran número de territorios y personas viven en desarraigo y con graves dificultades para cubrir sus necesidades cotidianas. Estos incrementos de riqueza han sido posibles gracias a la destrucción del medio natural, por un lado, y a las estructuras de desigualdad mantenidas durante los siglos, ya sea por razones de género, de etnia o de cultura. Nuestro sistema económico se basa en el incremento continuado de la producción —y consumo—, para lo cual ha venido extrayendo de la naturaleza todas aquellas fuentes primarias o combustibles fósiles que han facilitado su expansión y crecimiento. El destroz de la naturaleza y su mercantilización ha sido la señal de alerta que pone al sistema entre las cuerdas.

¿Por qué, a pesar de las políticas sociales que se destinan a ello, la desigualdad y vulnerabilidad de la población española sigue aumentando? Es evidente que las políticas no han sido capaces de revertir las consecuencias de nuestro mundo. Un mundo que se sustenta sobre unas bases que lo hacen generador de desigualdades. El desarrollo del capitalismo en su fase actual —no basado en la producción, sino en la especulación— nos ha llevado a una situación en la que, de una parte, tenemos las evidencias del cambio climático, el agotamiento de los recursos naturales o también la producción continuada de contaminantes y desechos peligrosos para la salud humana, pero de otra, el capitalismo financiero del siglo XXI ha modificado los pactos sociales que permitieron el desarrollo del Estado de Bienestar, incrementando las desigualdades, erosionando las instituciones e incidiendo en la falta de confianza hacia el sistema político de protección social que nos habíamos dotado. La pérdida de poder adquisitivo de los salarios, la desregulación de la protección social y la debilidad de los derechos de ciudadanía —permitiendo

que el gran capital vaya reconquistando las parcelas de poder que la democracia había situado en manos de la política—, parece que todavía no han tocado fondo. La austeridad, como excusa a las recientes crisis (económicas, pandémicas y, por tanto, sociales), está poniendo en graves dificultades las condiciones para la existencia social. Un largo recorrido nos ha llevado a esta situación que todavía prevalece de manera significativa.

Pero aún hay más: los hechos más recientes en distintas partes del mundo son el reflejo de la debilidad de las instituciones políticas que habían ido construyendo este mundo conocido. La llegada a la política de los grandes magnates está haciendo tambalear, no solo las estructuras que —aunque no fueran las ideales— habían permitido un cierto progreso social y económico a una parte de las sociedades, sino también los fundamentos que la habían conducido a su desarrollo. ¿Cómo van a ser las estructuras políticas y sociales según estos nuevos mandatarios? Ya se habla de *tecnofeudalismo* (Durand, 2021; Varoufakis, 2024).

La crisis por la que atravesamos y que ha sido estudiada desde diversos enfoques es, recordemos, una crisis de civilización. Eso es, una crisis que tiene diversas dimensiones interrelacionadas: es una crisis climática, en un momento de transición energética; una crisis social con el incremento de la exclusión y la desigualdad; una crisis política en la que los valores de la democracia liberal se están debilitando y están dando paso a unas ideologías totalitarias que recogen el malestar ciudadano por la incertidumbre del momento; y una crisis cognitiva donde los charlatanes convencen más que los científicos y da paso a bulos y falsas noticias que se expanden fácilmente. Como señala Yayo Herrero: «Podemos decir que la crisis ecológica y social son dos caras de la misma moneda, es por esto que vamos a referirnos a esta crisis global como crisis ecosocial. En su raíz se encuentran la profunda contradicción entre los modelos económicos, sociales y culturales hegemónicos, y las bases materiales

que sostienen la vida humana. Un modelo de mal desarrollo que se basa en la dominación violenta sobre las vidas humanas y el resto del mundo vivo, que destruye las relaciones de codependencia que son imprescindibles para sostener la vida humana»⁽¹⁰⁾.

En definitiva, entendemos que se trata de una crisis sistémica que obliga a buscar alternativas capaces de iluminar y de animar a repensar y poner en práctica nuevas formas de relacionarnos entre los humanos y con la naturaleza, y capaces, también, de establecer relaciones económicas más equitativas y justas. Ya no es suficiente el análisis sobre lo que está sucediendo, sino que debemos poner nuestras fuerzas intelectuales y prácticas para encontrar las medidas necesarias que frenen la deriva de nuestro mundo y sean capaces de sentar las bases para una nueva sociedad, medidas que tengan efectos durante los años venideros. Se trata de una batalla política, pero también moral.

Más allá del estudio de nuestra sociedad en concreto, no debemos perder de vista que formamos parte de un todo, de un «mundo». Con otras naciones compartimos una forma de vida, un modo de producción⁽¹¹⁾ que se ha ido extendiendo por el universo y que incluso es visto como un objetivo que hay que conseguir, y que estructura el conjunto de relaciones sociales. Es este modelo, el capitalismo (que ha permitido el crecimiento económico y de la riqueza como ninguna otra forma de vida anterior), el que viene generando la destrucción del planeta y el debilitamiento de las sociedades. Nos enfrentamos a una serie de problemas globales que dañan la biosfera y la vida humana, hecho difícil de negar si se atiende a la amplia documentación e información de la que disponemos. Estos

⁽¹⁰⁾ Vease el Documento de trabajo n.º 1.13 de HERRERO, Y. (2025). *Hacia una transición ecosocial justa en clave ecofeminista*. www.foessa.es/ix-informe/capitulo1

⁽¹¹⁾ Expresión marxiana que incluye, no solo la producción en sí, sino también todas las relaciones de producción, eso es, cómo se estructura la sociedad para la producción.

aportes nos obligan a ver, entender y analizar estos problemas como sistémicos, de manera que, al no poder ser entendidos aisladamente por estar interconectados y ser interdependientes, obligan a la búsqueda de nuevos paradigmas.

6.3.2. Los riesgos de la prolongación del modelo presente

Inmersas e inmersos en una crisis social, territorial y ecológica y conscientes de la necesidad de cambio, necesitamos encontrar hacia dónde mirar y hacia dónde no. Nuevos enfoques que iluminen la necesidad de apostar por una transición hacia otro modelo social que sea capaz de proteger la salud y el bienestar de todas las personas, avanzando hacia una transición energética eficiente y sostenible, protegiendo la biodiversidad y, también, capaz de generar empleos socialmente necesarios. Con ello, esta transformación debe incluir, como variable fundamental, la crisis de cuidados y de reproducción que el capitalismo ha ido olvidando —o abandonando— en su desarrollo, lo que Nancy Fraser (2020) llama «los talleres ocultos del capital», relacionados con los procesos de reproducción social asimétricos en cuanto al género, con las formas de expropiación y de dominación, y también con la depredación ecológica.

Aparece una regresión de las grandes ideologías y narrativas del pasado. Las creencias actuales tienden a ser fragmentarias y horizontales, se desdibuja la ideología que pensaba de forma más global. En cambio, todas las variantes de opresión que hoy vivimos tienen en común la matriz de la dominación. No somos libres en un mundo sometido al extractivismo salvaje y gobernado por supremacías diversas. Un mundo en el que los medios de comunicación señalan los problemas sociales, influyendo en la percepción de la ciudadanía y en

el diseño de las políticas. Un mundo, en definitiva, en el que la acumulación de beneficios se valora por encima de la supervivencia y de la vida. Es menester pensar en otros enfoques. Si no pensamos fuera de los márgenes delimitados por el sentido común y que reproduce la ideología dominante, no podremos construir un nuevo paradigma civilizatorio capaz de emancipar a los seres humanos y devolver la dignidad a la naturaleza.

El metabolismo social, eso es, el modo mediante el cual, y a lo largo de la historia, las sociedades humanas se han organizado y han venido extrayendo y transformando los recursos naturales para satisfacer sus necesidades, centra hoy muchos de los debates. Este modelo dialéctico entre sociedad y naturaleza ha quedado demostrado que ya ha llegado a su fin. No solo no se puede mantener, sino que incluso debe ser reconducido para superar el momento crítico en el que nos hallamos. En el otro lado, en el de la reflexión y el pensamiento, hallamos todo lo contrario: es un momento en el que, en lugar de avances, se cuestionan las certezas e incluso la ciencia y el papel de las universidades. Van ganando espacio ideas falsas sobre la inmigración, las vacunas, el cambio climático o la perspectiva de género. Falsas noticias e informaciones se expanden intencionadamente. Se cuestiona también el «modelo europeo», un modelo que ha venido apostando y defendiendo unos valores comunes que han permitido construir sociedades protectoras y avanzadas en derechos humanos dentro del propio sistema capitalista. El riesgo es real, no podemos perder el rumbo y avanzar hacia una sociedad aún peor que la que hoy nos preocupa. Busquemos ideas y valores que nos protejan y señalen nuevos caminos. Ideas que permitan comprender las grandes transformaciones de la sociedad-mundo en la que habitamos. Y, por qué no, avanzar hacia otro sistema social.

Estudiar los problemas del siglo XXI con conceptos del siglo XX puede resultar limitante por las profundas mutaciones que el mundo ha

experimentado en las muy diversas esferas de la vida social. Tomemos como ejemplo el cambio climático producido por la crisis ecológica promovida por el desarrollo de nuestra sociedad; los cambios en la esfera laboral y de consumo que ha ocasionado la aparición de nuevas tecnologías como la inteligencia artificial y la economía del *big data*; y una nueva redistribución del poder global, con nuevos actores económicos con gran influjo sobre las instituciones políticas. Fenómenos —entre otros que a lo largo del IX Informe han sido analizados— todos ellos interconectados e interrelacionados y que son el resultado del capitalismo, una lógica en su desarrollo y pervivencia que se ha ido transformando y que a su vez ha transformado las sociedades, eso es, nuestro modo de vivir y de entender el mundo desde hace más de trescientos años. Las teorías que permitían entender aquel mundo son hoy insuficientes para la comprensión del haz de relaciones establecidas en las diversas esferas sociales. Como lo son, también, las diversas instituciones que nos han conducido hasta aquí. Si nos aferramos a las ideas ya conocidas y analizadas, no nos va a ser posible hallar soluciones eficaces para revertir o impedir las consecuencias y particularidades que diseñan y conforman las estructuras sociales del siglo XXI.

La cuestión se complica si tenemos en cuenta que afrontamos dos crisis que se suman en sus efectos pero que se separan en sus abordajes. La crisis social (pobreza, exclusión, desigualdad, ruptura del contrato social, polarización política, autoritarismo) se despliega en el corto, cortísimo plazo, en el aquí/ahora, en el espacio de cada Estado; la crisis ecológica (externalización, acumulación por desposesión, sexta extinción) se proyecta en el medio-largo plazo, aunque sus efectos ya sean perceptibles, afectando especialmente a otros países y otras gentes y rebasando los límites de los Estados. La crisis social se aborda recurriendo a las viejas formas de intervención: más crecimiento, más empleo, más consumo, más comercio, más movilidad, más redistribución al interior de cada país;

la crisis ecológica exige menos movilidad, menos consumo, menos empleo, menos comercio, menos crecimiento o, incluso, decrecimiento. La solución a la crisis social se plantea en el escenario de la escasez y del cierre de espacios (fronteras nacionales), la crisis ecológica solo tendrá solución en el escenario de la suficiencia y la cooperación abierta y translocal.

La dificultad de afrontar ambas crisis se expresa en el nivel de las políticas aplicadas (pensemos en las polémicas sobre la restricción de accesos de los vehículos etiquetados como contaminantes a las Zonas de Bajas Emisiones en las ciudades), pero también en el surgimiento de movimientos de protesta como los «chalecos amarillos» (Petit, Puig y Laquais, dir., 2019; Devellennes, 2020) y, más en general, en la dificultad de vincular las preocupaciones ambientales (e identitarias) de la clase profesional-ilustrada (académicas y académicos, activistas, tecnócratas, periodistas, ONG y funcionariado con estudios universitarios), que son los actores más visibles en la lucha contra el cambio climático, y las preocupaciones materiales de la clase trabajadora, que recibe las políticas verdes propuestas desde la clase profesional como amenazas a su modo de vida: cuando se habla de cerrar minas, reducir vuelos, comer menos carne o usar menos energía, muchas veces se hace sin ofrecer alternativas creíbles de empleo o bienestar (Huber, 2024). Esta tensión contribuye a alimentar el nuevo *cleavage* político identificado por Piketty en su análisis sobre la llamada «izquierda brahmánica» y la transformación del sistema de partidos en las democracias occidentales:

«La estructura del conflicto político en las democracias electorales occidentales durante el periodo 1990-2020 ya no tiene mucho que ver con la del periodo 1950-1980. En la posguerra, la izquierda electoral era en todos los países el partido de los trabajadores; durante las últimas décadas, en todas partes se ha convertido en el partido de los

titulados, con niveles de respaldo crecientes en función del nivel de estudios del electorado. Los electores con menor nivel de estudios han dejado poco a poco de votar a estos partidos, provocando un vuelco total de la brecha o división educativa y, a la vez, reduciendo significativamente su participación electoral» (2019: 1032)(12).

En lo que se refiere a la crisis social, cada Informe FOESSA, este también, nos ofrece argumentos más que suficientes para concluir que el modelo presente no funciona: debemos abandonar definitivamente la pésima costumbre de jugar a la comparación de los malos datos de hoy con algunos datos peores de ayer. Los procesos de fondo son inapelables: crece la desigualdad hasta alcanzar los niveles de los primeros años del siglo XX (Piketty, 2014); el contrato social surgido tras la segunda posguerra mundial hace aguas (Shafik, 2022); asistimos a una epidemia de «muertes por desesperación» en las sociedades más ricas (Anne Case y Deaton, 2020); la experiencia de que empleo y vida personal y social están cada vez más enfrentados impulsa la deserción del trabajo (Coin, 2024);

(12) Siguiendo a Piketty, entre los años 1950 y 1980, el voto estaba fuertemente ligado a las clases sociales: la clase trabajadora votaba mayoritariamente a la izquierda; la élite económica, a la derecha. Desde la década de 1980 este esquema se rompe, surgiendo un sistema de «élites múltiples» en el que las antiguas lealtades son reemplazadas por nuevas divisiones basadas en el entrecruzamiento complejo de la renta y el patrimonio y del nivel educativo. Los partidos de centro-izquierda atraen sobre todo a las personas con más formación y los partidos tradicionales de derecha siguen representando los grandes capitales, pero, pese al aumento de las desigualdades, no emergen partidos firmemente comprometidos con la redistribución porque la falta de convergencia entre intereses económicos y educativos dificulta la formación de coaliciones sólidas que articulen programas ambiciosos de justicia social. Este es el escenario en el que encuentra su espacio la propuesta del nativismo populista. Ampliando la mirada más allá del ámbito occidental, Gethin, Clara Martínez-Toledano y el propio Piketty (2021) han confirmado estas tendencias para 49 democracias en todo el mundo.

y estamos consolidando una globalización brutal fundada sobre la lógica de la «expulsión» (Sassen, 2015) que produce permanentemente «población sobrante» (Bauman, 2005). Sin embargo, en lo que se refiere a las políticas sociales seguimos sin pasar «del estado de la cuestión a la naturaleza de la cuestión», como nos planteaban López Jiménez (2013), desde el Equipo de Estudios de Cáritas Española, y Renes (2013), desde el Comité Técnico de la Fundación FOESSA:

«Una adecuada visión de la pobreza emergente en esta crisis y del cambio en la pobreza, vieja y nueva, nos pide ir más allá de los efectos. El análisis de las situaciones de pobreza y exclusión nos exige dar un paso más de la pura constatación de categorías y tipologías para poder entender las situaciones de personas, familias y grupos y su significado en la estructura social. Nos pide pasar del “estado” de la pobreza a la «naturaleza» de la pobreza. Coordinar y unir las características de la pobreza y la exclusión con los fenómenos que se están dando en la estructura social nos desvelará los procesos de empobrecimiento que las sustentan, contribuyendo a desvelar los sentidos y significados adecuados de estas situaciones» (Renes, 2013: 235).

Pero las políticas públicas no transitan del «estado» a la «naturaleza» de la pobreza y la exclusión, y aquella aparente apertura, forzada por la respuesta ciudadana a la Gran Recesión, de «un debate instituyente que parecía cerrado en torno a las causas estructurales que impiden el desarrollo de una democracia real y una economía socialmente justa, en armonía con la naturaleza y solidaria en el plano internacional» (Colectivo loé, 2013: 89), ha quedado en nada.

En cuanto a la crisis ecológica, llevamos sesenta años de advertencias. La primera, en 1962, fue Rachel Carson con su *Primavera silenciosa* y su

profética advertencia: «La historia de la vida en la Tierra ha sido un proceso de interacción entre las cosas vivas y lo que las rodea. En amplia extensión, la forma física y los hábitos de la vegetación terrestre, tanto como su vida animal, han sido moldeadas por el medio. Considerando la totalidad del avance de las etapas terrestres, el efecto contrario, en el que la vida modifica verdaderamente lo que la rodea, ha sido relativamente ligero. Solo dentro del espacio de tiempo representado por el presente siglo una especie —el hombre— ha adquirido significativo poder para alterar la naturaleza de su mundo» (Carson, 1966: 16).

Desde entonces han sido numerosísimas las alarmas de las y los *Feuermelder*, mujeres y hombres «avisadoras y avisadores de incendio», con la capacidad de leer los signos del tiempo que les ha tocado vivir y sus derivas potencialmente catastróficas, que se esfuerzan por avisar del incendio antes de que el fuego se propague, por «cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita» (Benjamin, 1987: 64). Mujeres y hombres, decimos; y es de justicia destacar a las autoras, científicas y activistas, cuya voz ha quedado relegada por tantas voces masculinas, casi las únicas que pudimos escuchar durante los años ochenta. Como Carolyn Merchant y su libro *La muerte de la naturaleza*, publicado originalmente en 1980, pero que no ha sido traducido al español hasta hace bien poco, siendo un libro esencial para comprender que el surgimiento de la ciencia moderna en los siglos XVI y XVII implicó no solo un cambio en la forma de conocer el mundo, sino también una transformación profunda en la relación entre la humanidad y la naturaleza, mecanizada y feminizada, justificándose así su explotación:

«La nueva imagen de la naturaleza como mujer que debía controlarse y diseccionarse a través de la experimentación legitimaba la explotación de los recursos naturales. Aunque la imagen de la madre tierra, popular

durante el Renacimiento, no desapareció del todo, fue reemplazada por el nuevo imaginario del dominio. Las restricciones en contra de la penetración asociadas a la imagen de la madre tierra fueron transformadas en aprobaciones para su despojo. Después de la Revolución Científica, *Natura* ya no se queja de que su ropaje recatado esté siendo desgarrado por los abusos del hombre. [...] El nuevo orden mecanicista y sus valores concomitantes, de poder y control, condenarán a muerte a la naturaleza» (Carolyn Merchant, 2020: 202).

O como también Françoise D'Eaubonne, cuyo libro de 1974 *Feminismo o muerte*, en el que se acuña el término «ecofeminismo», no ha sido publicado en español hasta el año 2024 (D'Eaubonne, 2024). Mujeres invisibilizadas como consecuencia del «descrédito estructural de las mujeres y la economía machista de la credibilidad que lo sustenta y perpetúa» (Amaia González Llama, 2025)(13). Más adelante exponemos en profundidad el aporte, que consideramos esencial, de esta perspectiva ecofeminista, «nuevo humanismo» cuya formulación por Françoise D'Eaubonne merece ser destacada desde ahora: «Es urgente subrayar la sentencia de muerte impuesta por este sistema en agonía convulsa a todo el planeta y su especie humana si el feminismo, al liberar a la mujer, no libera a toda la humanidad; es decir, si no le arranca el mundo al hombre de hoy para transmitírselo a la humanidad del mañana» (*Ibid.*: 189, 20).

El caso es que hoy son 11.000 investigadoras e investigadores de 153 países quienes nos recuerdan que «la crisis ha llegado antes y está acelerándose más de lo que los científicos esperaban [...] amenazando los ecosistemas y el futuro de la humanidad», que «el planeta Tierra afronta una

(13) Nos referimos al Documento de trabajo n.º 6.1 GONZÁLEZ LLAMA, A. (2025). *Los cambios necesarios para mirar el futuro desde el feminismo*. www.foessa.es/ix-informe/capitulo6

emergencia climática [...] estrechamente vinculada al consumo excesivo del estilo de vida rico», lo que nos obliga a «un incremento inmenso de esfuerzos a gran escala para conservar la biosfera de manera que se evite un sufrimiento indecible debido a la crisis climática» (Ripple *et al.*, 2020). Nuestro modo de producción y, en conjunto, nuestro modo de vida, el de las sociedades llamadas desarrolladas fundadas sobre el «capital fósil» (Malm, 2020), es homicida en el corto plazo (vivimos consumiendo las vidas de otras y otros) y suicida en el largo plazo: «Succionamos nuestro sostén y nuestro mantenimiento del resto de la naturaleza de un modo sin parangón en la historia del mundo, reduciendo sus dones mientras aumentan los nuestros. Somos, como ha dicho Edward Wilson, «una anomalía ambiental». Las anomalías no duran eternamente; al final desaparecen» (Leakey y Lewin, 1997: 251). Ya lo sabemos; en realidad habría que decir que ya lo sabíamos, que llevamos sabiéndolo desde hace seis décadas. A lo largo de todo este tiempo hemos ido conociendo cada vez más datos sobre la crisis ecológica, pero la verdad profunda de la crisis civilizatoria (el mecanicismo, los dualismos mujer-hombre, naturaleza-cultura, emoción-razón, la desmesura, la dominación patriarcal, colonial y capitalista) ya la conocíamos.

Desgraciadamente, las instituciones políticas más relevantes, las que tendrían que asumir la responsabilidad de impulsar la transición ecosocial justa, continúan impulsando los procesos económicos y tecnológicos que nos han traído hasta aquí, sin plantearse su interrupción. A lo sumo, se proponen medidas muy parciales que, además, en la mayoría de los casos, son sistemáticamente incumplidas.

La Unión Europea se propone afrontar esta situación de crisis entrelazadas desde el marco de la conocida como «triple transición social, ecológica y digital», formulada originalmente por la Comisión Europea (2021) en el documento titulado *Marco estratégico de la UE en materia de salud y seguridad en el trabajo 2021-2027. La seguridad y*

la salud en el trabajo en un mundo laboral en constante transformación. Nacida en el contexto post-pandemia, su objetivo era «[establecer] las prioridades y acciones clave necesarias para mejorar la salud y la seguridad de los trabajadores en los próximos años en el contexto del mundo posterior a la pandemia, marcado por las transiciones ecológica y digital, los desafíos económicos y demográficos y la evolución de la noción del entorno de trabajo tradicional». Esta propuesta fue recogida en la Estrategia Española de Seguridad y Salud en el Trabajo 2023-2027, aprobada por el Consejo de Ministros del Gobierno de España el 14 de marzo de 2023, que en su objetivo 2 señala lo siguiente: «Gestionar los cambios derivados de las nuevas formas de organización del trabajo, la evolución demográfica y el cambio climático desde la óptica preventiva». Para el desarrollo de la Estrategia Española, el Ministerio de Trabajo y Economía Social creó distintos grupos de trabajo, entre ellos el denominado «Transiciones Digital, Ecológica y Demográfica». A fecha de hoy, dos años después de su creación, el espacio digital habilitado en la web del Ministerio para recoger sus trabajos no refleja ninguna actividad⁽¹⁴⁾. En 2023, el Consejo de la Unión Europea amplió la perspectiva más allá de la pandemia y el empleo en un documento titulado «Una transición social, ecológica y digital», en el que se recogen las conclusiones adoptadas por el Consejo en su sesión n.º 3985 celebrada el 21 de noviembre de ese año:

«El Consejo subraya que, actualmente, un contexto internacional de profunda incertidumbre y nuevas dinámicas geopolíticas obstaculizan el desarrollo sostenible. En una sociedad global altamente interconectada, la crisis del cambio climático y la emergencia ecológica se ven agravadas

(14) Grupo de Trabajo «Transiciones Digital, Ecológica y Demográfica», <https://www.insst.es/cnsst/grupos-de-trabajo/en-funcionamiento/transiciones-digital-ecologica-y-demografica>

por perturbaciones y conflictos como la pandemia de COVID-19 y la guerra de agresión de Rusia contra Ucrania, lo que conduce a la desestabilización del panorama geopolítico, a la intensificación de los retos mundiales y al aumento de la fragilidad y tiene unas repercusiones notables en los países en desarrollo» (Consejo de la Unión Europea, 2023: 2).

¿En qué nivel de la política se sitúa el abordaje de estas transiciones, tal y como aparecen formuladas por los documentos estratégicos de las instituciones? Básicamente en el de las *policies*. Proponen un planteamiento meramente adaptativo a unas transiciones concebidas prácticamente como naturales, sobre las que no hay discusión en el nivel *Polity*. A modo de ejemplo, veamos lo que se plantea en el *Marco estratégico de la UE* (la cursiva es nuestra):

«Para lograr que los lugares de trabajo sean aptos para los cambios cada vez más acelerados que se están produciendo en la economía, la demografía, los patrones de trabajo y la sociedad en general se requieren nuevas actuaciones en materia de salud y seguridad en el trabajo en la UE. Para una parte determinada de los trabajadores de la UE, el concepto del lugar de trabajo empieza a ser más fluido pero también más complejo, a medida que emergen nuevas formas de organización, modelos de negocio y sectores. [...] Anticipar y gestionar el cambio en el nuevo mundo del trabajo que han traído consigo las transiciones ecológica, digital y demográfica» (Comisión Europea, 2021: 6).

Cambios que «traen consigo» las transiciones, cambios que «se están produciendo», nuevas formas que «emergen». Como si todo esto ocurriera porque sí, porque tiene que ocurrir, como si no hubiera agencia tras todos esos cambios, intereses en conflicto, colectivos y personas ganadoras

y perdedoras. Políticas de final de cañería (*end of the pipe policies*) que, desatendiendo las causas de los problemas (*Polity*), se limitan a actuar sobre los efectos (Subirats, 2005) cuando, en realidad, son tres transiciones fuertemente sesgadas por sexo-género, etnia, clase y región del mundo. En los documentos institucionales no se tienen en cuenta estos sesgos salvo para codificarlos como «carencias» o «situaciones problemáticas» de algunas personas y grupos para los que habrá que implementar *policies* paliativas específicas, cuando se trata de desigualdades cuyo origen es estructural.

Evidentemente, necesitamos políticas de transición que nos ayuden precisamente a eso, a pasar de una situación presente (que cuestionamos) a otra futura (que proponemos como horizonte). Con ser importantes, el problema esencial no está en los ritmos o los plazos, sino en los objetivos. ¿Transitar hacia dónde? No aspiramos a nada sustancialmente distinto. Han sido ya demasiadas las ocasiones en las que tanto la UE como el Gobierno de España han mostrado su falta de compromiso real con las temáticas de la ecología y la justicia global, contentándose con producir documentos o firmar acuerdos que no se han concretado en nada efectivo. Nos tememos que ahora estemos en las mismas. El Pacto Verde Europeo parece atascado, la UE no ha logrado avanzar significativamente en la mayoría de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) definidos en su Agenda 2030, particularmente en los más ligados a la situación ambiental (Serrano, 2025), y la situación aún se vuelve más incierta en la actual coyuntura de militarización y rearme. Por más que, en el momento en que redactamos estas líneas, el Gobierno español la haya rechazado, la propuesta del secretario general de la OTAN, Mark Rutte, de aumentar hasta el 3,5% del PIB el gasto militar directo y un 1,5% adicional para inversiones en infraestructuras e industria vinculadas a la seguridad (en total un 5% del PIB de cada país miembro, para alcanzar en 2032), pone en riesgo el mantenimiento

del Estado de Bienestar, la transición verde o la ayuda al desarrollo.

Figura destacada en el cruce entre economía política, teoría de las necesidades humanas, bienestar global y políticas climáticas, Gough (2023: 226-227) considera que para alcanzar un bienestar sostenible, avanzar hacia un consumo más racional y bajo en carbono es un paso necesario pero insuficiente: las estrategias actuales —incluso combinadas— no lograrían reducir las emisiones en los países ricos lo suficiente ni lo suficientemente rápido para evitar una catástrofe climática. Por eso plantea que la única vía realista es transitar hacia una economía *poscrecimiento* o incluso de decrecimiento, lo que implica estabilizar la economía en un estado estacionario. Para lograrlo sería necesario: 1) reducir deliberadamente el tiempo de trabajo remunerado, lo que a su vez disminuiría los ingresos, el consumo y las emisiones; 2) políticas *top-down*, como una fiscalidad más redistributiva y formas de propiedad colectiva (por ejemplo, de la energía o el agua); y 3) iniciativas *bottom-up* de comunidades «ingeniosas» que construyan alternativas prácticas, cambiando sus hábitos, actitudes y capacidades, desarrollando la «economía no remunerada» —el trabajo informal, doméstico y comunitario—, fundamental para sostener la vida y el bienestar. Sin embargo, este enfoque desafía profundamente el modelo actual del Estado de Bienestar, ya que todas las políticas sociales vigentes descansan sobre la premisa del crecimiento constante del PIB: sin crecimiento, la estabilidad fiscal y legitimidad política de estos sistemas se ve amenazada.

Gough propone una estrategia de transición en tres fases: primero, una fase de «capitalismo coordinado y crecimiento verde» impulsada por la eficiencia energética (*op. cit.*: 229); una segunda fase de «capitalismo reflexivo» (*ibid.*: 232) orientada a la transformación del consumo; y finalmente, el poscrecimiento como horizonte, que considera

«incompatible con cualquier forma de capitalismo, o al menos con el capitalismo como sistema global» (*ibid.*: 237). El autor cree que la posibilidad de cumplir la ruta de transición hacia el bienestar sostenible depende «de la naturaleza, variabilidad, flexibilidad y reformabilidad del capitalismo» (*ibid.*: 228) y, sobre todo, de evitar «el fracaso de la política climática a nivel mundial» (*ibid.*: 237). Si fuera este el caso y la temperatura del planeta aumenta 3 °C antes de fin de siglo⁽¹⁵⁾, se transformarían de raíz la función de los Estados y la naturaleza de las economías políticas, con la posibilidad de un escenario de «Estados fortaleza», regímenes autoritarios que gobernarían en condiciones de emergencia permanente, donde las prioridades pasarían a ser puramente adaptativas —asegurar suministros de agua, energía y alimentos frente al caos climático— y el objetivo central sería simplemente sobrevivir; en ese contexto, el discurso político dominante sería la seguridad y la supervivencia nacional, no el bienestar colectivo, el orden social se mantendría a través de nuevas formas de control y vigilancia y no habría margen para mantener —mucho menos expandir— los sistemas de bienestar⁽¹⁶⁾. Para la gran mayoría de la población, esto significaría el declive de las oportunidades de una vida digna y plena, y una erosión generalizada de las condiciones para el florecimiento humano.

(15) La situación no es buena, las expectativas tampoco. El «capitalismo de tierra quemada» (Crary, 2022) sigue haciendo su trabajo. El centro de investigación Tecnalia y la Agencia Vasca de Meteorología-Euskalmet acaban de elaborar para Ihobe, la sociedad pública de gestión ambiental del Gobierno vasco, un informe que analiza la evolución climática desde 1970 (Tecnalia y Euskalmet, 2025). Según los escenarios de cambio climático previstos, la temperatura media en Euskadi podría aumentar hasta 5 °C a finales de siglo, y el nivel del mar subir 26 cm para el año 2050 y entre 51 y 100 cm para 2100.

(16) Son varias las obras que teorizan sobre esta posibilidad, bajo los términos de «ecofascismo» (Biehl y Staudenmaier, 1995; Zimmerman, 1995; Dyett y Thomas, 2019; Taibo, 2022; Moore y Roberts, 2022; Menrisky, 2025) o de «Leviatán climático» (Mann y Wainwright, 2018).

6.3.3. El futuro no está escrito, pero debemos decidirlo ya

El pensamiento sobre el futuro es una capacidad humana esencial que nos permite prever consecuencias, establecer metas y tomar decisiones basadas en beneficios a largo plazo. Hacemos nuestra la reflexión de Rebecca Solnit de que la esperanza «no es más que el reconocimiento de que dentro de esa incertidumbre puede haber espacio para dirigirse hacia las mejores de entre esas posibilidades y alejarse de las peores, de que el futuro no es (como tan a menudo se describe) un lugar que ya existe y hacia el que vamos avanzando con dificultad, sino un lugar que estamos creando con lo que hacemos (o no) y cómo lo hacemos en el presente» (2025: 9).

Volviendo al análisis de la actualidad, no basta con hablar de crisis, es preciso mirar más allá, y plantear el estudio de una crisis sistémica que abarca todas las esferas y que es universal. Precisamos este cambio de paradigma para ver el mundo con otras miradas y poder plantear cómo llegar a sociedades más justas. No partimos de un vacío para pensar esa *otra* sociedad. Aun siendo un mundo nuevo, disponemos ya de propuestas hechas por diversas pensadoras y pensadores, cada una con sus matices, en distintas áreas de reflexión. Autoras y autores que han venido llamando la atención sobre esa necesidad y aportando ideas interesantes —más o menos novedosas— en su campo de acción o reflexión, pero que articuladas entre sí pueden sentar las bases para el paradigma que está por venir.

Sea como sea que lo denominemos —poscrecimiento (Büchs, Milena y Koch, 2017; Gough, 2023), poscapitalismo (Arnsperger, 2008, 2009; Mason, 2016; De Angelis, 2017; Cray, 2022),

decrecimiento (Latouche, 2008; Rosa y Henning, eds., 2018; Hickel, 2023), simplicidad (Trainer, 2017), frugalidad (Johnson, 1981; Latouche, 2012), sobriedad (Rabhi, 2013), suficiencia (Skidelsky y Skidelsky, 2012), autocontención (Riechmann, 2000, 2003, 2004) o, simplemente, futuro justo (Sachs y Santarius, eds., 2007; Casal, Pogge y Steiner, 2015)— el modelo social y económico del futuro, al menos de un futuro coherente con nuestros ideales de humanidad, pasa necesariamente por romper con el «fetiche del crecimiento» (Hamilton, 2006; Jackson, 2011; Heinberg, 2014). Como señala Santiago Muiño:

«Ser capaces de construir una idea de vida buena, incluso de vida en plenitud, en un escenario de contracción de nuestro metabolismo económico es, exactamente, *la disputa que determinará el futuro del mundo*. Si no somos capaces de proponer un proyecto emancipatorio en el que la reducción del consumo energético y material sea una aventura excitante, los imaginarios colectivos bascularán hacia soluciones totalitarias que prometan conservar algo de la opulencia perdida por el ecocidio, aunque sea al precio de desatar el genocidio» (2016: 131).

En esa disputa por el futuro es fundamental, por supuesto, contar con alternativas técnicas para sostener esa vida buena, especialmente en lo que se refiere a la cuestión de la energía⁽¹⁷⁾. Pero lo que necesitamos realmente es una nueva (o renovada) *cosmovisión*. En palabras de Naomi Klein, «no habrá ningún intento de hacer frente al desafío climático que fructifique si no se entiende como

⁽¹⁷⁾ En este punto, una innovación que se va expandiendo es la creación de Comunidades Energéticas de barrio o de pueblo que permiten producir y compartir la energía proveniente de las renovables, e incluso luchar contra la pobreza energética que afecta a muchas familias (hay varias comunidades ya con este objetivo incluido en sus estatutos en diversos puntos del territorio).

parte de una batalla mucho más amplia entre cosmovisiones enfrentadas, como algo enmarcado en un proceso de reconstrucción y reinención de la idea misma de lo colectivo, lo comunitario, lo comunal, lo civil y lo cívico tras tantas décadas de ataques y abandono» (2015: 565).

Rebecca Solnit plantea que, en la actualidad, *interconexiónismo* y *aislacionismo* pueden ser términos más útiles que «izquierda» y «derecha» para comprender y describir las principales divisiones políticas (2025: 67). El interconexiónismo se fundamenta en la creencia de que lo que ocurre en una región del mundo afecta a todas las demás, que el destino del planeta, de la justicia social y del bienestar humano están entrelazados, que las fronteras pueden ser límites administrativos, pero nunca morales. El aislacionismo, en cambio, ve el mundo como una amenaza, construye muros, no puentes; este modo de pensar y de sentir está detrás del auge del nacionalismo, del cierre de fronteras, del rechazo a los tratados climáticos o comerciales, de la desconfianza hacia la ciencia compartida y los organismos internacionales. Más que ideologías clásicas, estas actitudes reflejan posturas existenciales: ¿vemos al otro, a la otra, como una carga o como una compañera? ¿Vemos el mundo como un juego de suma cero o como una red de relaciones que nos sostiene a todas y a todos?

Estamos en un momento histórico en el que debemos recuperar una visión ecológica del mundo, volver a la sabiduría interconexionista de autoras y autores como Lynn Margulis (2002, con Karlene V. Schwartz, 1985), Lovelock (1983), Capra (1987, 1990, 1998, 2003), Berman (1987), Bateson (1993), Goldsmith (1999) Isabelle Stengers (2017). Volver a recordar, con Rachel Carson, la «verdad fundamental [de] que nada vive por sí mismo» y que, «como seres humanos, somos parte de toda la corriente de la vida» (2020: 186 y 204). Un paradigma en el que Capra incluye la ecología profunda, la ecología social y el ecofeminismo (1998: 28-31). Una visión que va más allá de la visión holística,

ya que no solo contempla la interdependencia de las diversas partes sociales, sino que, además, entiende que nuestras vidas dependen también de nuestro entorno natural. Un concepto de ecología profundo, que revela también una percepción espiritual o religiosa, espiritualidad entendida como modo de consciencia en el que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo (*op. cit.*: 29).

El nuevo paradigma plantea muchos interrogantes, se trata de un mundo nuevo que se va creando y que no es fácil de precisar de antemano. Precisamos estar preparados para cuestionar los aspectos que hasta hoy han sido «incuestionables», para lo que se necesitan nuevos valores que empujen los comportamientos humanos y sus instituciones en otra dirección (*ibid.*: 31). Los valores, que él denomina asertivos, es decir, la competición, la expansión o la dominación, están generalmente asociados a los hombres y, en una sociedad patriarcal, no solo los favorece, sino que también los recompensa y les dota de poder político. La mayor parte de las instituciones también han sido creadas y ordenadas de forma jerárquica, con hombres generalmente situados en los niveles superiores y mujeres en los inferiores, e incluso la mayoría de estos hombres y algunas de las mujeres han llegado a identificar su posición en la jerarquía como parte de sí mismos. Esta es una de las razones por las que, a pesar de todas las evidencias, se hace tan difícil el desarrollo de un sistema de valores más equilibrado que debería fundamentar el nuevo paradigma. Es decir, el cambio de jerarquías por redes en la organización social significaría un desplazamiento también en las formas de poder. Si el viejo paradigma —viejo, pero aún vigente—, se basa en valores antropocéntricos, eso es, centrados en el hombre, el nuevo paradigma se fundamenta en principios biocéntricos y holísticos, centrados en la tierra. Según este enfoque todos los seres vivos son miembros de comunidades ecológicas vinculadas por una red de interdependencias. De una manera u otra se está llegando a un punto de

encuentro compartido por algunas corrientes de la ecología, la filosofía y del feminismo que pueden servirnos para la comprensión de un mundo interconectado e interdependiente.

Y hablando de conexiones y desconexiones, aún otra dimensión que crea incertidumbre es el importante dilema que plantea el rápido desarrollo de la tecnología **(18)**, que ha ido ideando y construyendo objetos con los que avanzar sin importarle los efectos que ello conllevaba sobre la naturaleza. Tal vez hoy estemos ya en la final de la ilusión de que el ser humano podía vencer y dominar la naturaleza; sin embargo, se hace evidente que somos parte de ella y dependemos de ella, de que es la base absolutamente necesaria de la que dependemos para nuestra propia existencia biológica y la de otras muchas especies de animales.

Una caracterización importante de la vida moderna es la máquina. La máquina ahorra esfuerzo físico y riesgos al trabajador e impone regularidad y precisión al proceso productivo, pero también más allá de la esfera de la producción. También ha venido ofreciendo nuevas potencialidades en otras esferas, en la esfera doméstica, la del consumo, la del ocio y la del transporte y la movilidad, como las más destacables. La técnica ha transformado profundamente el mundo y ha aportado bienestar y comodidad a los que formamos esa parte privilegiada de la humanidad que se beneficia de ella. Junto a esto sabemos que hay artefactos que solo sirven para la destrucción (como las bombas atómicas o las de fragmentación) y en estos casos sí que podríamos afirmar que son intrínsecamente inmorales. Algunas técnicas son, pues, perjudiciales en sí mismas y otras deben ser evaluadas en la dialéctica de su uso por los sujetos humanos, en las conductas humanas ligadas a ellas.

(18) Véase para más detalle el Documento de trabajo n.º 6.3 de SEMPERE, J. (2025). *Qué tecnología y para qué futuro*. www.foessa.es/ix-informe/capitulo6

En la era científica en la que nos encontramos, el perfeccionamiento de los artefactos técnicos les confiere una poderosa capacidad de seducción. Nace un culto a la técnica, una tecnolatría, un prestigio que empuja a la gente a preferirlos sobre otras técnicas previas menos sofisticadas, incrementando de forma exponencial su consumo como medio diferenciador social y creador de estatus. Las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) desempeñan un papel determinante en esa dirección, un «efecto arrastre» que empuja a la gente a preferirlos sobre otras, hasta el punto de que el deseo de su posesión debilita —muchas veces— la conciencia de los aspectos negativos que su uso puede conllevar. El carácter adictivo que tienen las pequeñas pantallas y el descontrol de los contenidos a que dan acceso tienen efectos nocivos sobre niños y adolescentes. Además, en el aquí y ahora, hemos ido depositando en las TIC un caudal de información, a veces sin darnos cuenta y a veces siendo conscientes porque «necesitábamos acceder a otra pantalla», sin olvidar que, por parte de los Gobiernos, la instalación de cámaras de videovigilancia como sistema de control y otros datos que obtienen proporcionan un potencial de control político sobre la ciudadanía

Pero más allá de los efectos que las TIC pueden tener sobre las sociedades, su fabricación, su uso y su posterior destrucción plantean problemas importantes en la naturaleza y el medio natural. La sofisticación que aportan cada vez más los avances que se van desarrollando inciden en el consumo de metales, de agua y de energía y han llevado a la extracción de recursos naturales provocando una devastación ecológica en distintas partes del planeta. Si la transición energética se hace siguiendo los intereses del capital, su imperativo de acumulación puede agravar aún más la devastación medioambiental del planeta, a no ser que se ponga límites al despliegue de las nuevas tecnologías digitales. Los recursos necesarios para las nuevas tecnologías —también de la energía renovable— son finitos y además han conllevado la explotación

de materias primas de unos territorios, junto con la explotación del trabajo de sus poblaciones, y esa es la nueva colonización en el siglo XXI. Se hace imprescindible poder diseñar un proceso de «Transición Ecosocial Justa» como lo denomina Yayo Herrero, con un doble objetivo: «1) garantizar que todas las personas y comunidades puedan disfrutar de una vida segura y digna, compatible con la restauración y preservación de sus entornos sociales, naturales y territoriales; y 2) reducir la huella ecológica del sistema económico para compatibilizar la cobertura de las necesidades sociales con las biocapacidades del país y globales, y el abordaje del cambio climático» (Herrero, 2023).

Está claro que una transición energética requiere nuevas medidas y horizontes que deben ser aplicados y, por tanto, costeados. Hay abierto el debate entre liberales y estatistas sobre cómo financiar esta transición. Es decir, ¿debe ser el mercado el que impulse la política ecológica (por ejemplo, con el impuesto sobre el carbono y el mercado de los derechos de contaminación) o bien, como en épocas pasadas, deben hacerlo los Estados mediante inversiones y deuda públicas? El estado inversor de los últimos años no tiene la fuerza que tuvo después de la Segunda Guerra Mundial al haberse roto el pacto social que lo facilitó. La economía globalizada resta fuerza a los Gobiernos de los Estados, pero también el gran crecimiento de las administraciones públicas dificulta la eficiencia de los recursos públicos. Frente a esta dicotomía —y como ya ha sucedido al pensar en el diseño de las políticas sociales en los últimos decenios— surge la idea de que el Estado no debe ser visto como monolítico y todopoderoso, en oposición al sector privado. Los defensores de este enfoque parten en su planteamiento de que es el Estado el que debe coordinar, orientar, planificar y, a veces, garantizar y estudiar las dependencias financieras entre distintos actores públicos y privados. Es decir, la transición hacia un nuevo modelo requiere una combinación de instrumentos sin los cuales no será posible llevarla a cabo. Esta escuela de

pensamiento exige transformaciones ambiciosas, pero no plantean un cambio sistémico.

Como indica Sempere, «la revolución tecnológica en curso es tan potente y abarca campos tan novedosos que nos exige mucha imaginación y mucha valentía para abordar situaciones insólitas y liberarnos de prejuicios de honda raigambre que ya son, en muchos casos, obsoletos». Las técnicas más sofisticadas de las TIC y la inteligencia artificial son la punta de lanza de un sistema socioeconómico que no puede sostenerse sin crecer y que ha encontrado en el sector de las «grandes tecnológicas» una oportunidad para inversiones masivas que impulsan una nueva oleada de acumulación de capital, pero dadas las limitaciones de los recursos de la Tierra, de seguir así, pueden colapsar y frenar este crecimiento. Los recursos no son infinitos, y por eso deben ser administrados con sensatez al servicio de la vida humana y de la biosfera. En este sentido, la investigación científica y técnica debe ayudar también a recuperar técnicas sencillas con bajo impacto ecológico y sin emisiones de carbono. No se trata de apartar las técnicas más sofisticadas, sino de que estas cumplan los requisitos de sostenibilidad ambiental que deban cumplir. Como nos recuerda Sempere, técnica, población humana y medio ambiente natural forman un todo que solo puede funcionar adecuadamente si los tres elementos se articulan entre sí de maneras más o menos armoniosas, y también aquí se precisa un cambio en el sistema de valores.

6.3.4. Recursos para la construcción de la alternativa

Como ya hemos expuesto en las páginas anteriores, en el corazón de la crisis contemporánea la humanidad ha comenzado a preguntarse no solo cómo habitar el planeta, sino cómo hacerlo

de forma justa, sostenible y respetuosa con todos los seres vivos. Destaca en esta tarea de integrar ciencia, ética, espiritualidad, ecología y feminismo, Carolyn Merchant, que en la segunda edición de su libro *Radical Ecology* profundiza en las distintas éticas ambientales, con sus referencias cosmovisionales, propuestas desde los inicios del capitalismo hasta la actualidad, que han moldeado la relación entre los seres humanos y la naturaleza (2005: 63-87). Cada una de estas éticas refleja una visión del mundo distinta: desde el individuo aislado hasta el cosmos como un organismo vivo.

La *ética egocéntrica*, nacida en el siglo XVII con pensadores como Hobbes, Smith o Malthus y consolidada con el capitalismo liberal, pone al individuo en el centro, justifica la explotación de los recursos naturales bajo la premisa de que el beneficio personal traerá el bienestar colectivo. Este pensamiento fue reforzado por visiones religiosas protestantes donde el trabajo individual era signo de virtud y salvación. En este modelo, el medio ambiente es un recurso utilizable al servicio del emprendimiento humano. Hardin, en su famosa «tragedia de los comunes», hereda esta tradición, argumentando que solo la regulación mutua impuesta puede frenar la tendencia humana al agotamiento colectivo.

Frente a esta visión individualista, surge la *ética homocéntrica*, que desplaza el eje desde el individuo hacia la sociedad. Inspirada por el utilitarismo de Bentham y Mill, esta ética busca el mayor bien para el mayor número. En ella, el bienestar humano es el valor supremo, y la naturaleza se valora en función de su utilidad para la humanidad. Se funda en la idea de mayordomía: los humanos son administradores del mundo natural, no sus dueños absolutos. Esta ética también se encuentra en las políticas de desarrollo sustentable, donde la prioridad es la salud y el bienestar social. Sin embargo, sus límites se hacen evidentes cuando no logra incorporar las consecuencias ecológicas de largo plazo ni el valor intrínseco de la naturaleza no humana.

La narrativa da un giro radical con la aparición de la *ética ecocéntrica*, que desplaza el foco desde el ser humano hacia el ecosistema en su totalidad. Aquí, el valor no depende del beneficio humano, sino de la interconexión de todos los elementos vivos e inanimados del cosmos. Leopold (2017), con su «ética de la Tierra», es el pionero de esta visión, proponiendo que algo es correcto si preserva la integridad, belleza y estabilidad de la comunidad biótica. Esta ética se arraiga en una metafísica holística que reemplaza al mecanicismo cartesiano: todo está conectado, el todo es más que la suma de las partes, y la naturaleza es un sistema dinámico y relacional. El ser humano deja de ser conquistador y pasa a ser un miembro más del ecosistema.

Pero la ética ecocéntrica también ha sido criticada por su aparente universalismo abstracto. Feministas y pensadores poscoloniales denuncian que este enfoque puede invisibilizar las diferencias de género, raza y cultura al subsumirlas bajo la categoría de «lo natural». Así, surge una nueva corriente: la *ética ambiental multicultural*, que reconoce que la ética no puede ser universal y descontextualizada, sino que debe estar situada cultural e históricamente. Propuesta por autoras como Karen Warren (1997, 2000) y autores como Callicott (1997, 2014), esta ética abraza la diversidad biocultural y promueve principios como el cuidado, la reciprocidad y la justicia. En esta visión, el respeto a las cosmovisiones indígenas, a las relaciones espirituales con la tierra y a las prácticas locales es tan importante como el conocimiento científico.

Finalmente, Merchant propone una *ética de la colaboración*, una síntesis entre el ecocentrismo y la justicia social. Esta ética se basa en la idea de relación, no de dominio. Reconoce la interdependencia vital entre comunidades humanas y no humanas, y propone una nueva forma de tomar decisiones: participativa, inclusiva, sensible a las diferencias culturales y ecológicamente viable. Este enfoque implica reconocer a la naturaleza como una interlocutora legítima, no como

un recurso pasivo. Impulsa acciones que respetan tanto las necesidades humanas básicas como la integridad de los ecosistemas, y exige límites al crecimiento económico descontrolado. En la ética de la colaboración, el ser humano se reconoce como un actor ético que coexiste con el resto de la Tierra, no como su dueño. Es una ética que propone alianzas entre saberes tradicionales y científicos, entre espiritualidades ancestrales y políticas contemporáneas. En ella, la justicia social y la sosteni-

bilidad ambiental no son objetivos separados, sino mutuamente dependientes.

No pretendemos detenernos en la explicación pormenorizada de la tabla de Carolyn Merchant. Pero sí queremos llamar la atención sobre el hecho de que cuando nos desplazamos hacia éticas más complejas, relacionales e inclusivas, las columnas se llenan de nombres de mujeres y de referencias al feminismo y a la espiritualidad.

TABLA 6.3. Fundamentos de la ética ambiental

| Fundamentos de la ética ambiental | | | | | | | | |
|-----------------------------------|---|------------------------|-----------------|-----------------------------|---|--------------------------|--------------------------|--------------|
| Yo: egocéntrica | | Sociedad: homocéntrica | | Cosmos: ecocéntrica | | Relación: ecocomunidad | | |
| Interés propio | Religioso | Utilitarista | Religioso | Ecocientífico | Ecoreligioso | Asociación/multicultural | Religioso | |
| Thomas Hobbes | Ética judeocristiana «Herejía» arminiana | J.S. Mill | John Ray | Aldo Leopold | Nativos americanos Budistas Feministas espirituales Verdes espirituales Filósofos del proceso | Carolyn Merchant | Rosemary Radford Ruether | |
| John Locke | | Jeremy Bentham | William Derham | Rachel Carson | | Val Plumwood | Sally McFague | |
| Adam Smith | | Gifford Pinchot | René Dubos | Ecologistas profundos | | Riane Eisler | Ivone Gebara | |
| Thomas Malthus | | Peter Singer | Robin Attfield | Ecologistas de restauración | | Alison Jaeger | Ecoteólogas | |
| Garrett Hardin | | Barry Commoner | Murray Bookchin | Control biológico | | J. Baird Callicott | Chris Cuomo | Panenteístas |
| | | Verdes de izquierda | | | | | | |
| | Ecofeministas sociales | | | | Movimiento por la ecojusticia | | | |

| Fundamentos de la obligación | | | | | | | |
|--|--|---|---|---|---|---|---|
| Interés propio | Religioso | Utilitarista | Religioso | Ecocientífico | Ecoreligioso | Asociación/multicultural | Religioso |
| Maximización del interés propio individual | Autoridad de Dios Génesis I | Mayor bien para el mayor número de personas | Mayordomía por parte de los seres humanos como cuidadores de Dios | Sistema de creencias científico-racional | Fe en que todos los seres vivos y no vivos tienen valor | Complejidad de la naturaleza/cultura | Reverencia por toda forma de vida |
| Lo que es bueno para el individuo beneficiará a la sociedad en su conjunto | Dominio sobre la naturaleza Ética protestante | Justicia social | Regla de oro | Leyes de la ecología | Deber hacia todo el medio ambiente | Responsabilidad hacia las mujeres, las minorías y la naturaleza no humana | Justicia para todas las razas, clases y la Tierra |
| Coerción mutua acordada mutuamente | Salvación individual | Deber para con otros seres humanos | Génesis II | Unidad, estabilidad, diversidad, armonía del ecosistema | Supervivencia humana y cósmica | Diversidad cultural y biodiversidad | Comunidades espirituales y sostenibles |
| | | | | Equilibrio de la naturaleza | Primacía del proceso | Comunidades sostenibles | |
| | | | | | | Justicia ambiental | |

| Metafísica | | | |
|------------|----------------------------------|-----------------------|-----------------------------------|
| Mecanismo | Tanto mecanismo como organicismo | Organicismo (holismo) | Teorías del caos y la complejidad |
| | | | |

Fuente: Merchant, 2005: 66-67 (traducción propia)

6.3.4.1. La imprescindible pero olvidada perspectiva feminista

A lo largo de la historia se ha venido atribuyendo unos determinados valores a lo que era masculino y otros distintos a lo considerado femenino (Judith Lorber, 2023; Raewyn Connell y Rebecca Pearse, 2018). Desde el inicio de las sociedades, el género ha ido definiendo funciones y espacios distintos para hombres y mujeres que han posibilitado la reproducción social. Al sexo masculino, los hombres, se le reconoce atributos tales como: la fuerza, el honor, la conquista, la dominación, la proeza o la hazaña, en definitiva, la virilidad. Al sexo femenino, las mujeres, otros muy distintos: la afectividad, el cuidado, la discreción, la sumisión o la intimidad, la feminidad. Los varones han venido asumiendo valores instrumentales: la competencia, la actividad, la racionalidad, la eficacia, la autonomía o incluso el saber. Las mujeres, valores relacionales: la intuición, los sentimientos, la dependencia o los cuidados. Lo activo se ha asociado a lo masculino, lo pasivo a lo femenino. Los hombres, y con ellos lo masculino, ha detentado el poder a lo largo de los siglos. Pensamientos y percepciones se han ido modelando de acuerdo con las propias estructuras de la relación de dominación. No se trata de biología o de psicología: el androcentrismo es la construcción autoritaria de normas que privilegian los rasgos asociados con la masculinidad, mientras que devalúan o degradan las «cosas» denominadas femeninas.

Durante siglos, la historia —y también la prehistoria— ha sido contada casi exclusivamente por hombres. La prehistoriadora Marylène Patou-Mathis (2021) se enfrenta a esa mirada sesgada que ha invisibilizado a las mujeres desde los albores de la humanidad. Desde su experiencia como especialista en neandertales y su labor en el Museo de Historia Natural de París, denuncia cómo la imagen de la prehistoria ha sido moldeada no tanto por la ciencia como por ideologías patriarcales. El mito del «hombre cazador» (aquel que impulsó el progreso humano gracias a la caza, la violencia y la cooperación masculina) no

tiene una base empírica sólida. Fue canonizado en los años sesenta por un grupo casi exclusivamente masculino de investigadores que ignoró actividades como la recolección, el cuidado o la transmisión cultural, asociadas tradicionalmente a las mujeres. Sin embargo, la propia documentación del simposio «*Man the Hunter*» reconocía que la recolección femenina era más crucial para la subsistencia que la caza masculina. Esta es la mirada que propone Elizabeth Fisher (1979) con su «*The Carrier Bag Theory of Evolution*», su teoría de la bolsa como origen de la evolución.

Pero, además, Marylène Patou-Mathis rescata pruebas de que las mujeres también cazaban, pintaban en las cuevas, guerreaban y ejercían poder simbólico y social en sus comunidades. De hecho, durante milenios existieron cultos centrados en divinidades femeninas. No fue sino hasta el Neolítico tardío, alrededor del 6000 a.C., que la situación comenzó a cambiar. Factores económicos, culturales y posiblemente tecnológicos provocaron la consolidación de un sistema patriarcal que desplazó progresivamente a las mujeres de los centros de poder y prestigio. Esa tesis entronca con el trabajo de Riane Eisler (2021), autora de *El cáliz y la espada*, quien ofrece una visión aún más amplia: para ella, nuestra evolución cultural no comenzó en la violencia, sino en la cooperación, el cuidado y la solidaridad. Riane Eisler distingue dos grandes modelos de sociedad: el «modelo dominador», basado en jerarquías y violencia, y el «modelo solidario», donde la diversidad no implica desigualdad. Esta última sería la forma originaria de organización social, antes de ser desplazada por invasiones y guerras, especialmente alrededor del siglo V a. C.

Tanto Riane Eisler como Marylène Patou-Mathis coinciden en que el patriarcado no es natural ni inevitable: es un sistema construido, que puede ser desmontado. Eisler propone una alternativa: la *gilaria*, una sociedad basada en la cooperación entre mujeres y hombres, no en la dominación de unos sobre otros. Y aunque Patou-Mathis apenas la mencione, ambas

obras se enlazan como piezas de un mismo rompecabezas: recuperar una historia más completa, más justa, donde el poder de dar vida no sea eclipsado por el poder de arrebatársela. En esta encrucijada contemporánea se abre una esperanza. Si nuestras sociedades fueron alguna vez solidarias, pueden volver a serlo. Para ello, dice Patou-Mathis, debemos romper con el «patriarcado psicológico», esa idea naturalizada de que el dominio masculino es inevitable. La revolución pendiente no es solo económica ni política, es también, y sobre todo, emocional y cultural.

No se trata de caer en ningún tipo de perspectiva biológica-esencialista, según la cual se mantiene que la diferente biología conlleva un modo de ser distintivo, masculino o femenino. Sin embargo, no es menos cierto que las mujeres se han visto históricamente apartadas de actividades y decisiones relacionadas con los ámbitos del poder, la conquista y la competencia; sin duda han sido socializadas para internalizar las normas y valores básicos del modelo dominante, pero no han sido ejercitadas para llevarlo a la práctica. Al contrario, socializadas para responsabilizarse del bienestar ajeno, para cuidar y colaborar, en ellas descansa la propuesta de una sociedad gilánica que, recuperada de tantos miles de años de dominio androcático, vuelva a celebrar el poder de la creatividad y el amor.

6.3.4.2. Ecología profunda / ecología social

El concepto de «ecología profunda» fue acuñado por el filósofo noruego Næss en 1973 para diferenciar una perspectiva que abordaría las raíces culturales y éticas de la crisis ecológica de una «ecología superficial» que sería la búsqueda de soluciones técnicas para problemas ambientales.

El gran debate suscitado por las turbulencias en nuestro planeta ha venido girando alrededor del clima y de la energía. Se ha venido reflexionando y aportando información y propuestas desde el movimiento ecologista, aunque las propuestas no son

unánimes, y ha surgido hoy un enfrentamiento dialéctico —a veces subido de tono— entre dos de estas propuestas que pueden reducirse a la pregunta: ¿capitalismo verde o parar la máquina? De un lado el capitalismo verde (o *Green New Deal*), es decir producir y consumir productos y mercancías respetuosas con el planeta; de otro, un planteamiento más radical que propone «parar la máquina» del capitalismo con decrecimiento, eso es, modificar y reducir los hábitos de consumo para evitar un colapso sistémico.

Parece obvio que no puede haber un verdadero cambio si no cambiamos nuestros hábitos de consumo. Un cambio en el modelo productivo teniendo en cuenta los límites de la explotación de la naturaleza (a eso se refiere el capitalismo verde), lo que requiere mayores inversiones en renovables y también en investigación, y el incremento de materias que respeten la naturaleza; introducir el paradigma agroecológico en las economías agrarias; potenciar economías basadas en productos locales para evitar el comercio más contaminante... Pero se requiere también un cambio de hábitos en los consumos para posibilitarlo.

Nuestro sistema sigue conservando la capacidad de desplazar los problemas (el colapso) hacia las periferias del sistema, ya sean los pueblos del sur global, la naturaleza y también a las mujeres. Es dudoso que vayamos a experimentar un colapso completo a corto plazo, más bien se prefigura una sucesión de problemas que agravan la situación.

6.3.4.3. Ecología integral

En *Laudato si'* (2015), el papa Francisco propuso el concepto de «ecología integral» como una nueva forma de entender la crisis ecológica contemporánea: no como una simple suma de problemas ambientales, sino como el síntoma visible de una crisis mucho más profunda y entrelazada (social, cultural, económica y espiritual). Su recepción, dentro y fuera del ámbito católico, fue excepcional

(Magill y Potter, 2017; Miller, ed., 2017; O'Hara y Ross, 2019; Beling y Vanhulst, coord., 2019; McKim, 2020; Deneulin, 2021; Briola, 2023).

En el capítulo cuarto de la encíclica, titulado precisamente «Una ecología integral» (§137-162), Francisco despliega esta idea con claridad presentando el concepto de ecología integral como el corazón de una propuesta renovadora que va mucho más allá del ambientalismo clásico. No se trata de enfrentar una crisis exclusivamente ecológica ni una meramente social, sino de comprender que ambas forman parte de una única y compleja crisis socioambiental, en la que las heridas del planeta y las heridas de los pobres están profundamente entrelazadas. La ecología integral se basa en una convicción fundamental: «todo está conectado» (§91). Esta afirmación, simple pero radical, obliga a repensar nuestras formas de vivir, producir, consumir y relacionarnos, tanto con la naturaleza como entre nosotros. No basta con proteger especies o reciclar residuos; es necesario también cuestionar las lógicas económicas, los estilos de vida consumistas y los modelos de desarrollo que generan desigualdad y destruyen el tejido social y ambiental.

Francisco insiste en que una verdadera ecología no puede reducirse al lenguaje técnico o biológico. Requiere una apertura a lo espiritual, a lo simbólico, a lo humano, y exige una mirada integral que convoque a todos los saberes, incluidos el económico, el cultural y el ético. Es, en última instancia, un llamamiento a una nueva forma de vivir el mundo: una vida reconciliada con la creación, con los demás y con uno mismo. En este marco, el desarrollo no puede entenderse como simple crecimiento económico. Los automatismos del mercado tienden a homogeneizar y simplificar lo vivo, mientras que la ecología integral propone una economía al servicio de la dignidad humana y del bien común. Ello implica recuperar el valor de los vínculos, de los territorios, de los gestos cotidianos que rompen con la lógica del egoísmo, la explotación y el consumismo, que es una forma de «maltrato de la vida en todas sus formas» (§114, 141, 230).

Francisco también advierte contra los peligros de la que él considera una ecología mal entendida: aquella que idolatra la naturaleza o diluye la responsabilidad humana, o que se preocupa más por otras especies que por los hermanos y hermanas que viven en la miseria. La ecología integral no minimiza el valor único de la persona humana, sino que resitúa esa dignidad en una trama de interdependencia y cuidado. No hay verdadera sensibilidad ecológica si no está acompañada por una ternura concreta hacia la persona pobre, la descartada, la víctima invisible (§90-91). Así, la ecología integral se convierte en una espiritualidad del cuidado, que no se limita a grandes decisiones políticas o técnicas, sino que se encarna en hábitos, elecciones y contemplaciones diarias. Recuperar una «serena armonía con la creación» (§225) significa también detenerse, escuchar, agradecer y dejar espacio a lo sagrado que habita en el mundo y en las otras y los otros.

En definitiva, la propuesta de Francisco no es simplemente una reforma ecológica, sino una transformación integral de la conciencia, la economía y la cultura. Una invitación a vivir de otro modo, a mirar de otro modo y a reconstruir, desde el amor y la justicia, nuestra casa común(19).

(19) Esta propuesta encuentra su sentido en el concepto de «amistad social», vivida primero en cada comunidad pero con vocación de trascender cualquier frontera. Esta amistad auténtica es la base de una apertura universal, donde reconocemos a la otra y al otro como hermana y hermano y buscamos construir una sociedad cimentada en la caridad social. Para lograr una fraternidad real entre pueblos, advierte el papa Francisco en la carta encíclica *Fratelli tutti* (2020), se necesita una política noble, guiada por el bien común, que supere el egoísmo individualista y se comprometa con todos, especialmente con los más vulnerables. Desde esta perspectiva, la amabilidad emerge como un gesto profundamente transformador: detenerse, escuchar, sonreír o agradecer no son gestos banales, sino actos que regeneran el tejido social y previenen los conflictos. Cuando la amabilidad se convierte en cultura, transforma las relaciones, hace posible el diálogo y abre caminos hacia una convivencia más humana y justa.

Pero aunque la expresión «ecología integral» ha sido popularizada por el papa Francisco, sus raíces no son exclusivamente católicas ni religiosas. Hay muchas resonancias en otros campos del pensamiento contemporáneo, empezando por la ya citada ecología profunda de Naess (Zimmerman, 2014). Con anterioridad a la publicación de la «encíclica verde», Mickey, profesor del Departamento de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad de San Francisco, había publicado el libro *On the Verge of a Planetary Civilization: A Philosophy of Integral Ecology* (2012) (al borde de una civilización planetaria: una filosofía de la ecología integral), en el que, influido por pensadores como Deleuze, Guattari y Derrida, propone una transformación radical de nuestro modo de pensar y habitar el mundo, reconfigurando las formas en que la filosofía, la ética y la espiritualidad pueden abrirse a lo vivo. Mickey sostiene que estamos al borde de una civilización planetaria —no como una utopía tecnocrática, sino como una conciencia emergente de que todo está interrelacionado—, pero para alcanzarla necesitamos superar las divisiones artificiales entre ser humano y naturaleza, razón y sensibilidad, ciencia y sabiduría ancestral. Así, su propuesta de «ecología integral» se convierte en una ética del entrelazamiento, una cosmología relacional y, en última instancia, una práctica existencial. Y unos años después, junto con Kell y Robbert, editó el libro *The Variety of Integral Ecologies* (Mickey, Kell y Robert, 2017).

Por otro lado, en 2018, Henfrey, investigador en el Instituto Schumacher y en el Centro para la Ecología, la Evolución y el Cambio Medioambiental de la Universidad de Lisboa, publica *Edges, Fringes, Frontiers: Integral Ecology, Indigenous Knowledge and Sustainability in Guyana* (Bordes, márgenes, fronteras: ecología integral, saber indígena y sostenibilidad en Guyana), en el que, a partir de su trabajo con comunidades wapishana en el sur de Guyana, explora cómo el conocimiento indígena configura modos sostenibles de vida, más allá de los moldes del pensamiento occidental. En su análisis aparecen tres nociones clave: los «bordes», los «márgenes» y las «fronteras», términos que, más

que categorías espaciales, expresan modos distintos de relación: desde la coexistencia respetuosa hasta la invasión y la colonización. Según el autor las y los wapishana, en su modo de entender y manejar el entorno, practican una forma de ecología integral que no separa lo espiritual de lo material, ni el saber práctico de la memoria ancestral. En su mirada, la selva no es un recurso, sino un ser vivo, y la sostenibilidad no es una política, sino una forma de vida tejida en comunidad.

Ambos libros, aunque nacidos en contextos distintos, se encuentran en un mismo objetivo: el de romper con las lógicas fragmentarias que nos han llevado al borde del colapso, y abrir paso a una comprensión más amplia, relacional y profunda de la vida. Desde la filosofía especulativa hasta la práctica comunitaria, desde la cosmología indígena hasta la ética ambiental contemporánea, la ecología integral no es solo una categoría religiosa, sino una propuesta ético-política transformadora. Frente a un sistema que separa, jerarquiza y explota, plantea una mirada relacional: cuidar la casa común exige cambiar no solo nuestras conductas, sino nuestras formas de pensar, nuestras economías, nuestras relaciones. Por eso, hablar de ecología integral es hablar de justicia climática, de derechos de los pueblos originarios, de soberanía alimentaria, de alternativas al capitalismo depredador, de espiritualidad y cuidado, de educación transformadora. Como dijo Francisco en *Laudato si'*: «No hay ecología sin una adecuada antropología» (§118), lo que significa que el modo en que nos concebimos como seres humanos condiciona radicalmente el modo en que tratamos a la Tierra... y a nuestras y nuestros semejantes.

6.3.4.4. El aporte de la(s) espiritualidad(es)

En *La revolución religiosa. El nacimiento de la espiritualidad moderna, 1848-1898*, Green (2022) explora cómo la segunda mitad del siglo XIX marcó el comienzo de una nueva era de espiritualidad, moldeada, paradójicamente, por los avances tecnológicos,

los cambios sociales y los nuevos descubrimientos científicos. La época del industrialismo, la máquina, la velocidad, la biología evolutiva, el marxismo y las revoluciones políticas fue también el tiempo de las críticas de Ruskin y Thoreau al crecimiento industrial, de la teosofía de Madame Blavatsky. A pesar del declive de las religiones establecidas, la religiosidad prosperó, adaptándose a las nuevas ideas y tecnologías. Emerson previó que el impulso religioso, aunque flexible en sus formas, persistiría y se manifestaría a través de los avances científicos y tecnológicos, lo que él llamó la «Revolución Religiosa»:

«Queremos coches nuevos y almas viejas, una vida tecnológica, fundada en la racionalidad científica, pero entendida a través de nuestros eternos deseos de sentido, permanencia y trascendencia: la superación de la mortalidad. Este reino especulativo de sueños y pesadillas es el eterno ámbito de la religión, el arte y la sexualidad. También es el ámbito moderno de la política. A medida que la red de la civilización tecnológica cubría el planeta, ambos ámbitos cayeron dentro del nuevo imperio de la “espiritualidad”, una experiencia claramente moderna de la vida interior como algo global y casi simultáneo con su aportación de ideas biológicas y metáforas tecnológicas, aunque extrañamente familiar, incluso arcaico» (*op. cit.*: 13).

Este interés desafió la visión mecanicista dominante de la naturaleza en aquel entonces, fomentando una nueva apreciación estética y un compromiso contemplativo con el medio ambiente que enlaza también con la espiritualidad. La espiritualidad, como concepto que se refiere a la búsqueda de significado o conexión con algo más allá del propio ser, y que puede estar ligada a la religión, pero también trascender las creencias organizadas o institucionales y estar centrada en experiencias personales e interiores. A nivel conceptual, ambos aspectos pueden ser claramente separados, pero eso no conlleva que no se pueda tener creencias religiosas y a su vez vivir espiritualmente. Ambas

se refieren a la conexión con la esencia inmaterial de uno mismo que puede manifestarse a través de prácticas religiosas, meditación o contemplación de la naturaleza. Se puede también incluir la vida coherente con valores éticos y morales como una dimensión de la espiritualidad⁽²⁰⁾.

La dimensión del concepto ha ido incorporando matices a lo largo de los años. De una forma, tal vez algo redundante, hay quien se postula desde una *espiritualidad laica* haciendo referencia al cultivo de la dimensión espiritual del ser humano desligada de dogmas o religiones. Está enfocada en aspectos universales como la conciencia o la conexión con los demás y la naturaleza. Puede decirse que es un enfoque que invita a reflexionar sobre nuestra humanidad común y a construir un sentido de propósito más allá de lo material. La espiritualidad laica prioriza el individuo y el desarrollo personal, para su propio bienestar, busca vivir éticamente por bienestar interno y en conexión con los demás. Su práctica es individual, como la meditación o las reflexiones personales. Ese enfoque se situaría entre el ateísmo y la religiosidad, y el objetivo es conectar con el interior de uno mismo a partir de las experiencias vividas. Eso es, no relacionada con las experiencias que proceden más allá de uno mismo, sino con las propias vivencias.

Otro nuevo enfoque es el de la *eco-espiritualidad*, donde la ecología toma una importancia destacada. Podríamos decir que la eco-espiritualidad es una

(20) La espiritualidad sigue siendo una dimensión fundamental de la experiencia humana, fuente de sentido, consuelo y compromiso con el bien común. Sin embargo, en un contexto marcado por el «giro espiritual» (Di Ceglie, 2023), proliferan formas de espiritualidad individualista, sin comunidad ni tradición, que pueden derivar en experiencias fragmentarias o meramente terapéuticas. Estas «espiritualidades sin pertenencia» corren el riesgo de convertirse en productos de consumo, funcionales al sistema, desprovistas de un horizonte ético o transformador. Frente a ello, es necesaria una espiritualidad con raíces, abierta al Misterio, pero también comprometida con la justicia y la vida compartida.

filosofía y una práctica que combina la espiritualidad con la ecología. Busca redefinir la relación con el planeta, pasando de la explotación a la armonía y el cuidado de la naturaleza. Una definición podría ser: «La ecoespiritualidad representa una convergencia significativa del ambientalismo y la espiritualidad, revelando una profunda amalgama de conciencia ecológica con búsquedas espirituales personales» (Itel, 2025). Para Vandana Shiva (2024), la espiritualidad es el conocimiento consciente de que todo está interconectado y debe ser respetado, convencernos de que el bienestar ecológico va unido al bienestar humano. Sin utilizar la expresión de ecoespiritualidad, sus reflexiones se sitúan en esta perspectiva. Debemos reivindicar nuestra pertenencia a la familia humana. Somos miembros de la colectividad humana y los demás seres vivos con quienes compartimos nuestra vida planetaria.

Una mirada filosófica de este sentir la hallamos también en Riechmann (2025) en su serie de apuntes sobre este tema. En ellos podemos encontrar, entre otros, los siguientes: «Hemos de defender nuestra humanidad básica. En cuanto miembros de la familia humana; en cuanto eslabones de la cadena generacional que nos vincula con el pasado y el futuro; en cuanto parientes de todos los demás seres vivos y en cuanto seres terrestres que forman parte de Gaia/Gea, la Madre Tierra» (*op.cit.*: 10); o unas páginas más adelante analizando la actual coyuntura, esa catástrofe ecológica nos lleva a otro lugar: «Claro que no es el fin del mundo, pero sí el fin de un mundo, el mundo insostenible del capitalismo colonial, fosilista, patriarcal, financiarizado: el mundo del capitalismo caníbal (Nancy Fraser), nuestro mundo» (*ibid.*: 12). Frente a ese mundo depredador en donde nos ha situado «nuestro desarrollo» se sitúa la búsqueda de soluciones o de esperanzas basándose en sentirse parte del todo que se está destruyendo: «El sentimiento de interconexión probablemente se encuentra en la base de lo mejor de la espiritualidad humana. Así debemos entender la espiritualidad: en la perspectiva que más nos interesa, quiere decir esencialmente interconexión: conciencia

y experiencia de la interconexión entre todos los seres» (*ibid.*: 30). Y así, este fin de un determinado mundo que estamos viviendo, no podemos seguir como si nada sucediera, y las soluciones las hallaremos de una parte en la acción colectiva, pero de otra, en uno mismo, ya que las necesidades humanas incluyen también unas necesidades espirituales, relacionadas con la pertenencia, la conexión o el arraigo: «Lo espiritual se refiere a nuestra relación con algo mucho más grande que nosotros, que nos engloba, a lo que pertenecemos. El teísmo lo llama Dios, pero también hay desde el laicismo quien lo llama Gaia, o mundo común» (*ibid.*: 81) Este es uno de aquellos aspectos en los que no importa tanto el cómo sino el qué. Es decir, si estamos habitando un mundo común, su comprensión es plural. No existe una sola visión y, por tanto, son diversas las formas de su comprensión. Es un punto de encuentro entre creyentes y no creyentes.

Por supuesto, para poder hacer frente a la emergencia climática y a muchas otras crisis que nos afectan, hacen falta líderes capaces de tomar decisiones difíciles, pero muy necesarias. Riechmann halla también una conexión entre la ecología y el feminismo. Para revertir el mundo en que nos hallamos, y citando a Ursula K. LeGuin, necesitamos héroes, sí, pero sobran los héroes demasiado condescendientes con la violencia y la explotación: «Lo que hace falta es la fuerza serena necesaria para desterrar la crueldad, para cuidar a quienes lo necesitan (es decir, a todo el mundo, toda la gente humana y no humana), para rechazar las tentaciones de la dominación. Para reintegrarnos en la red de la vida. Un heroísmo antiheroico. Si se quiere decir en una sola palabra: ecofeminismo» (Riechmann, 2025: 71). Una heroicidad que nos lleve a plantear también las batallas que sabemos que están perdidas, ya que es la única posibilidad de que dejen, quizá, de estar perdidas. Y en esta línea más esperanzadora, Riechmann termina sus notas recordando que necesitamos hablar de espiritualidades (o ecoespiritualidades) sin olvidarnos del capitalismo y viceversa, necesitamos hablar del capitalismo sin olvidar las espiritualidades. Si algo puede contribuir a salvarnos —y no tenemos muchas opciones— será la capacidad de

amar (en el sentido de cooperar, solidarizarse, responsabilizarse, cuidar) (*op. cit.* 114-115).

Además, junto a estas espiritualidades laicas o humanistas debemos prestar atención también a las espiritualidades específicamente religiosas. Ya nos hemos referido a la propuesta católica representada destacadamente con la *Laudato si'*, pero que no se agota en este documento. Debemos citar, en este sentido, a Boff (1996, 2000, 2013), que lleva décadas reflexionando sobre la ecología desde la fe y desde las venas abiertas de América Latina, al igual que Girardi (1999) o Löwy (2019).

También hay y ha habido muchas otras aproximaciones a la construcción de un futuro reconciliado entre las mujeres y hombres y con la naturaleza, explícitamente religiosas, desde otros credos que no son el católico (Carol J. Adams, ed., 1995; Gosling, 2001; Barnhill y Gottlieb, eds., 2001; Grim y Tucker, Mary Evelyn, 2014; Melanie Johnson-DeBaufre, Catherine Keller y Ortega-Aponte, eds., 2015; Chryssavgis, 2019; Ailsa Hunt y Hillary Marlow, eds., 2019; Karen Armstrong, 2022; Leila Demiri, Zaman y Winter, 2024; Almut-Barbara Renger, Juliane Stork y Öhlmann, eds., 2024).

Nos parece muy relevante reconocer y celebrar este impulso transformador que brota también de las tradiciones religiosas. Primero, porque no estamos tan sobradas/os de energía utópica como para despreciar ninguna aportación. Pero también por una dimensión esencial de la religión: la conversión, es decir, la transformación profunda y rápida de las creencias y las prácticas mantenidas hasta un determinado momento(21), para adoptar otras radicalmente diferentes, accediendo así a una «vida nueva».

En su libro *Rutas sin mapa*, al que ya nos hemos referido, Santiago Muiño escribe que si queremos afrontar

(21) Representada, en la tradición cristiana, con la «caída del caballo» de Pablo en su camino a Damasco, a pesar de que en el relato bíblico no se hable de ninguna cabalgadura (Hch 9, 1-21).

el «paso angosto del siglo XXI», es decir, la transición ecosocial que asuma el resultado de la pérdida inevitable de la abundancia energética de la que hoy disfrutamos, debemos ser capaces de armar un proyecto emancipador que sea «*entusiasmante*» (2016: 133; la cursiva es del propio autor). Se trata, desde luego, de un proyecto formidable: dar la vuelta por completo a la subjetividad deseante construida por el capitalismo mediante la quiebra total del principio moral de la suficiencia, como explica magistralmente Weber (en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*(22). Y es en este punto donde entra en juego la cuestión

(22) A pesar de su extensión, creemos que merece la pena reproducir el análisis de Weber (2004: 66-68): «El enemigo, más bien, con el que tuvo que luchar, ante todo, el «espíritu» del capitalismo es esa especie de sensibilidad y de conducta, que se suele denominar «tradicionalismo». [...] Uno de los medios técnicos que suele emplear el empresario moderno para conseguir de «sus» obreros el máximo rendimiento laboral posible, para incrementar la «intensidad» del trabajo, es el salario a destajo [para que] los obreros, a los que se ofrecía esta posibilidad de conseguir una ganancia extraordinariamente alta en poco tiempo, tuvieran interés en aumentar su rendimiento. Pero [...] los obreros no respondieron al alza de los destajos con un aumento del rendimiento diario, sino con una reducción de este. Por ejemplo, un hombre que antes había segado dos fanegas y media al día, a un marco por fanega, y había ganado dos marcos y medio al día, después de subir el destajo 25 peniques por fanega, no segó, como se había esperado, por la perspectiva de una ganancia mayor, tres fanegas, por ejemplo, para ganar tres marcos con setenta y cinco peniques —como hubiera sido posible realmente—, sino que segó solamente dos fanegas al día, porque así ganaba los dos marcos y medio que estaba ganando hasta entonces y le «era suficiente», según la frase bíblica. Una ganancia mayor le estimulaba menos que un trabajo menor; él no se preguntaba: ¿cuánto puedo ganar al día haciendo el máximo de trabajo? Sino que se preguntaba: ¿cuánto tengo que trabajar para ganar la cantidad que venía ganando —dos marcos y medio— y que cubre mis necesidades tradicionales? [...] El hombre no quiere, «por naturaleza», ganar dinero y más dinero, sino que quiere simplemente vivir, vivir como ha estado acostumbrado a vivir y ganar lo necesario para ello. Allí donde el capitalismo comenzó con el aumento de la «productividad» del trabajo humano a través del incremento de su intensidad, siempre chocó con la tenaz resistencia de este *leitmotiv* del trabajo precapitalista y sigue chocando hoy en día tanto más cuanto más «atrasados» (desde el punto de vista capitalista) sean los obreros, de los que se ve necesitado».

de la conversión. Santiago Muiño recuerda en su libro que «el filósofo Manuel Sacristán no dudaba en equiparar este cambio con las mayores mutaciones que la historia de la humanidad ha conocido en materia de mentalidades y costumbres, que son las conversiones religiosas», y cita la reflexión al respecto de Sacristán, realizada en una conferencia en 1983:

«Todos estos problemas tienen un denominador común, que es la transformación de la vida cotidiana. Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece, para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador: tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba una conversión [...]. Mientras la gente siga pensando que tener un automóvil es fundamental, esa gente es incapaz de construir una sociedad comunista, una sociedad no opresora, una sociedad pacífica y una sociedad no destructora de la naturaleza» (citado en Santiago Muiño, 2016: 136-137).

Santiago reconoce estas dificultades, pero opta por fundamentar esta conversión no sobre la religión, sino sobre la poesía, al considerar que «las instituciones religiosas realmente existentes continúan siendo un dispositivo fundamental en el complejo de poder vigente» (*op. cit.*: 137). Sea como sea, de lo que estamos hablando es de identificar y fomentar en cada persona los recursos que nos permitan cambiar radicalmente los impulsos «naturales» producidos por ese «Monstruo Amable» (Simone, 2011) que es el capitalismo, cambio que exige desarrollar una disposición a la renuncia literalmente «penitencial» (*op. cit.*: 187).

«Vivir sencillamente para que los demás, sencillamente, puedan vivir: sabemos que los privilegiados de este mundo tenemos que reducir nuestro impacto ambiental en un factor de

diez, aproximadamente (vale decir: una décima parte del actual consumo de energía, de agua, de otros recursos naturales...). Una parte de esta reducción puede lograrse a través de una «revolución de la ecoeficiencia» (hacer más con menos), pero otra parte, sustancial, ha de provenir de modificaciones de nuestros hábitos, valores y pautas de conducta. Es decir, no se trata solo de mejoras técnicas —que también—, sino de *conversión espiritual*» (Riechmann, 2005: 70).

Se atribuye a Malraux la sentencia «el siglo XXI será espiritual o no será». Decimos que se le atribuye porque el propio Malraux aclaró en una entrevista celebrada un año antes de su fallecimiento, conversando sobre la crisis del orden religioso del mundo, que él nunca había dicho tal cosa, al tiempo que se reafirmaba en la necesidad de un «acontecimiento espiritual a escala planetaria» que permite una refundación de la civilización:

A. Malraux: Yo no creo que eso pueda durar mucho tiempo así. Una civilización como la nuestra, o bien tendrá que fundar su ideología —es decir, fundar la razón de una manera mucho más amplia—, o bien habrá un nuevo momento religioso.

P. Desgraupes: ¿Qué podría ser ese «momento»?

A. Malraux: Usted sabe, se me atribuyó haber dicho: «El siglo XXI será religioso.» Por supuesto, nunca dije eso, porque no lo sé. Lo que digo es más incierto: no excluyo la posibilidad de un acontecimiento espiritual a escala planetaria (Malraux, 1975).

No está de más recordar el origen del término «entusiasmo»: proviene del griego antiguo *enthousiasmós*, que significa «inspirarse por un dios» o «estar poseído por un dios». «Entusiasmo» originalmente significaba tener a Dios en nues-

tro interior, estar inspirada/o o poseída/o por lo divino. Hoy en día, «entusiasmo» se refiere a una fuerte emoción de interés, alegría o energía por algo, sin la connotación espiritual original. Si de lo que se trata es de «entusiasmarlos» con la transición ecosocial, creemos que no deberíamos despreciar la aportación de quienes la afrontan inspiradas e inspirados por su fe. Pues, como señala Krznaric: «Todo empeño por trasladar a las generaciones futuras a nuestra sociedad imaginada sería necio si ignorara el mecanismo más potente inventado por la humanidad para crear identidades colectivas: la religión» (2022: 272). Tal vez este sea el momento para ese «acontecimiento espiritual a escala planetaria» al que se refería Malraux.

Para cerrar este apartado y como conector con el siguiente nos parece importante señalar, en el campo de la religión cristiana, la aportación fundamental de tantas, tantísimas mujeres (Elaine Pagels, 1982, 1990; Elisabeth Schüssler Fiorenza, 1989, 1992; Ann Loades, ed., 1990; Maria Catarina Jacobelli, 1991; Elizabeth Cady Stanton, ed., 1997; Rosemary Radford Ruether, 1974, 1983, 2012; Elisabeth Schüssler Fiorenza y M.^a Pilar Aquino, eds., 2000; Ivone Gebara, 2002; Ute Seibert, 2010; Teresa Forcades i Vila, 2011; Mary Daly, 2023; Barbara Brown Taylor, 2024) que, víctimas históricas del descrédito fruto de esa economía machista de la credibilidad⁽²³⁾ que ha imperado e impera en todas las instituciones, también en las religiosas, han convertido su malestar en «voz» para, desde la «lealtad» crítica (Hirschmann, 1977), promover una *Revolución* que hoy nos llena de esperanza (Varias Autoras, 2022).

Algunas de ellas, como ahora veremos, son además voces esenciales de uno de los movimientos más vibrantes y esperanzadores: el ecofeminismo.

6.3.4.5. La relevancia del ecofeminismo

Como se ha señalado anteriormente, no es tarea fácil, e inmediata, construir un nuevo sistema que organice la vida social, ya que se precisa un cambio en el mundo de las ideas, eso es, de los comportamientos y valores compartidos. En un momento de incertidumbres y desconciertos, se abre una ventana de oportunidad para pensar o repensar, para poner las bases para otro mundo que garantice una sociedad más justa y equitativa. Dejar de lado el catastrofismo —aunque tenga una base real— ya que, si solo imaginamos un futuro peor, nos paralizaremos y admitiremos el presente, y poner la mirada y la reflexión sobre posibles alternativas o medidas que permitan el comienzo de la transformación. Aunque en la incertidumbre debemos comenzar a plantear otras formas de organizar nuestras vidas, otras formas de consumir, otras formas de compartir con otros ciudadanos y ciudadanas la satisfacción de nuestras necesidades. Empecemos por el consumo consciente, por las redes comunitarias para la satisfacción de las necesidades. Pero para que tenga fuerza ese movimiento se precisa ese cambio de paradigma, que ni la filosofía ni la ética, ni la política, ni la religión ni la economía pueden, por sí solas, promover y legitimar, como afirma Naredo (2024) y para quien «solo pensando fuera de los márgenes, delimitados por el sentido común, que nos marca la ideología hoy dominante, podremos construir un paradigma civilizatorio que emancipe a los seres humanos y devuelva la dignidad a la naturaleza». Y yendo un poco más allá, apunta el camino que podría seguirse para trascender la ideología económica y política hegemónica. El análisis de cómo surgieron y usamos los conceptos establecidos debe ayudar a descubrir las deformaciones a las que nuestra comprensión se ve sometida y abrir nuevas perspectivas, y para ello expresa lo siguiente:

«Considero que el movimiento feminista es un buen ejemplo de cómo se pueden cambiar las ideas, las instituciones y los

⁽²³⁾ Consúltense el Documento de trabajo n.º 6.1 GONZÁLEZ LLAMA, A. (2025). *Los cambios necesarios para mirar el futuro desde el feminismo*. www.foessa.es/ix-informe/capitulo6

comportamientos sin partidos políticos ni violentas tomas de poder que los promuevan [...], y creo que el movimiento ecologista debería apuntar en este sentido. Pues el afán de cuidar a todos los niveles la habitabilidad y la belleza de nuestra morada planetaria debería de ser una preocupación compartida con generalidad. Y para que esta preocupación pueda reconducir el metabolismo de la sociedad industrial hacia horizontes ecológicos y sociales más saludables es necesario que se vaya fraguando un cambio de paradigma sociocultural *que apunte en el sentido que hemos indicado, fusionando economía y ecología*».

Y ello nos lleva a analizar los planteamientos del ecofeminismo, una mirada global y realista, mucho más útil que el discurso burdamente catastrofista.

Nos recuerda Yayo Herrero (2025) que las mujeres (sobre todo las pobres y racializadas) son las que sufren en mayor medida las consecuencias de ser las sostenedoras de la vida en un sistema que ataca la propia vida. El 80% de las personas desplazadas por el cambio climático son mujeres, y la mayor parte de las personas que fallecen durante los eventos climáticos extremos en países empobrecidos son mujeres. Además, gran parte de la responsabilidad de producir y procesar alimentos y de garantizar el mantenimiento de los hogares recae sobre ellas. Por ello padecen de manera más profunda el impacto del clima extremo, la desaparición del agua, la degradación de la tierra y los desplazamientos forzosos. Se hace necesario, pues, repensar otra sociedad con otra perspectiva. Por todo ello, el problema ecológico es un problema que debe ser abordado desde una visión global. Es consecuencia de la vida humana en el planeta. O, mejor dicho, de un determinado modo de vivir en el planeta. Es consecuencia del desarrollo del sistema capitalista, un sistema depredador con el medio ambiente y, por consiguiente, su estudio debe partir de una mirada global, del sistema

natural y de los seres vivos (humanos y animales) que lo habitan. No somos seres aislados, sino que convivimos formando parte de un todo. Una vivencia armónica con el entorno, la búsqueda de una justicia redistributiva, la paz entre los seres humanos y el respeto al resto de seres vivientes (animales o plantas) son valores que son reivindicados desde miradas distintas: la religión, la espiritualidad, el humanismo, el feminismo o el ecologismo, con sus diversos matices.

El movimiento feminista y el movimiento ecologista han cobrado especial importancia en las últimas décadas. Muchas pensadoras feministas argumentan que los objetivos de estos dos movimientos se apoyan mutuamente y que, esencialmente, ambos buscan desarrollar perspectivas y prácticas globales que no estén fundadas en sistemas de dominación. Una de las primeras feministas en sugerir esta idea fue Rosemary Radford Ruether quien, en 1975, escribió en su libro *New Woman, New Earth*: «Las mujeres deben darse cuenta de que no podrán llevar a cabo su liberación ni encontrarán soluciones a la crisis ecológica mientras que la sociedad continúe fundando sus modelos de relación en sistemas de dominación. Las demandas del movimiento de la mujer y las del movimiento ecológico deben unirse para así poder afrontar una reforma radical de las relaciones básicas socioeconómicas y de los valores subyacentes de esta sociedad (moderna e industrial)» (en Warren, 2003: 204). Ello ha dado pie a la formación del ecofeminismo, término acuñado, como hemos indicado anteriormente en 1974 por François d'Eaubonne (2024).

El enfoque ecofeminista es una corriente y, a su vez, un movimiento social, plural y de muy diversos desarrollos, pero que comparten rasgos comunes⁽²⁴⁾. El ecofeminismo explora los encuentros y posibles sinergias entre ecologismo y feminismo. Somete a

⁽²⁴⁾ Para una síntesis de los diversos enfoques ecofeministas, véase el capítulo 1 del libro de Alicia H. Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible* (2011).

revisión la falsa fractura entre las sociedades humanas y la naturaleza. Se trata de una nueva vertiente dentro de los feminismos con un enfoque más amplio que entiende que hay múltiples condicionantes estructurales —que es preciso modificar— y que se preocupa por la redistribución de los recursos y por el mantenimiento del sistema planetario reconectando las luchas contra el sometimiento personalizado por el patriarcado, con las críticas a un sistema económico capitalista que ha sustituido un modo de dominio por otro, entendiendo que para superar la subordinación no es suficiente promover la plena incorporación a la sociedad capitalista como asalariadas, sino que se hace necesaria una transformación sistémica de dicha sociedad capitalista y de los valores que la estructuran.

El diálogo entre estos dos mundos permite una mirada más amplia para afrontar los problemas que ha generado el desarrollo del sistema capitalista. Se trata de una filosofía y de una práctica cuyo enfoque plantea una alternativa al modelo económico y cultural que se ha venido desarrollando de espaldas a las bases materiales y relacionales que sostienen la vida. Aunque son varias las corrientes que se han originado desde su aparición en los años 70/80 del pasado siglo XX, todas ellas comparten la visión de que la subordinación de las mujeres a los hombres y la explotación de la naturaleza son dos caras de una misma moneda y responden a una lógica común: la lógica de la dominación y del sometimiento de la vida a la lógica de la acumulación (Yayo Herrero, 2015).

El enfoque ecofeminista permite también plantear la ruptura de la dicotomía entre empleo y trabajo, es decir, entre el trabajo remunerado que sostiene la economía y el trabajo de cuidados que sostiene la vida. Y al hablar de trabajo de cuidados, no solo hablamos de cambiar los pañales o de cuidar a los enfermos o dependientes —ya sean niños, ancianos o enfermos—. En «cuidados» se incluyen también todas aquellas facetas que cuidan la vida,

como lavar la ropa, cuidar la casa o preparar la comida, entre otras. Una variedad y cantidad de facetas, de trabajos, que permiten que se cubra el bienestar físico y emocional de las personas en su día a día, tareas que han venido estando siempre vinculado al trabajo de las mujeres.

Es interesante pensar aquí la propuesta de Alicia H. Puleo (2011) acerca de diferenciar una ciudadanía ambiental de una ciudadanía ecológica. Describe la ciudadanía ambiental como una perspectiva liberal del ecologismo que se ejerce solo en el ámbito público y que exige incorporar derechos ambientales en las constituciones. Esta autora, en cambio, reivindica una ciudadanía ecológica que constituiría un desafío (en la práctica) al concepto tradicional de ciudadanía, ya que incluye derechos y obligaciones y se desarrolla también y principalmente en el ámbito privado utilizando un lenguaje que hace referencia a las virtudes y al bien común bajo el concepto de sostenibilidad. Sería esta una ciudadanía «poscosmopolita» que extiende los derechos y deberes ecológicos al conjunto del planeta Tierra. La visión de Alicia H. Puleo es crítica tanto con el ecologismo como con el ecofeminismo. Realiza una revisión del ecologismo como movimiento social y político, incluyendo un análisis de las aportaciones de los movimientos de mujeres a la ecología. A su vez, sus reflexiones acerca del trabajo reproductivo la llevan a criticar una valoración social superior que se hace del trabajo productivo y pide al movimiento ecologista que tenga en consideración la lucha por el poder entre ambos sexos en la división del trabajo. Identifica también problemas de mitificación en la visión de la «mujer natural» del tercer mundo comparada con la mujer ecologista y apuesta por un diálogo constructivo con las protagonistas de estos movimientos, proponiendo un interculturalismo que no deprecia el Otro y que se diferencia de un multiculturalismo antiilustrado que mitifica de manera acrítica las culturas no occidentales. Interesante también es su propuesta de un *ecofeminismo ilustrado*, no doctrinario, en tanto que mantiene una actitud crítica. Entiende la

Ilustración como un proceso y cree que hace falta renunciar al hecho de que nuestra propia razón se convierta en un mito.

De otro lado, y aunque la autora se desmarca de las tendencias espirituales del ecofeminismo, reconoce la utilidad de esta mirada al ofrecer una alternativa «religiosa» que vincula la emancipación de las mujeres y la naturaleza. Afirma que los ecofeminismos espiritualistas pueden ser visiones compatibles con el ecofeminismo ilustrado, siempre que se den apoyo mutuo para conseguir su objetivo compartido: la emancipación de las mujeres y la naturaleza. Su propuesta final es un ecofeminismo ilustrado bajo el lema renovado de «Libertad, igualdad y sostenibilidad». En su artículo «Luces y sombras del ecofeminismo» señala: «En todo caso —con sus luces y sus sombras— la teoría ecofeminista es un nuevo encuentro con la utopía, entendida esta en sentido etimológico (*ou-tópos*) como lo que no ha tenido lugar en ninguna parte, pero puede funcionar como un horizonte regulativo y, justamente por ello, merece nuestra atención filosófica» (Alicia H. Puleo, 2000: 95).

Sea como sea, al igual que indicábamos anteriormente con respecto al debate sobre la espiritualidad y la religión como recursos para impulsar el compromiso personal y colectivo por la transformación del mundo, lo que no cabe es desconocer la aportación que tantas mujeres están haciendo al pensamiento y al compromiso ecofeminista desde posiciones explícitamente religiosas (Rosemary Ruether Radford, 1992; Carol J. Adams, 1995; Anne Primavesi, 1995, 2000, 2008; Ivone Gebara, 2000; Sarah McFarland Taylor, 2007; Mary Judith Ress, 2012; Rita M. Gross y Rosemary Ruether Radford, 2016; Emma Mason, 2018; Krista E. Hughes, Dawn B. Martin y Elaine Padilla, 2019). Al fin y al cabo, como recuerda Karen Armstrong en *Naturaleza sagrada*, «la religión exige notables esfuerzos» y el rito religioso «debe ser un acontecimiento transformador», y esto es algo que nos

conecta profundamente con lo que nos demanda el momento actual:

«Debemos dar nueva forma a la actitud con la que nos relacionamos con la naturaleza, y esto implica realizar sacrificios. No podemos seguir subiéndonos a los aviones ni conducir nuestros coches o quemar carbón con la misma despreocupación de antes. Si queremos un mundo viable, hemos de despertar en nuestro fuero interno un nuevo sentimiento de veneración hacia la naturaleza, a semejanza del oficiante que aprendía a juzgar sagrado a un cordero normal y corriente. [...] También nosotros hemos de aprender a mirar las cosas de la naturaleza con reverencia, y eso demanda un esfuerzo sostenido, un auténtico cambio íntimo, mantenido con disciplina y compromiso» (2022: 86-87).

Como sintetiza Ivone Gebara, «en el ecofeminismo no se trata de un Dios diferente, sino de una aprehensión diferente de aquello que somos, que recupera nuestra igual dignidad y nuestro pertenecer común a la misma Trama Vital» (2000: 145). El ecofeminismo irrumpe en el panorama de la ética ambiental como una voz crítica, profunda y transformadora. No se limita a añadir una perspectiva femenina al discurso ecológico, sino que cuestiona las raíces mismas del pensamiento occidental que ha separado mente y cuerpo, cultura y naturaleza, razón y emoción, varón y mujer. Su crítica al dualismo no es solo filosófica, sino vivencial: señala cómo esas divisiones han legitimado sistemas de opresión que degradan tanto a las mujeres como a la Tierra. Frente al mecanicismo dominante —que concibe el mundo como una máquina compuesta por partes separadas y manipulables—, el ecofeminismo propone una visión orgánica, interrelacionada y holística de la vida. Es lo que la antropóloga Deborah Bird Rose denomina «ecorreconciliación», que define como «vivir generosamente con los demás, cantar las relaciones para que todos prosperemos» (2023: 109).

Uno de los aportes más valiosos del ecofeminismo es su capacidad para articular una ética relacional, que reconoce la vulnerabilidad, la interdependencia y el cuidado como principios éticos fundamentales. En lugar de centrarse en derechos individuales abstractos, plantea una ética del cuidado y la responsabilidad, encarnada en vínculos concretos entre seres humanos, y entre los humanos y la naturaleza. Esta ética relacional abre espacio para una comprensión más compleja de los problemas ambientales, que no los reduce a datos técnicos ni a decisiones políticas aisladas, sino que los vincula con estructuras de poder, sistemas culturales y experiencias encarnadas.

El ecofeminismo se distingue también por su apertura a la interseccionalidad. Reconoce que no todas las mujeres, ni todos los pueblos, viven las relaciones con la naturaleza de la misma manera. Escucha y valora las voces de mujeres indígenas, campesinas, afrodescendientes, cuyas prácticas, saberes y cosmovisiones han sido históricamente silenciados. Esta apertura a la diversidad lo conecta directamente con los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios, que durante siglos han sostenido una relación espiritual, ética y comunitaria con la Tierra. Desde esta perspectiva, el ecofeminismo se alía con formas de espiritualidad no patriarcales, con teologías de la liberación de la Tierra, y con cosmovisiones que conciben a la naturaleza no como objeto, sino como sujeto sagrado.

Frente al pensamiento lineal y reduccionista, el ecofeminismo propone una lectura de la realidad compleja y dinámica, donde los factores ecológicos, sociales, económicos, culturales y espirituales se entrelazan. En lugar de ofrecer soluciones rápidas, invita a una transformación profunda de nuestras formas de habitar el mundo. Su aportación a la ética ambiental no es solo teórica, sino radicalmente práctica: construir comunidades sostenibles, cuidar lo común, honrar la vida en todas sus formas y abrirnos al misterio que late en la Tierra. Como señalan Carol J. Adams y Lori Gruen, «el cuidado y

la empatía están en el corazón de la ética ecofeminista y permiten a las ecofeministas resolver una variedad de problemas que otras teorías éticas no son capaces de solucionar» (2023: 76).

En esta base se apoya uno de los últimos enfoques del ecofeminismo centrado en la sostenibilidad de la vida(25), que trata de tomar en consideración que la vida humana es interdependiente y, a su vez, ecodependiente. La vida humana transcurre en sociedad, y además somos vulnerables, necesitamos alimentos y cuidados a lo largo de nuestra vida. Con ello, podemos afirmar que la dependencia y las necesidades son parte de la condición humana que es preciso reconocer para el sostenimiento de la vida, el sostenimiento ecológico y social. Como expresan Bosch, Cristina Carrasco y Grau (2005), se entiende como sostenibilidad «el proceso que no solo hace referencia a la posibilidad real de que la vida continúe (en términos humanos, sociales y ecológicos), sino a que dicho proceso signifique desarrollar condiciones de vida, estándares de vida o calidad de vida aceptables para toda la población. Sostenibilidad que supone, pues, una relación armónica entre humanidad y naturaleza, y entre humanas y humanos. En consecuencia, será imposible hablar de sostenibilidad si no va acompañada de equidad».

Para que todo ello se vaya solidificando, es necesario un cambio en las representaciones simbólicas. Una serie de valores y de preocupaciones distintas pueden, y deben, ser introducidos en los

(25) La noción de sostenibilidad de la vida es un concepto acuñado por la economista feminista Cristina Carrasco a comienzos de este siglo, y de gran difusión en el mundo hispano. Tal como nos lo presenta Agenjo (2021), intenta ofrecer una solución abierta que trascienda la dicotomía entre lo económico y lo no económico y cuyo objeto central sea el cuidado de la vida, estableciendo un puente con otros enfoques con los que es necesario dialogar de cara a una transformación social hacia una sociedad más equitativa.

debates públicos para hacer posible una nueva sociedad donde hombres y mujeres, ciudadanas y ciudadanos, contribuyan con la riqueza de sus identidades y sus diferencias a la emergencia de otra democracia y de otra relación con el planeta, a la instauración de relaciones basadas en la plena reciprocidad, entre países, entre pueblos y, también, entre hombres y mujeres. Debemos repensar de nuevo nuestra vida social partiendo de nuevas miradas y enfoques novedosos que aporten luz e iluminen aquello que verdaderamente es importante, la sostenibilidad de la vida. Algunos marcos que han venido organizando la vida social son opresivos, por ejemplo, cuando se explican o justifican las relaciones de dominación y/o subordinación utilizando valores jerárquicos o dualismos de valor que llevan a una lógica de dominación, establecen la inferioridad y justifican la subordinación (Karen Warren, 2003). La exclusión mutua causada por el pensamiento organizado en dicotomías conceptuales nos hace creer que la violencia hacia las mujeres, el militarismo, la desigualdad en todos sus frentes y la destrucción de los ecosistemas pueden analizarse de forma independiente, pero hoy disponemos de enfoques que contradicen esta dicotomía. Planteamos aquí la propuesta de utilizar un marco conceptual distinto para movernos a «otro mundo». Un nuevo marco (como conjunto de creencias, valores, actitudes y suposiciones básicas) que nos permita dar un determinado sentido a una determinada lógica situacional.

En los análisis y reflexiones que nos aportan estos enfoques del ecologismo y del ecofeminismo, creemos que pueden hallarse las bases que ayuden a diseñar una transformación. Son marcos de referencia que permiten visualizar aquellas estructuras de poder que nos han conducido a los dilemas que hoy tenemos planteados. ¿Hacia dónde queremos ir? ¿Cómo mejorar nuestras relaciones sociales, entre las personas, pero también con el resto del planeta? ¿Cómo pensar una sociedad más justa y equitativa?

Vandana Shiva plantea en su autobiografía que los nuevos movimientos emancipadores necesitan conocimientos renovados, un nuevo empoderamiento, una nueva esperanza para llegar más allá del mundo mecanicista, fragmentado, dividido, inerte, lineal y determinista de la ciencia reduccionista y de la industrialización y la mercantilización de la vida que está destruyendo el delicado tejido del planeta y la sociedad para poder lograr un mundo de relaciones, conectividad, evolución dinámica y potencial renovable. Y en su relación con las semillas expresa que «en la libertad de la semilla residen la esperanza y la posibilidad de un mundo mejor. Y en cada uno de nosotros y nosotras yacen las semillas de la nuestra humanidad más profunda y elevada, que surge de recuperar nuestra pertenencia a la familia global» (2024: 50).

La reproducción social debe ser hoy un tema central para revertir el rumbo de este capitalismo explotador y extractivista y permite entender las nuevas formas de violencia y dominación que ha ido sembrando el neoliberalismo. Como expresa Yayo Herrero, «el precio por la normalidad del desarrollo es la destrucción irreversible de la naturaleza y el sacrificio de las personas y de otros seres vivos [...]. Nuestra economía, nuestra política y nuestra cultura se desarrollan de espaldas y en contra de las insoslayables relaciones de ecoddependencia e interdependencia que las sostienen. Están en guerra con la vida» (2023: 19). La precondition para que exista generación de excedentes en términos capitalistas es asegurar la producción de vida, producción no tomada en cuenta en el mundo capitalista y llevado a cabo por las mujeres de forma no remunerada. Cristina Carrasco y Tello (2001) señalan que el metabolismo social que sostiene la economía y la política se da en cinco eslabones interconectados: la naturaleza con la que interactuamos para obtener los bienes y servicios; el espacio doméstico en el que nacemos, nos criamos y socializamos y que constituye la principal red de interdependencia; la comunidad cercana en la que establecemos relaciones de ayuda mutua y

cooperación que nos permiten dar respuesta a la vulnerabilidad y la incertidumbre; y el Estado y el mercado, que constituyen las dos esferas de producción y consumo mercantil.

Como se ha señalado, el ecofeminismo pone la sostenibilidad de la vida en el centro del pensamiento económico, priorizando la calidad de vida de las personas y los cuidados del medio ambiente. Si solamente damos valor a lo exclusivamente monetario, se excluye del campo de estudio de la economía todos los trabajos relacionados con la reproducción de la vida cotidiana, así como la complejidad de la regeneración natural. Si no se contabilizan pasan a ser invisibles, a no importar, dándose la paradoja de que no solamente no cuentan como riqueza bienes y servicios imprescindibles para la vida, sino que se contabiliza (por ejemplo, en el PIB) la propia destrucción como si fuera riqueza. Desde el ecofeminismo se plantea que la producción tiene que ser una categoría ligada al mantenimiento de la vida y al bienestar de las personas. Todo ello nos remite al deseo de poder contribuir a una transición ecosocial justa, es decir a «un proceso compartido, planificado y deseado de reorganización de la vida en común, que tiene como finalidad la garantía de existencia digna para todas las personas y comunidades, con plena consciencia de que ese derecho ha de ser satisfecho en un planeta con límites ya superados, que compartimos con el resto del mundo vivo y que estamos obligados a conservar para las generaciones más jóvenes y las que aún no han nacido» (Yayo Herrero)(26). La mayor dificultad para conseguir esta transición ecológica justa no es la técnica, sino la profunda transformación política, económica y ética que supone.

¿Cómo expandir la visión ecofeminista para lograr esta transformación? Uno de los instrumentos posibles son las políticas públicas. Astrid Agenjo (2021)

(26) Véase su Documento de trabajo n.º 1.13 *Hacia una transición ecosocial justa en clave ecofeminista*. www.foessa.es/ix-informe/capitulo1

propone asegurar la sostenibilidad de la vida mediante una economía política feminista, «aportando elementos para plantear un esquema teórico que permita aproximarnos a las encrucijadas actuales y dibujar horizontes emancipatorios en los que la prioridad sea el mantenimiento de vidas dignas, en condiciones de justicia, equidad y respeto por el entorno» (2021: 301). Según la autora, esta crisis sistémica y civilizatoria que estamos atravesando es un momento crucial para caminar hacia un proyecto feminista transformador en clave de justicia y equidad que debería basarse en una teoría del feminismo como una teoría crítica del poder –superando un enfoque feminista neoliberal de la preferencia individual– que permita plantear los itinerarios hacia lo previsible, lo necesario y lo deseable. Utilizar el género como un método de análisis y no solo como objeto de estudio, como una herramienta heurística, mediada por la raza, la clase, la etnia y la orientación sexual, permite construir solidaridades a través de estas diferencias. Pero para ello debemos superar la visión neoclásica del capitalismo basada en la economía como herramienta para generar riqueza, que al suponer que es beneficiosa para todo el mundo permite soslayar los conflictos sociales o ambientales inherentes al proceso económico y retomar el enfoque sustantivo de la economía que nos remite a las relaciones de interdependencia entre las personas y la naturaleza. Siguiendo el enfoque sobre la teoría de «la incrustación de la economía» de Polanyi (1989), la economía humana está incrustada y enredada en instituciones económicas y no económicas; sin esta inclusión de los hechos no económicos (culturales, políticos y sociales) es imposible explicar un sistema económico. Esto es, entender que los procesos económicos son construcciones sociales y políticas establecidos históricamente y, por ello, pueden ser modificados. El conflicto capital-vida como el núcleo de la crisis sistémica y civilizatoria que nos está conduciendo a un nuevo escenario puede ser visto como una «nueva transformación» en el sentido polanyiano o bien como un paso más del capitalismo en el que se intensifican las prácticas

de desigualdad, ingobernabilidad, insostenibilidad y violencia, por lo que son de suma importancia las prácticas y medidas políticas que puedan guiar la senda de nuestro sistema.

Cristina Carrasco plantea que la sostenibilidad de la vida debe ser entendida de forma multidimensional, dado que engloba diversas sostenibilidades, básicamente la ecológica, la social y la humana, y todas las interrelaciones que existen entre ellas, ya que la sostenibilidad de la vida hace referencia a un proceso histórico de reproducción social —que es dinámico, complejo y multidimensional— en continua adaptación de las identidades individuales y relaciones sociales, un proceso que debe ser continuamente reconstruido, que requiere recursos materiales, pero también contextos y relaciones de cuidado y afecto, proporcionados en gran medida por el trabajo no remunerado realizado en los hogares.

En el momento de enfocar el camino hacia un nuevo escenario, parece innegable pensar que la cobertura de las necesidades sociales no solo debe ser considerada desde el punto de vista de la justicia social, sino que también existe un techo ambiental que viene impuesto por la propia naturaleza. Una condición previa para los procesos de sostenibilidad de la vida es la compatibilidad con los sistemas biológicos y naturales en los que se insertan. Podemos decir que la sostenibilidad supone una relación armónica entre humanidad y naturaleza y entre humanas y humanos y, en consecuencia, tomando en consideración los dos ejes, será imposible hablar de sostenibilidad si no va acompañada de equidad social. Astrid Agenjo, hablando de la necesidad de establecer vínculos que conjuguen el respeto a los ciclos naturales que rigen los ecosistemas con el bienestar general de unas sociedades más justas y democráticas, recoge palabras de Yayo Herrero en este sentido, precisando de un vínculo que promueva «una cultura de la suficiencia y la autocontención en lo material, cambiar los patrones de consumo, reducir drásticamente

la extracción de materiales y al consumo de energía, apostar por las economías locales y los circuitos cortos de comercialización, restaurar una buena parte de la agricultura campesina, disminuir el transporte y la velocidad, aprender de la sabiduría acumulada en las culturas sostenibles y situar el cuidado de las personas en el centro del interés» (2021: 292-293).

6.3.5. Por una sociedad y un mundo centrados en el cuidado

Utilizamos esta referencia a los cuidados para cerrar nuestra reflexión. A lo largo de estas páginas hemos partido de un diagnóstico de nuestro tiempo en clave de crítica cultural para ver cómo, en el umbral del siglo XXI, nuestro mundo ha transitado de la «sociedad del riesgo» a una «sociedad del miedo», donde los peligros ya no son excepcionales, sino estructurales y omnipresentes. Las catástrofes ya no se entienden como eventos aislados, sino como productos de un sistema moderno hiperindustrializado que, paradójicamente, genera sus propias amenazas: crisis climáticas, pandemias, guerras, desigualdades y colapsos ecológicos. El miedo, más que la precaución o la responsabilidad, se ha convertido en la emoción dominante de nuestros días. Este miedo se intensifica por la aceleración de la vida: un ritmo cada vez más frenético en el que la tecnología, la globalización y el cambio social constante generan alienación, fatiga y una sensación de vacío. Como hemos visto, Rosa identifica este fenómeno como una pérdida de *resonancia* con el mundo, una desconexión existencial provocada por la obsesión de vivir más y más rápido. A ello se suma nuestra dificultad estructural para pensar el futuro: confiamos en respuestas rápidas, poco preparadas para enfrentar la complejidad y la incertidumbre de un mundo interconectado.

También hemos analizado las limitaciones de nuestra ética tradicional, diseñada para comunidades pequeñas y cercanas. En un mundo globalizado, las decisiones locales tienen efectos planetarios y generacionales, como ocurre con el cambio climático; sin embargo, la moralidad convencional, basada en la proximidad y la reciprocidad, resulta insuficiente para afrontar esta nueva realidad. Urge, por tanto, construir una ética política transgeneracional y translocal, una responsabilidad moral ampliada que nos permita actuar pensando en quienes no vemos y aún no han nacido. Esto es especialmente importante si tenemos en cuenta que habitamos en el seno de un sistema global sostenido por contratos tácitos (raciales, sexuales y de clase) que perpetúan la injusticia mediante la ignorancia deliberada de las personas privilegiadas. La salida, sugerimos, pasa por repensar profundamente nuestro modelo de vida, nuestras prioridades éticas y la manera en que habitamos el tiempo, para convertirnos en «buenas antepasadas» y no en simples engranajes de una maquinaria que ya amenaza con devorarlo todo.

Con este telón de fondo, en el segundo apartado, basándonos en los capítulos 1 a 5 de este Informe, hemos presentado el retrato lúcido y crítico de una sociedad que, tras décadas de transformaciones intensas, se enfrenta a un momento de encrucijada. España ha experimentado en las últimas décadas una profunda metamorfosis social, marcada por cambios en su estructura demográfica, cultural y económica. La euforia de los años noventa, alimentada por el crecimiento económico y el fortalecimiento democrático, ha dado paso a un contexto mucho más incierto, donde los pilares tradicionales de integración (el empleo estable, la familia nuclear, el ascenso social vía esfuerzo individual) se han erosionado visiblemente. Uno de los ejes centrales de este retrato es la constatación de una desigualdad creciente, no solo en términos de ingresos, sino en el acceso a derechos básicos como la vivienda, la salud, el empleo digno, las redes sociales o la participación política. El acceso

a una vivienda adecuada, en particular, ha pasado de ser un derecho social a convertirse en un bien de mercado inaccesible para amplios sectores sociales, convirtiéndose en un factor estructural de exclusión que condiciona todas las demás dimensiones de la vida. Al mismo tiempo, el trabajo –tradicional motor de integración y autonomía– ha perdido su capacidad para garantizar condiciones de vida dignas. La precarización del mercado laboral, la temporalidad y los bajos salarios configuran un panorama de inseguridad crónica, especialmente para jóvenes, mujeres e inmigrantes. Esta pérdida de centralidad del empleo pone en cuestión no solo las políticas públicas centradas en la «activación», sino la propia definición de lo que entendemos por trabajo y por contribución social.

Paralelamente, el capital social, entendido como los vínculos comunitarios y familiares que históricamente han sostenido la vida cotidiana, se encuentra debilitado. Las redes de apoyo se han vuelto frágiles o inexistentes para los sectores más vulnerables, acentuando la soledad, el aislamiento y la exclusión. En este escenario, hemos advertido sobre el impacto corrosivo del individualismo neoliberal, que ha desarticulado la lógica comunitaria y socavado los principios de solidaridad que daban cohesión al proyecto colectivo. La confianza en las instituciones también aparece gravemente erosionada. Aunque el respaldo ciudadano al Estado de Bienestar sigue siendo elevado, especialmente en áreas como la sanidad o la educación, existe una fuerte contradicción: se demanda más protección pública, pero sin aceptar un incremento proporcional en la contribución fiscal. Esta disonancia se ve agravada por la percepción generalizada de corrupción, ineficacia y opacidad en las estructuras de gobierno, lo que alimenta la desafección política y el avance de discursos autoritarios y populistas. Es urgente avanzar hacia un nuevo pacto social que permita afrontar los desafíos estructurales del presente y anticipar los del futuro. Este pacto debería sustentarse en un sistema fiscal progresivo, en una arquitectura institucional más transparente

y participativa, y en una alianza renovada entre Estado, tercer sector y comunidad. Solo así será posible garantizar la sostenibilidad del modelo de bienestar, no como un conjunto de ayudas puntuales, sino como un proyecto político y ético basado en la dignidad, la justicia y la solidaridad.

Más allá del diagnóstico, hemos propuesto una agenda de políticas públicas en áreas clave: empleo de calidad, vivienda accesible, salud mental comunitaria, garantía de ingresos, conciliación y corresponsabilidad, inclusión educativa, igualdad de género y étnica, transición ecológica justa, y regeneración democrática. Estas políticas, sin embargo, no pueden entenderse como simples medidas técnicas aplicables en el vacío, sino que requieren un cambio más profundo de horizonte: una nueva narrativa compartida, una reconstrucción del imaginario colectivo que devuelva centralidad a los valores de comunidad, cooperación e interdependencia. Un país donde el bienestar deje de ser una promesa individual dependiente del mérito o la suerte, y se convierta en una responsabilidad colectiva. Un país que no delegue su destino en algoritmos, burbujas inmobiliarias o mercados financieros, sino que apueste por un modelo de sociedad más justo, más humano y más sostenible. En suma, una España que se atreva a imaginar el futuro desde el valor de lo común.

Pero hablamos de un país que es parte de un mundo marcado por múltiples crisis simultáneas (sociales, ecológicas, económicas, culturales y políticas), construido sobre la base de un paradigma mecanicista, competitivo, patriarcal y antropocéntrico que ha organizado nuestras instituciones, relaciones y expectativas. Esta forma de ver el mundo ha llevado a la humanidad al borde de un colapso ecosocial: crisis climática, desigualdad extrema, desafección política y una sensación generalizada de futuro cancelado. Vivimos atrapadas y atrapados entre la amenaza de una catástrofe futura y la continuidad de un presente insostenible. A nuestro juicio, la clave del momento actual es

entender que las múltiples crisis que enfrentamos —ya no aisladas, sino interdependientes— forman parte de una metacrisis: una crisis de civilización. Pero la percepción catastrófica del futuro no debe llevarnos al miedo ni al inmovilismo, sino a una revelación: la necesidad urgente de transformación profunda. Ya no podemos seguir actuando como si tuviéramos tiempo infinito. La inercia del presente, alerta el texto, es también una forma de catástrofe: la repetición del modelo vigente solo nos acerca más al abismo. No puede haber vida digna ni bienestar duradero en un sistema basado en la explotación de la naturaleza y la desigualdad estructural. Y hemos advertido sobre los riesgos de no actuar: el surgimiento de «Estados fortaleza» que ante el colapso ecológico prioricen la seguridad, el control social y la supervivencia nacional por encima de los derechos y la justicia. Si no se emprenden transformaciones estructurales ahora, el futuro puede estar marcado por nuevas formas de autoritarismo climático y desigualdad extrema.

Pero las promesas institucionales de transición (ecológica, digital y demográfica) se han abordado más como inevitabilidades técnicas que como proyectos políticos. Las medidas propuestas son adaptativas, no transformadoras, se actúa sobre los efectos, no sobre las causas estructurales. Esto impide generar un verdadero debate social sobre qué sociedad queremos construir y para quién. Frente a esta parálisis, hemos propuesto una nueva mirada: un giro cosmopolita, interconectado, ético y ecológico. Un pensamiento que supere el «nacionalismo metodológico» que sigue atando las políticas al marco del Estado-nación, pese a que los problemas son intrínsecamente transnacionales.

La transición no puede ser solo técnica; debe ser también ética, política, cultural y espiritual. Hemos reivindicado la recuperación de saberes marginados, especialmente los provenientes del ecofeminismo, la ecología política, las cosmovisiones indígenas y las corrientes filosóficas críticas del capitalismo, y de autoras como Carolyn

Merchant, Françoise D'Eaubonne, Rachel Carson o Yayo Herrero, entre otras muchas, como referentes para reimaginar el futuro desde un paradigma biocéntrico, holístico, interdependiente y radicalmente democrático. Desde aquí hemos planteado la necesidad de un proyecto colectivo orientado al *poscrecimiento*, al decrecimiento planificado y justo, a una economía centrada en las necesidades humanas reales y no en la lógica de la acumulación. Este modelo futuro debería integrar la reducción del consumo, una fiscalidad redistributiva, la valorización de los cuidados y de la economía no remunerada, y la construcción de comunidades justas.

A pesar de tantas amenazas hemos querido invitarnos a imaginar el futuro como un espacio abierto, lleno de posibilidades, no como un destino inevitable. A recuperar la esperanza como una actitud política y existencial que nos permite actuar en medio de la incertidumbre, no negándola, sino abrazándola como parte del proceso de creación colectiva. En definitiva, se trata de una llamada urgente a pensar, sentir y actuar desde otro lugar. A construir un nuevo imaginario que sitúe la vida –toda vida– en el centro. Una vida buena que no pase por el consumo sin freno, sino por la suficiencia, la justicia, el cuidado y la pertenencia mutua. Porque no hay planeta B, y tampoco humanidad B. El momento de decidir es ahora.

Y en esta tesitura, pensando en responder a la pregunta de «¿por dónde empezamos?», se nos ocurre que en este punto de partida tal vez podríamos recordar la definición ampliada de cuidado propuesta en 1990 por Joan C. Tronto y Berenice Fisher: «Una actividad de especie que incluye todo aquello que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro “mundo” de tal forma que podamos vivir en él lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestros seres y nuestro entorno, todo lo cual buscamos para entretenerlo en una red compleja que sustenta la vida» (Joan Tronto, 2005: 234).

En un mundo donde, como hemos visto, la democracia como proyecto de vida en común parece perder fuerza y las instituciones públicas se vacían de sentido, Joan C. Tronto se ha convertido en la mejor referencia para reflexionar sobre la necesidad y posibilidad de poner el cuidado en el centro de la política. En su obra parte de reconocer una verdad incómoda: vivimos una profunda crisis de cuidado. Hay más necesidad que nunca de cuidado (personas, realidades colectivas, recursos culturales) y, sin embargo, los mecanismos para responder a esas necesidades son débiles, precarios o directamente inexistentes. El cuidado, lejos de ser una prioridad pública, se ha confinado a los márgenes, desvalorizado como trabajo informal, casi siempre femenino, casi siempre invisible. Pero la autora no se queda en el diagnóstico social, sobradamente conocido. Su aportación fundamental es el establecimiento de una conexión esencial entre esta crisis de cuidado y una crisis de la democracia misma. ¿Qué sentido tiene una democracia que no se hace cargo de lo más elemental, sostener la vida, proteger la vulnerabilidad, garantizar que todas y todos podamos participar, sin desbordarnos por el agotamiento o la precariedad?

En *Democracia y cuidado* (2024a), Joan C. Tronto redefine lo democrático no como el ejercicio de votar cada cierto tiempo, sino como el proceso colectivo de preguntarnos –y responder– quién cuida, a quién, cómo y con qué apoyo. Para ello, propone una teoría del cuidado dividida en cinco fases: reconocer la necesidad o «preocuparse por», asumir la responsabilidad o «cuidar de», actuar o «administrar el cuidado», «recibir el cuidado» y, en una quinta que incorpora en este libro, cuidar colectivamente con justicia o «concurrir». Esta última es clave: solo cuando el cuidado se hace con otros, con estructuras igualitarias y con una mirada política, se convierte en cimiento democrático (*op. cit.*: 66-67, 86-88, 276). El problema es que el modelo neoliberal, con su énfasis en la autonomía, el rendimiento y el mercado, ha erosionado el valor del cuidado. En lugar de distribuirlo de forma justa,

lo ha privatizado, externalizado o simplemente ignorado, creando una ciudadanía idealizada como autosuficiente, cuando en realidad todas y todos, sin excepción, dependemos del cuidado en algún momento de nuestras vidas. Por eso, la verdadera ciudadanía debe construirse desde la interdependencia, no desde la ilusión de independencia. Frente a la «irresponsabilidad privilegiada» (*ibid.*: 126, 129, 203) y, especialmente, frente a la generalización y mercantilización del cuidado que otorga a los varones productivos un «pase» para despreocuparse del cuidado (*ibid.*: 147, 183), la autora defiende enfáticamente que la verdadera libertad no estriba en la independencia, sino en el compromiso con las y los demás:

«La dependencia marca la condición humana desde el nacimiento hasta la muerte. En realidad, lo que nos hace libres es nuestra capacidad de cuidar y de comprometernos con lo que nos preocupa. Se trata de un tipo de opción, pero no es una opción entendida de forma simplista. Requiere acción más que consumo. Requiere involucrarse con los demás. No se nos suele presentar, o no parece llegar hasta nosotros, como una opción. Cuando la gente se compromete, siendo o no consciente de las constricciones que la rodean, y se mantiene firme ante esos compromisos, entonces se puede elegir una opción con toda libertad. No conozco una forma mejor de concebir la libertad» (*ibid.*: 187).

Dos años después de *Democracia y cuidado* (la publicación original es de 2013), Joan C. Tronto vuelve a este mismo terreno, pero ahora con un tono más directo, con un ensayo breve, casi un manifiesto político en favor del cuidado democrático: *¿Quién lo cuida? Cómo remodelar una política democrática* (2024b, e.o. 2015). En este texto, insiste en sus argumentos centrales: que la democracia no puede sobrevivir si no se reforma desde la ética del cuidado, que hay que redistribuir cargas de cuidado, repensar nuestras instituciones para que sean sensibles

a las necesidades humanas reales y crear espacios donde la ciudadanía pueda deliberar sobre cómo queremos cuidarnos mutuamente, y que es fundamental ver el cuidado como algo político, ya que está impregnado de poder, no como un acto individual, sino como una responsabilidad compartida. En un mundo donde la indiferencia y la desigualdad se normalizan, la autora nos recuerda que cuidar no es una debilidad, sino una forma de poder, y que la pregunta más urgente no es solo quién gobierna, sino quién cuida. Para responderla adecuadamente debemos desnaturalizar el cuidado: «Las mujeres y los empleados domésticos parecen tener una habilidad “natural” para el cuidado porque ese es el papel que se espera que desempeñen. Sin embargo, la verdad es que el cuidado requiere práctica. Quienes no sean muy duchos en ello en el presente pueden mejorar a base de práctica» (*op. cit.*: 109-110). De ahí su apuesta por «activar la revolución del concuidar» (*ibid.*: 105).

En este marco, Amaia Pérez Orozco (2020) plantea una propuesta profunda y ambiciosa para repensar las políticas de cuidados, entendidas no solo como respuesta a las urgencias sociales, sino también como base para una transformación estructural del modelo de sociedad. Desde su perspectiva, los cuidados deben dejar de ser concebidos como una cuestión secundaria o meramente asistencial, para convertirse en el eje vertebrador de un nuevo modelo social, que sustituya la lógica productivista e insostenible por una organización centrada en el sostenimiento de la vida. Esta propuesta se articula en dos tiempos. Por un lado, se requiere un plan de choque inmediato que permita atender las necesidades más urgentes en materia de cuidados. Por otro, se plantea la necesidad de construir, a medio plazo, un verdadero sistema estatal de cuidados que garantice el derecho universal a recibir y brindar cuidados dignos, bajo una lógica pública, social y comunitaria.

Pérez Orozco organiza su propuesta en torno a tres tipos de políticas. La primera es una política que actúe

como *faro*, es decir, que oriente el rumbo del cambio. Esta política tiene como función proyectar un horizonte deseable y guiar la reorganización de la vida cotidiana en torno al cuidado, no como una función marginal, sino como un principio estructurante de lo social. La segunda es una política *palanca*, pensada para activar y empujar transformaciones concretas en el ámbito de las políticas públicas. Esta requiere un aumento significativo en la inversión pública en cuidados, lo que implica reformas en el sistema fiscal, la legislación laboral y el régimen de protección social. El objetivo es hacer emerger y valorar el trabajo de cuidados, tradicionalmente invisibilizado y desprotegido. Por último, se plantea un conjunto de políticas específicas orientadas a garantizar derechos y fomentar la autonomía personal. Estas deberían promover, por ejemplo, el desarrollo de centros de día, el envejecimiento activo, un sistema de educación y cuidado infantil integrado y una agencia pública de empleo para el trabajo doméstico, así como una revisión del vínculo entre derechos sociales y empleo, promoviendo una nueva forma de acceso y garantía de derechos. Todas estas políticas, subraya la autora, deben construirse con una mirada interseccional que tenga en cuenta el impacto de género y el bienestar de todos los grupos sociales. La corresponsabilidad social, entendida como una responsabilidad compartida entre el Estado, la comunidad y las familias, debe reforzar los vínculos comunitarios y garantizar el acceso equitativo a los cuidados.

Para avanzar en esta dirección, Amaia Pérez Orozco señala la urgencia de implementar un plan de choque que contemple al menos cuatro medidas fundamentales: la creación de una mesa institucional de diálogo social sobre cuidados; la mejora de las condiciones laborales en el empleo del hogar, asegurando trabajo decente; el fortalecimiento del empleo público-comunitario para responder a las crecientes necesidades sociales; y la puesta en marcha de prestaciones universales para el cuidado de menores y personas mayores en el hogar. Con esta propuesta, se nos invita a imaginar y construir colectivamente un futuro en el que el cuidado deje

de ser una carga invisible e individualizada y pase a ocupar el centro de las prioridades políticas y sociales, como condición indispensable para una vida digna y sostenible.

Además de su dimensión político-democrática, Joan Tronto enfatiza la dimensión moral del cuidar: cuidar nos hace ser personas más «atentas», más «responsables», más «competentes» y más «responsivas» (*ibid.*: 65).

Rosa, a quien ya nos hemos referido en otros momentos de este texto, ha hecho del concepto de *responsividad* uno de los ejes de su propuesta para superar la alienación contemporánea. En lugar de centrarse en la eficiencia, el control o el crecimiento, Rosa propone que el criterio para una vida buena —y para una relación sana con el mundo— es la resonancia, y en ese contexto, la responsividad ocupa un lugar clave. Combinando las categorías de «respuesta», «receptividad» y «responsabilidad» (2019: 24), la responsividad sería la capacidad de respuesta recíproca entre un sujeto y el mundo; significa estar abiertas/os a ser afectadas/os por algo (una persona, una obra, una idea, un paisaje) y ser capaces de responder de manera auténtica, viva, no mecánica. Un mundo responsivo es aquel que «nos habla», y al cual sabemos responder. No se trata solo de escuchar, ni de actuar por reflejo: se trata de establecer una relación vibrante, transformadora, donde algo nos toca, nos mueve, y también podemos transformarlo en el proceso.

Frente a a la desmesura prometeica del proyecto moderno (Flahault, 2014), orientado a la plena disponibilidad, que convierte el mundo en un «punto de agresión [en el que] todo lo que aparece debe ser conocido, dominado, conquistado y aprovechado» (Rosa, 2020: 17), su propuesta subversiva es la aceptación de la limitación. Unas sociedades que solo pueden estabilizarse mediante el incremento constante no pueden hacer otra cosa que no sea «poner cada vez más mundo a disponibilidad» (*ibid.*: 22), es decir, ampliar constantemente la dominación sobre

la realidad, prometiéndonos a cada una y cada uno «la ampliación de nuestro radio de lo visible, lo accesible y lo alcanzable» (*ibid.*: 24). Pero habitamos un mundo en el que, como planteábamos al inicio de esta reflexión, la incertidumbre y la inseguridad se han vuelto la norma y la sensación de pérdida de control es nuestra experiencia más cotidiana.

«El modo fundamental de la existencia viviente del ser humano no es *disponer* sobre las cosas, sino entrar en resonancia con ellas», advierte Rosa (*ibid.*: 53). Frente a la cultura de la apropiación —«una *relación carente de relación*» (*ibid.*: 58)— el sociólogo alemán propone la «asimilación transformadora», una forma no instrumental y no dominadora de relacionarse con el mundo mediante la cual el sujeto se abre al mundo, se deja afectar por él, y en esa interacción ambas partes cambian: el sujeto transforma lo que encuentra, pero también se transforma a sí mismo. No se trata de dominar, explotar o poseer el objeto, la persona o la experiencia, sino de entrar en una relación viva y dialógica, donde lo que tocamos también nos toca y donde el cambio es mutuo. La asimilación transformadora es una de las formas privilegiadas de relación resonante, y Rosa la presenta como una respuesta ética y existencial frente al modo de vida moderno, donde la aceleración y el control han generado una «relación muda» con el mundo. Para que haya resonancia, el sujeto debe estar dispuesto a asimilar transformadoramente lo que encuentra: no como un dato muerto o una cosa que hay que explotar, sino como algo que puede afectarlo y abrirlo a una nueva comprensión de sí mismo y del mundo; y esto solo es posible si asumimos la *indisponibilidad* constitutiva de ciertas dimensiones del mundo, desde luego de las más esenciales, que no pueden ser forzadas ni aseguradas y que solo pueden surgir o acontecer si nos abrimos a ellas sin intentar dominarlas. Esto es algo que choca frontalmente con esta modernidad obsesionada con la disponibilidad: queremos que todo esté bajo control, accesible «a demanda», desde la comida hasta la información, el clima, las emociones, los cuerpos, la atención, incluso el amor o la espiritualidad. Pero los momentos más valiosos y vitales

de la vida (el amor, el arte, la inspiración, la amistad, la belleza, la resonancia) son precisamente indisponibles; no se pueden planear ni producir a voluntad, solo pueden acontecer, y debemos estar abiertos a que ocurran... o no:

«Podemos comprar el safari en África o el crucero, pero no la resonancia con la naturaleza. El modo de funcionamiento de la publicidad y de la economía mercantil capitalista en general se basa en traducir nuestra necesidad existencial de resonancia, es decir, nuestro *deseo de relación*, en un *deseo de objeto*. Compramos la mercancía (el safari) y esperamos tener una experiencia de resonancia con la naturaleza. La obtención de la primera puede garantizarse; la aparición de la segunda, no: quizás se vuelva tanto más improbable cuanto más queramos ponerla a disponibilidad» (*ibid.*: 62).

La resonancia solo puede emerger si aceptamos la indisponibilidad; no podemos forzar que el mundo nos hable, pero podemos crear condiciones de apertura, escucha y espera. La indisponibilidad, entonces, no es un obstáculo, sino la condición de posibilidad de una vida vibrante, no mecánica. El gran problema es que la modernidad intenta hacer disponible lo que es, por naturaleza, indisponible. Y eso genera frustración, alienación y violencia estructural. Aceptar la indisponibilidad es un acto de humildad frente al mundo, y también una puerta hacia la resonancia. Es reconocer la vulnerabilidad, la fragilidad, la limitación constitutiva de las personas, de todas las personas, y del propio mundo (MacIntyre, 2001; Carrière, 2006; Allègre, 2007; Esquirol, 2010; Masiá Clavel, 2015; Gil Villa, 2016; Santiago, ed., 2011; Mèlich, 2021).

A partir de todo lo expuesto, se vislumbra una vía posible para reconstruir la ciudadanía social desde un nuevo horizonte ético y político, más acorde con nuestra vulnerabilidad constitutiva y con las exigencias de una vida democrática verdaderamente inclusiva (Gomà y Gemma Ubasart, coords., 2021).

Si asumimos que la vida buena no se define por la independencia absoluta ni por la autosuficiencia, sino por la capacidad de cuidar y dejarnos cuidar, de responder y ser tocadas y tocados por el mundo, entonces podemos imaginar una ciudadanía no como estatus jurídico abstracto, sino como una práctica relacional, situada y responsiva. En este sentido, el marco teórico y ético que proponen Joan Tronto y Rosa (centrado en el cuidado, la responsividad, la asimilación transformadora y la aceptación de la indisponibilidad) ofrece herramientas fecundas para repensar los pilares de la convivencia democrática. Es urgente activar una revolución del concuidar:

repensar las instituciones desde la fragilidad y la interdependencia, redistribuir de forma justa el trabajo del cuidado y fomentar formas de vida que valoren más la reciprocidad que el rendimiento. Así entendida, la ciudadanía social ya no sería una ficción legal ni una promesa neoliberal de inclusión condicional, sino un tejido de relaciones vivas, sostenidas colectivamente, donde cada persona cuente, sea escuchada y pueda responder sin miedo ni agotamiento. Esta reconstrucción no es una utopía inalcanzable, sino un punto de partida radicalmente posible si tenemos el coraje político y moral de comenzar por lo más básico: cuidar juntas y juntos el mundo que compartimos.

6.4. Bibliografía

JAMES, A. (2016). *Trump. Ensayo sobre la imbecilidad*. México: Malpaso.

ADAMS, C.J. (ed.) (1995). *Ecofeminism and the Sacred*. New York: Continuum.

ADAMS, C.J. y GRUEN, L. (eds.) (2023). *Ecofeminismo. Intersecciones feministas con otros animales y con la Tierra*. Barcelona: Levanta Fuego.

AGENJO, A. (2021). *Economía política feminista: Sostenibilidad de la vida y economía mundial*. Madrid: FUHEM.

ALBERTAZZI, D. y MUELLER, S. (2017). «Populism and liberal democracy: Populists in government in Austria, Italy, Poland and Switzerland». En Mudde, C. (ed.). *The Populist Radical Right: A Reader*. Oxon/ New York: Routledge (507-525).

ALLÈGRE, C. (2007). *La sociedad vulnerable*. Barcelona: Paidós.

ARMSTRONG, K. (2022). *Naturaleza sagrada. Cómo podemos recuperar nuestro vínculo con el mundo natural*. Barcelona: Crítica.

ARNSPERGER, C. (2008). *Critique de l'existence capitaliste: Pour une éthique existentielle de l'économie*. Paris: Les Éditions du Cerf.

ARNSPERGER, C. (2009). *Éthique de l'existence post-capitaliste: Pour un militantisme existentiel*. Paris: Les Éditions du Cerf.

ARRIBAS, C., LÓPEZ MARIJUÁN, D. y YUS RAMOS, R. (2024). «Energías renovables sí, pero no así. Entonces, ¿cómo?». *El Salto*, 11 de octubre. <https://www.elsaltodiario.com/opinion/energias-renovables-no-asi>

AVANESSIAN, A. y REIS, M. (comps.) (2017). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.

BANKOFF, G. (2001). «Rendering the World Unsafe: 'Vulnerability' as Western Discourse». *Disasters* 25(1): 19-35.

BARDI, U. (2022). *Antes del colapso. Una guía para el otro lado del crecimiento*. Madrid: Catarata.

- BARNHILL, D.L. y GOTTLIEB, R.S. (eds.) (2001). *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*. Albany: State University of New York Press.
- BATESON, G. (1993). *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- BAUMAN, Z. (2001). «El desafío ético de la globalización». *El País*, 20 de julio.
- BAUMAN, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Z. (2007). *Miedo líquido*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Z. y DONSKIS, L. (2015). *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (1998a). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (1998b). *Políticas ecológicas en la edad del riesgo*. Barcelona: El Roure.
- BECK, U. (2007). «The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails». *Theory Culture Society*, 24: 286-290. <https://doi.org/10.1177/02632764070240072505>
- BEINER, R. (2011). *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BELING, A.E. y VANHULST, J. (coords.) (2019). *Desarrollo non sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- BELLAH, R.N., et al. (1989). *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza Editorial.
- BELLAH, R.N. y HAMMOND, P.E. (1980). *Varieties of Civil Religion*. Eugene: Wipf and Stock.
- BENJAMIN, W. (1987). *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.
- BENJAMIN, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de la historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid: Alianza.
- BERMAN, M. (1987). *El reencantamiento del mundo*. Chile: Cuatro Vientos.
- BIEHL, J. y STAUDENMAIER, P. (1995). *Ecofascism: Lessons from the German Experience*. Edinburgh/San Francisco: AK Press.
- BLUMENBERG, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- BOBBIO, N. (1984). «El futuro de la democracia». *Revista de las Cortes Generales*, 2, 9-26.
- BOFF, L. (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- BOFF, L. (2000). *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Trotta.
- BOFF, L. (2013). *La sostenibilidad. Qué es y qué no es*. Maliaño: Sal Terrae.
- BORDONI, C. (2017). *State of Fear in a Liquid World*. New York: Routledge.
- BOSCH, A., CARRASCO, C. y GRAU, E. (2005). «Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo». En Tello, E. *La historia cuenta*. Madrid: El Viejo Topo.

- BOURG, D. y SCHLEGEL, J. L. (2004). *Anticiparse a los riesgos. El principio de precaución*. Barcelona: Ariel.
- BRIOLA, L. (2023). *The Eucharistic Vision of Laudato Si': Praise, Conversion, and Integral Ecology*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- BROWN TAYLOR, B. (2024). *Santa envidia. Encontrar a Dios en la religión del otro*. Madrid: Espacio Ronda.
- BRUHN, J. G. y WOLF, S. (1979). *The Roseto Story: An Anatomy of Health*. Norman: University of Oklahoma Press.
- BUDE, H. (2017). *Society of Fear*. Cambridge.
- BÜCHS, M. y KOCH, M. (2017). *Postgrowth and Wellbeing: Challenges to Sustainable Welfare*. Cham: Palgrave Macmillan.
- CADY STANTON, E. (ed.) (1997). *La Biblia de la mujer*. Madrid: Cátedra.
- CALLICOTT, J. B. (1997). *Earth's Insights: A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. Los Angeles/London: University of California Press.
- CALLICOTT, J. B. (2014). *Thinking Like a Planet: The Land Ethic and the Earth Ethic*. New York: Oxford University Press.
- CAPARRÓS, M. (2015). *El Hambre*. Barcelona: Anagrama.
- CAPRA, F. (1987). *El Tao de la física*. Madrid: Luis Cárcamo.
- CAPRA, F. (1990). *Sabiduría insólita*. Barcelona: Kairós.
- CAPRA, F. (1998). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- CAPRA, F. (2003). *Las conexiones ocultas*. Barcelona: Anagrama.
- CARRIÈRE, J. C. (2006). *Fragilidad*. Barcelona: Península.
- CARSON, R. (1966). *Silent Spring*. New York: Fawcett World Library.
- CARSON, R. (2022). *Los bosques perdidos*. Alicante: Ediciones El Salmón.
- CARTER, E. (2017). «Party ideology». En Mudde, C. (ed.). *The Populist Radical Right: A Reader*. Oxon/ New York: Routledge (28-67).
- CASAL, P., POGGE, T. y STEINER, H. (2015). *Un reparto más justo del planeta*. Madrid: Trotta.
- CASTELLS, M. (1997). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La sociedad red*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M. (1998a). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 2: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M. (1998b). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 3: Fin de milenio*. Madrid: Alianza.
- CELIKATES, R., KREIDE, R. y WESCHE, T. (2015). *Transformations of Democracy: Crisis, Protest and Legitimation*. London, New York: Rowman & Littlefield.
- CHRYSSAVGIS, J. (2019). *Creation as Sacrament: Reflections on Ecology and Spirituality*. New York: T&T Clark.
- CLIMENT LÓPEZ, E.A., LARDIÉS BOSQUE, R. y ESTEBAN RODRÍGUEZ, S. (2022). «Prácticas económicas alternativas de escala local en espacios urbanos: el caso de Zaragoza». *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 92.

- COIN, F. (2024). *La Gran Deserción. El nuevo rechazo del trabajo y el tiempo de recuperar nuestra vida*. Barcelona: Tercero Incluido.
- COLECTIVO IOÉ (2013). «Sociedad y política social en el contexto neoliberal. Una lectura del modelo y de su crisis desde el Barómetro Social de España». *Documentación Social*, 170: 71-90.
- COMISIÓN EUROPEA (2021). *Marco estratégico de la UE en materia de salud y seguridad en el trabajo 2021-2027. La seguridad y la salud en el trabajo en un mundo laboral en constante transformación*. COM (2021) 323 final.
- COMITÉ TÉCNICO DE LA FUNDACIÓN FOESSA (2023). *Ingresos y gastos: una ecuación que condiciona nuestra calidad de vida*. Madrid: Cáritas Española; Fundación FOESSA. <https://www.caritas.es/producto/ingresos-y-gastos-una-ecuacion-que-condiciona-nuestra-calidad-de-vida/>
- CONNELL, R. y PEARSE, R. (2018). *Género. Desde una perspectiva global*. Valencia: Universitat de València.
- CONSEJO DE LA UNIÓN EUROPEA (2023). *Una transición social, ecológica y digital. Conclusiones del Consejo (21 de noviembre)*. N.º doc. prec.: 15128/23. <https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-15732-2023-INIT/es/pdf>
- CONSEJO DE MINISTROS DEL GOBIERNO DE ESPAÑA (2023). *Estrategia Española de Seguridad y Salud en el Trabajo 2023-2027*.
- CRARY, J. (2015). *24/7: El capitalismo al asalto del sueño*. Barcelona: Ariel.
- CRARY, J. (2022). *Tierra quemada. Hacia un mundo poscapitalista*. Barcelona: Ariel.
- DALY, H., et al. (2019). *Decrecimiento vs Green New Deal*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- DALY, M. (2023). *Pura lujuria. Filosofía feminista elemental*. Madrid: Cátedra.
- DE ANGELIS, M. (2017). *Omnia Sunt Communia: On the Commons and the Transformation to Post-capitalism*. London: Zed Books.
- DEMIRI, L., ZAMAN, M. y WINTER, T. (2024). *Green Theology: Emerging 21st-Century Muslim and Christian Discourses on Ecology*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- DENEULIN, S. (2021). *Human Development and the Catholic Social Tradition: Towards an Integral Ecology*. London/New York: Routledge.
- DESLAURIERS, J.P. y PÉREZ COSÍN, J.V. (2004). «El reto del conocimiento en la práctica del Trabajo Social». *Cuadernos de Trabajo Social*, 195: 195-210.
- DEVEAUX, M. (2021). *Poverty, Solidarity, and Poor-Led Social Movements*. New York: Oxford University Press.
- DEVELLENES, C. (2020). *The Gilets Jaunes and the New Social Contract*. Bristol: Bristol University Press.
- DI CEGLIE, R. (2023). *God, the Good, and the Spiritual Turn in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUBET, F. (2016). *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- DURAND, C. (2021). *Tecnofeudalismo. Crítica de la economía digital*. Adrogué/Donostia: La Cebra/Kaxilda.
- DWORKIN, R. (2003). *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós.
- DYETT, J. y THOMAS, C. (2019). «Overpopulation Discourse: Patriarchy, Racism, and the Specter of Ecofascism». *Perspectives on Global Development and Technology*, 18: 205-224

- D'EAUBONNE, F. (2024). *Feminismo o muerte*. Barcelona: Verso.
- EAGLETON, T. (2016). *Esperanza sin optimismo*. Madrid: Taurus.
- EISLER, R. (2021). *El cáliz y la espada*. Madrid: Capitán Swing.
- ELLUL, J. (1960). *El siglo XX y la técnica*. Barcelona: Labor.
- ENCYCLOPÉDIE DES NUISANCES (1993). *Contra el despotismo de la velocidad*. Barcelona: Virus.
- ESQUIROL, J.M. (2010). *El respeto o la mirada atenta*. Barcelona: Gedisa.
- EVERS, K. (2015). «Can We Be Epigenetically Proactive?». En Metzinger, T. y Windt, J.M. (eds). *Open Mind: Philosophy and the Mind Sciences in the 21st Century*, pp. 497-518. Cambridge: MIT Press.
- FAO, FIDA, OMS, PMA y UNICEF (2022). *Versión resumida de El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2022. Adaptación de las políticas alimentarias y agrícolas para hacer las dietas saludables más asequibles*. Roma: FAO.
- FASSIN, D. (2018). *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- FERRAJOLI, L. (2019). *Manifiesto por la igualdad*. Madrid: Trotta.
- FISHER, E. (1979). *Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society*. New York: McGraw-Hill.
- FISHER, H. (2000). *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y cómo están cambiando el mundo*. Madrid: Taurus.
- FLAHAULT, F. (2014). *El crepúsculo de Prometeo. Contribución a una crítica de la desmesura humana*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- FORCADES I VILA, T. (2011). *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta.
- FORSYTH, F. (1978). *Génesis de una leyenda africana: la historia de Biafra*. Barcelona: Plaza & Janés.
- FRANKEL, S. y YAFFE, M.D. (eds.) (2020). *Civil Religion in Modern Political Philosophy: Machiavelli to Tocqueville*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- FRASER, N. (2009). «El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia». *New Left Review*, 56, 87-104
- FRASER, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital: un mapa para la izquierda*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FRASER, N. (2024). *Capitalismo caníbal*. Madrid: Siglo XXI.
- FREIRE, P. (1980). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo Veintiuno (7.ª).
- FUNDACIÓN BBVA (2025). *Confianza en la Sociedad Española 2025*.
- FUNTOWICZ, S.O. y RAVETZ, J. R. (2000). *La ciencia posnormal: Ciencia con la gente*. Barcelona: Icaria.
- GARVEY, J. (2010). *La ética del cambio climático*. Cànoves y Samalús: Proteus.
- GEBARA, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta.
- GEBARA, I. (2002). *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta.

- GETHIN, A., MARTÍNEZ-TOLEDANO, C. y PIKETTY, T. (2021). *Political Cleavages and Social Inequalities: A Study of Fifty Democracies, 1948-2020*. Cambridge: Harvard University Press.
- GIDDENS, A. (2007). «Cambiar el estilo de vida». *El País*, 21 de octubre.
- GIL VILLA, F. (2016). *La sociedad vulnerable. Por una ciudadanía consciente de la exclusión y la inseguridad sociales*. Madrid: Tecnos.
- GIRARDI, G. (1999). *Entre la globalización neoliberal y el desarrollo local sostenible. Para la refundación de la esperanza*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- GOLDSMITH, E. (1999). *El Tao de la ecología. Una visión ecológica del mundo*. Barcelona: Icaria.
- GOMÀ, R. y UBASART, G. (coords.). *Vidas en transición. (Re)construir la ciudadanía social*. Madrid: Tecnos.
- GONZÁLEZ REYES, L. (2023). *No hay tiempo para apostar por el capitalismo verde, necesitamos parar la máquina por supervivencia*. *La Política Online*, 8 de julio.
- GONZÁLEZ ROMERO, G. y CARAVACA BARROSO, I. (2020). «Prácticas económicas alternativas en la ciudad de Sevilla». *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 87.
- GOSLING, D.L. (2001). *Religion and Ecology in India and Southeast Asia*. London/New York: Routledge.
- GOUGH, I. (2023). *Calentamiento global, codicia y necesidades humanas: cambio climático, capitalismo y bienestar sostenible*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- GRABER, M.A., LEVINSON, S. y TUSHNET, M.V. (eds.) (2018). *Constitutional Democracy in Crisis?* New York: Oxford University Press.
- GRANOVETTER, M.S. (2000). «La fuerza de los vínculos débiles». *Política y Sociedad*, n.º 33: 41-56.
- GREEN, D. (2023). *La revolución religiosa. El nacimiento de la espiritualidad moderna, 1848-1898*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- GRIM, J. y TUCKER, M.E. (2014). *Ecology and Religion*. Washington/Covelo/London: Island Press.
- GROSS, R.M. y RADFORD RUETHER, R. (2016). *Religious Feminism and the Future of the Planet: A Christian-Buddhist Conversation*. London/New York: Bloomsbury.
- HAMILTON, C. (2006). *El fetiche del crecimiento*. Pamplona: Laetoli.
- HAN, B.C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- HARREMOËS, P., et al. (eds.) (2002). *The Precautionary Principle in the 20th Century: Late Lessons from Early Warnings*. London: Earthscan.
- HARRIS, J. (2016). *Global Capitalism and the Crisis of Democracy*. Atlanta: Clarity Press.
- HEINBERG, R. (2014). *El final del crecimiento*. Barcelona: El Viejo Topo.
- HENFREY, T. (2018). *Edges, Fringes, Frontiers: Integral Ecology, Indigenous Knowledge and Sustainability in Guyana*. New York/Oxford: Berghahn Books.
- HERRERO, Y. (2015) «Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo». *Boletín de Recursos de Información*, n.º 43. Bilbao: Instituto Hegoa UPV/EHU
- HERRERO, Y. y GAGO, V. (2023). *Ecofeminismos. La sostenibilidad de la vida*. Barcelona: Icaria.

- HERRERO, Y. (2023). «La transición ecosocial justa». *Gaceta Sindical*, 41, 229-245.
- HEWITT, K. (2013). «Environmental disasters in social context: toward a preventive and precautionary approach». *Nat Hazards* 66: 3-14. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11069-012-0205-6>
- HEWITT, K. (ed.) (1983). *Interpretations of Calamity: From the Viewpoint of Human Ecology*. London: George Allen & Unwin.
- HIRSCHMAN, A.O. (1977). *Salida, voz y lealtad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOBFOLL, S.E. (2018). *Tribalism: The Evolutionary Origins of Fear Politics*. Cham: Palgrave Macmillan.
- HOLMES, S. y SUNSTEIN, C.R. (2011). *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- HONORÉ, C. (2006). *Elogio de la lentitud*. Barcelona: RBA.
- HORN, E. (2018). *The Future as Catastrophe: Imagining Disaster in the Modern Age*. New York: Columbia University Press.
- HOROWITZ, I.L. (1977). *Fundamentos de sociología política*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- HOWELL, W.G. y MOE, T.M. (2020). *Presidents, Populism, and the Crisis of Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- HUBER, M.T. (2024). *El futuro de la revolución. El cambio climático y la búsqueda de una insurrección democrática global*. Madrid: Errata naturae.
- HUGHES, KRISTA E., MARTIN, DHAWN B. y PADILLA, E. (2019). *Ecological Solidarities: Mobilizing Faith and Justice for an Entangled World*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- HUNT, A. y MARLOW, H. (eds.) (2019). *Ecology and Theology in the Ancient World: Cross-Disciplinary Perspectives*. New York: Bloomsbury Academic.
- HUNTER, J.D. (1991). *Culture Wars: The Struggle to Control the Family, Art, Education, Law, and Politics in America*. New York: Basic Books.
- HUNTER, J.D. (1999). «La guerra cultural americana». En Berger, P.L. (ed.). *Los límites de la cohesión social. Conflictos y mediación en las sociedades pluralistas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg (23-72).
- IGNATIEFF, M. (2018). *Las virtudes cotidianas. El orden moral en un mundo dividido*. Barcelona: Taurus.
- ITEL, J. (2025). «Uniendo la fuerza y la espiritualidad». *Politics and Rights Review* (en línea), <https://politicsrights.com/ecospirituality-bridging-science-spirituality/>
- JACKSON, T. (2011). *Prosperidad sin crecimiento. Economía para un planeta finito*. Barcelona: Icaria/Oxfam Intermón.
- JACOBELLI, M.C. (1991). *El «risus paschalis» y el fundamento teológico del placer sexual*. Barcelona: Planeta.
- JOHNSON-DEBAUFRE, M., KELLER, C. y ORTEGA-APONTE, E. (eds.) (2015). *Common Goods: Economy, Ecology, and Political Theology*. New York: Fordham University Press.
- JONAS, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- KAHNEMAN, D. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Debate.
- KAID, L.L. y HOLTZ-BACHA, C. (2008). *Politics, policy, polity*. En Kaid, L.L. y Holtz-Bacha, C. (eds.). *Encyclopedia of Political Communication* (vol. 2). London: Sage (621-621).

- KARL, T. L. (2020). *Desigualdad extrema y captura del Estado: la crisis de la democracia liberal en los Estados Unidos*. Lima: Universidad del Pacífico.
- KLEIN, N. (2015). *Esto lo cambia todo*. Barcelona: Paidós.
- KLINENBERG, E. (2002). *Heat Wave: A Social Autopsy of Disaster in Chicago*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KLINENBERG, E. (2021). *Palacios del pueblo.: Políticas para una sociedad igualitaria*. Madrid: Capitán Swing.
- KOSELLECK, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- KRZNARIC, R. (2022). *El buen antepasado. Cómo pensar a largo plazo en un mundo cortoplacista*. Madrid: Capitán Swing.
- KUBISZ, M. (2014). *Resistance in the Deceleration Lane: Velocentrism, Slow Culture and Everyday Practice*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- KUS, B. (2024). *Disembedded: Regulation, Crisis, and Democracy in the Age of Finance*. New York: Oxford University Press.
- LATOUCHE, S. (2008). *La apuesta por el decrecimiento*. Barcelona: Icaria.
- LATOUCHE, S. (2012). *La sociedad de la abundancia frugal*. Barcelona: Icaria.
- LEAKEY, R. y LEWIN, R. (1997). *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*. Barcelona: Tusquets.
- LEINIUS, J. (2022). *The Cosmopolitics of Solidarity: Social Movement Encounters across Difference*. Cham: Springer.
- LEOPOLD, A. (2017). *Una ética de la tierra*. Madrid: Catarata.
- LESSENICH, S. (2019). *La sociedad de la externalización*. Barcelona, Herder.
- LEVITSKY, S. y ZIBLATT, D. (2019). *Cómo mueren las democracias*. Santiago de Chile: Planeta.
- LINKE, U. y SMITH, D.T. (eds.) (2009). *Cultures of Fear. A Critical Reader*, London.
- LOADES, A. (ed.) (1997). *Teología feminista*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- LORBER, J. (2023). *La nueva paradoja del género*. Barcelona: Paidós.
- LOVELOCK, J.E. (1983). *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Barcelona: Hermann Blume.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, J.J. (2013). «Del estado de la cuestión a la naturaleza de la cuestión: cinco años de Observatorio de la Realidad Social de Cáritas». *Documentación Social*, 166: 193-225.
- LÓPEZ-ARANGUREN, E. (2021). *El populismo y la ideología populista en España*. Madrid: Editorial Popular.
- LÖWY, M. (2019). *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*. Barcelona: El Viejo Topo.
- MAALOUF, A. (2009). *El desajuste del mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- MACINTYRE, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós.
- MAGILL, G. y POTTER, J. (2017). *Integral Ecology: Protecting Our Common Home*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

- MALM, A. (2020). *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*. Madrid: Capitán Swing.
- MALRAUX, A. (1975): «Entretien. Pierre Desgraupes fait le point avec André Malraux». *Le Point*, n.º 164, 10 de novembre.
- MANN, G. y WAINWRIGHT, J. (2018) *Leviatán climático*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARGULIS, L. y SCHWARTZ, K.V. (1985). *Cinco Reinos. Guía ilustrada de los phyla de la vida en la Tierra*. Barcelona: Labor.
- MARGULIS, L. (2002). *Planeta simbiótico*. Barcelona. Debate.
- MARINO, E.K. (2015). *Fierce Climate, Sacred Ground: An Ethnography of Climate Change in Shishmaref, Alaska*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- MASIÁ CLAVEL, J. (2015). *Animal vulnerable. Curso de antropología filosófica*. Madrid; Trotta.
- MASON, E. (2018). *Christina Rossetti: Poetry, Ecology, Faith*. Oxford: Oxford University Press.
- MASON, P. (2016). *Postcapitalismo*. Barcelona: Paidós.
- MCKIM, R. (ed.) (2020). *Laudato Si' and the Environment: Pope Francis' Green Encyclical*. London/New York: Routledge.
- MEADOWS, D.H. (2022). «Nous entrons dans une période d'explosion des crises». *Socialter*, 10 de enero.
- MEADOWS, D.H. (2022). *Pensar en sistemas*. Madrid: Capitán Swing.
- MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L. y RANDERS, J. (1992). *Más allá de los límites del crecimiento*. Madrid: El País/Aguilar.
- MENRISKY, A. (2025). *Everyday Ecofascism: Crisis and Consumption in American Literature*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- MERCHANT, C. (2005). *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York: Routledge.
- MERCHANT, C. (2020). *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y Revolución Científica*. Granada: Comares.
- MERKEL, W. y KNEIP, S. (eds.) (2018). *Democracy and Crisis: Challenges in Turbulent Times*. Cham: Springer.
- METZ, J.B. (1979). *La fe, en la historia y la sociedad*. Huesca: Cristiandad.
- MICKEY, S. (2012). *On the Verge of a Planetary Civilization: A Philosophy of Integral Ecology*. Rowman & Littlefield Publishers
- MICKEY, S., KELLY, S.M. y ROBBERT, A. (eds.) (2017). *The Variety of Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*. Albany: State University of New York Press.
- MIGNOLO, W.D. (2016). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán: Universidad del Cauca.
- MILLER, V.J. (ed.) (2017). *The Theological and Ecological Vision of Laudato Si': Everything is Connected*. London/New York: Bloomsbury T&T Clark.
- MILLS, C.W. (1997). *The Racial Contract*. New York: Cornell University Press.
- MISHRA, P. (2017). *La edad de la ira. Una historia del presente*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- MOGHADAM, V.M. (2020). *Globalization and Social Movements: The Populist Challenge and Democratic Alternatives*. Lanham: Rowman & Littlefield (3.ª ed.).

- MOISI, D. (2008). *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World*. New York: Burlington.
- MOODY-ADAMS, M.M. (2022). *Making Space for Justice: Social Movements, Collective Imagination, and Political Hope*. New York: Columbia University Press.
- MOORE, S. y ROBERTS, A. (2022). *The Rise of Eco-fascism: Climate Change and the Far Right*. Cambridge/Medford: Polity Press.
- MORIN, E. y KERN, ANNE B. (1993). *Tierra-patria*. Barcelona: Kairós.
- MUDDE, C. y ROVIRA KALTWASSER, C. (2019). *Populismo: una breve introducción*. Madrid: Alianza Editorial.
- MUMFORD, L. (2010). *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- MUMFORD, L. (1982). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza (4.ª).
- MUMFORD, L. (2011). *El pentágono del poder. El mito de la máquina*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- MURRAY, D. (2019). *La masa enfurecida*. Barcelona: Península.
- MÈLICH, J.C. (2021). *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*. Barcelona: Tusquets.
- NAESS, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press
- NAESS, A. (2005). «The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary». En Drengson, A. y Glasser, H. (eds.). *Selected Works of Arne Naess* (pp. 7-12). Dordrecht: Springer.
- NAREDO, J.M. (2024). «Una polémica estéril entretiene y divide al movimiento ecologista». *Galde*, 43. <https://www.galde.eu/es/una-polemica-esteril-entretiene-y-divide-al-movimiento-ecologista/>
- NAREDO, J.M. (2024). «Conversamos con José Manuel Naredo». *Documentación Social*, 24. <https://documentacionsocial-pre.101.es/16/conversamos/economia-ecologica>
- NGÔ, C. y NATOWITZ, J.B. (2009). *Our Energy Future: Resources, Alternatives, and the Environment*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- NORRIS, P. e INGLEHART, R. (2018). *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and the Rise of Authoritarian-Populism*. New York: Cambridge University Press.
- OLIVER-SMITH, A. y HOFFMAN, S.M. (eds.) (2020). *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective*. Oxon, New York: Routledge.
- OSBALDISTON, N. (ed.) (2013). *Culture of the Slow: Social Deceleration in an Accelerated World*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.
- OTTO, F., et al. (2024). «10 years of rapidly disentangling drivers of extreme weather disasters». *WWA Scientific Report*, 31 de octubre.
- O'HARA, D. y ROSS, M.T. (2019). *Integral Ecology for a More Sustainable World: Dialogues with Laudato Si'*. London: Lexington Books.
- PAGELS, E. (1982). *Los evangelios gnósticos*. Barcelona: Crítica.
- PAGELS, E. (1990). *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona: Crítica.
- PAIN, R. y SMITH, S.J. (2010). *Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life*, Hampshire: Ashgate.

- PASQUINO, G. (2000). *La democracia exigente*. Madrid: Alianza.
- PATEMAN, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona, México: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- PATOU-MATHIS, M. (2021). *El hombre prehistórico es también una mujer*. Barcelona: Lumen.
- PENDENZA, M. (ed.) (2014). *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*. Leiden, Boston: Brill.
- PÉREZ OROZCO, A. (2020). «Los cuidados son la cara B del Sistema». Intervención en la Comisión de Reconstrucción del Congreso de los Diputados. Madrid, 31 de mayo. <https://www.youtube.com/watch?v=RkOG2JCboTY>
- PETERSEN, A.H. (2021). *No puedo más. Cómo se convirtieron los millennials en la generación quemada*. Madrid: Capitán Swing.
- PETIT, J.-F., PUIG, V. y LAQUAIS, V. (dir.) (2019). *Boîtes noires et gilets jaunes Regards croisés sur la socialité à l'ère de l'anthropocène*. Paris: L'Harmattan.
- PETITJEAN, O. y VERHEECKE, L. (2023). *Blood on the Green Deal: How the EU is boosting the mining and defence industries in the name of climate action*. Montreuil: Corporate Europe Observatory and Observatoire des Multinationales.
- PIKETTY, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- PIKETTY, T. (2019). *Capital e ideología*. Barcelona: Planeta.
- PINKER, S. (2018). *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Paidós.
- PINKER, S. (2014). *The Village Effect: Why Face-to-Face Contact Matters*. London: Atlantic Books.
- POLANYI, K. (1944). *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.
- PRATTICO, E. (ed.) (2022). *Habermas and the Crisis of Democracy: Interviews with Leading Thinkers*. Abingdon, New York: Routledge.
- PRIMAVESI, A. (1995). *Del Apocalipsis al Génesis: ecología, feminismo, cristianismo*. Barcelona: Herder.
- PRIMAVESI, A. (2000). *Sacred Gaia: Holistic Theology and Earth System Science*. London/New York: Routledge.
- PRIMAVESI, A. (2008). *Gaia and Climate Change: A theology of Gift Events*. London/New York: Routledge.
- PRZEWORSKI, A. (2022). *Las crisis de la democracia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- PULEO, A. (2000). «Luces y sombras del ecofeminismo». *Asparkia*, 11, 37-45. <https://raco.cat/index.php/Asparkia/article/view/108559>
- PULEO, A. (2011) *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- RABHI, P. (2013). *Hacia la sobriedad feliz*. Madrid: Errata naturae
- RADFORD RUETHER, R. (1974). *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster.
- RADFORD RUETHER, R. (1983). *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
- RADFORD RUETHER, R. (1992). *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. México D.F.: Documentación y Estudios de Mujeres, A.C.

- RADFORD RUETHER, R. (2012). *Women and Redemption: a Theological History*. Minneapolis: Fortress Press.
- RENES, V. (2013). «Pobreza, procesos de empobrecimiento y cambios en la estructura de la sociedad». *Documentación Social*, 166: 227-254.
- RENGER, A.B., STORK, J. y ÖHLMANN, P. (eds) (2024). *Religion and Ecology: Perspectives on Environment and Sustainability Across Religious Traditions*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- RESS, M.J. (2012). *Sin visiones, nos perdemos: reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*. Santiago de Chile: Con-spirando.
- REVELLI, M. (2002). *Más allá del siglo XX*. Madrid: El Viejo Topo
- RICH, R. (2017). *Democracy in Crisis: Why, Where, How to Respond*. Boulder, London: Lynne Rienner Publishers.
- RIDLEY, M. (2011). *El optimista racional. ¿Tiene límites la capacidad de progreso de la especie humana?* Madrid: Taurus.
- RIECHMANN, J. (2000). *Un mundo vulnerable*. Madrid: Catarata.
- RIECHMANN, J. (2003). *Todos los animales somos hermanos*. Granada: Universidad de Granada.
- RIECHMANN, J. (2004). *Gente que no quiere viajar a Marte*. Madrid: Catarata.
- RIECHMANN, J. (2013). *Tratar de comprender*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- RIECHMANN, J. (2025). *Ecoespiritualidad para laicos. Cuaderno de apuntes*. Santander: El Desvelo Ediciones.
- RIEFF, D. (2003). *Una cama por una noche. El humanitarismo en crisis*. Madrid: Taurus.
- RIPPLE, W.J. et al. (2020). «World Scientists' Warning of a Climate Emergency». *BioScience*, 70(1), 8-12.
- ROENNEBERG, T. (2012). *Internal Time: Chronotypes, Social Jet Lag, and Why You're So Tired*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- ROMERO-DELGADO, M., CASTILLO PATTON, A.E. y BETANCOR NUEZ, G. (eds.) (2024). *Movimientos sociales en transformación. Protesta y movilización social en España (2000-2022)*. Madrid: Federación Española de Sociología/Marcial Pons.
- ROSA, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- ROSA, H. y HENNING, C. (eds.) (2018). *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*. London, New York: Routledge.
- ROSA, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz.
- ROSA, H. (2020). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder.
- ROSANVALLON, P. (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- ROSANVALLON, P. (2012). *La sociedad de los iguales*. Barcelona: RBA.
- ROSANVALLON, P. (2020). *El siglo del populismo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- ROSE, D.B. (2023). *El sueño del perro salvaje*. Madrid: Errata Naturae.
- ROSLING, H. (2018). *Factfulness*. Deusto.
- RUSSELL BOULDING, J. (ed.) (2017). *Elise Boulding: Writings on Peace Research, Peacemaking, and the Future*. Bloomington: Springer.

- SAAD-FILHO, A. (2021). *The Age of Crisis: Neoliberalism, the Collapse of Democracy, and the Pandemic*. Cham: Palgrave Macmillan.
- SACHS, W. y SANTARIUS, T. (eds.) (2007). *Un futuro justo*. Barcelona: Icaria/Oxfam Intermón.
- SACRISTÁN, M. (1987). *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona: Icaria.
- SANS, R. y PULLA, E. (2013). *La transición energética del siglo XXI. El colapso es evitable*. Barcelona: Octaedro.
- SANTIAGO MUIÑO, E. (2016). *Rutas sin mapa. Horizontes de transición ecosocial*. Madrid: Catarata.
- SANTIAGO MUIÑO, E. (2023). *Contra el mito del colapso ecológico*. Barcelona: Arpa.
- SANTIAGO, J. (ed.) (2021). *Caras y soportes de la vulnerabilidad*. Madrid: Catarata.
- SASSEN, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- SASSEN, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz: Buenos Aires.
- SCHOR, J.B. (1994). *La excesiva jornada laboral de Estados Unidos. La inesperada disminución del tiempo de ocio*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1992). *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Madrid: Trotta.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. y AQUINO, M.P. (eds.). «En el poder de la sabiduría: espiritualidades feministas de lucha». *Concilium*, 288.
- SEIBERT, U. (2010). *Espacios abiertos: caminos de la teología feminista*. Santiago de Chile: Forja.
- SEMPERE, J. (2018). *Las cenizas de Prometeo. Transición energética y ecosocialismo*. Barcelona: Pasado y Presente.
- SENNETT, R. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- SERRANO, A. (2025). «¿Adiós a la transición ecosocial en la UE?». *Sistema Digital*, 27 de marzo.
- SERVIGNE, P. y STEVENS, R. (2020). *Colapsología*. Barcelona: Arpa.
- SERVIGNE, P., STEVENS, R. y CHAPPELLE, G. (2022). *Otro fin del mundo es posible*. Barcelona: Arpa.
- SHAFIK, M. (2022). *Lo que nos debemos unos a otros. Un nuevo contrato social*. Barcelona: Paidós.
- SHIVA, V. (2024). *Terra Viva. Mi vida en una biodiversidad de movimientos*. Navarra: Continta Me Tienes.
- SIIM, B., KRASTEVA, A. y SAARINEN, A. (eds.). *Citizens' Activism and Solidarity Movements: Contending with Populism*. Cham: Palgrave Macmillan.
- SILBERBAUER, G. (2004). «La ética de las sociedades pequeñas». En Singer, P. (ed.). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza (43-61).
- SIMONE, R. (2011). *El Monstruo Amable. ¿El mundo se vuelve de derechas?* Madrid: Taurus.
- SINGER, P. (2012). *Salvar una vida. Cómo acabar con la pobreza*. Buenos Aires/Madrid: Katz/Clave Intelectual.
- SKIDELSKY, R. y SKIDELSKY, E. (2012). *¿Cuánto es suficiente? Qué se necesita para una «buena vida»*. Barcelona: Crítica.

- SNOW, D.A., et al. (eds.) (2019). *The Wiley Blackwell Companion to Social Movements*. Oxford: John Wiley & Sons (2.ª ed.).
- SOBRINO, J. (2005). «Tsunami: Exigencia de conversión». En Wilfred, F., et al. *Tsunami: Advertencia para los que viven*. Maliaño: Sal Terrae.
- SOLNIT, R. (2017). *Esperanza en la oscuridad*. Madrid: Capitán Swing.
- SOLNIT, R. (2025). *El camino inesperado*. Madrid: Lumen.
- STENGERS, I. (2017). *En tiempos de catástrofes*. Barcelona: NED Ediciones.
- SUBIRATS, J. (2005). «Políticas de final de cañería». *El País*, 31 de diciembre.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R. (1986). *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*. Madrid: Alianza.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, J.L. (coord.) (2019). *Espacios y prácticas económicas alternativas en las ciudades españolas*. Cizur Menor: Thomson Reuters Aranzadi.
- TAIBO, C. (2016). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Madrid: Catarata.
- TAIBO, C. (2022). *Ecofascismo. Una introducción*. Madrid: Catarata.
- TALEB, N.N. (2008). *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, S.M. (2007). *Green Sisters: A Spiritual Ecology*. Cambridge: London: Harvard University Press.
- TAWNEY, T.H. (1945). *La igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TECNALIA Y EUSKALMET (2025). *Estado del clima en Euskadi*. Bilbao: Ihobe.
- TEJERINA, B., MIRANDA DE ALMEIDA, C. y ACUÑA, C. (eds.) (2024). *Socioecos: Climate change, sustainability and socio-ecological practices*. Bilbao: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.
- TEJERO, H. y SANTIAGO, E. (2019). *¿Qué hacer en caso de incendio? Manifiesto por el Green New Deal*. Madrid: Capitán Swing.
- THERBORN, G. (2012). *El mundo. Una guía para principiantes*. Madrid: Alianza.
- THOMPSON, E.P. (1995). «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial». En Thompson, E.P. *Costumbres en común* (pp. 395-452). Barcelona: Crítica.
- TODD, E. (2010). *Después de la democracia*. Madrid: Akal.
- TOPLIŠEK, A. (2019). *Liberal Democracy in Crisis: Rethinking Resistance under Neoliberal Governmentality*. Cham: Palgrave Macmillan.
- TRAINER, T. (2017). *La vía de la simplicidad. Hacia un mundo sostenible y justo*. Madrid: Trotta.
- TRONTO, J.C. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of care*. New York, London: Routledge.
- TRONTO, J.C. (2005). «Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad». En Ana Rincón (coord.). Congreso Internacional Sare 2004: «¿Hacia qué modelo de ciudadanía?». Vitoria-Gasteiz: EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer.
- TRONTO, J.C. (2024a). *Democracia y cuidado. Mercados, igualdad y justicia*. Barcelona: Rayo Verde.
- TRONTO, J.C. (2024b). *¿Quién lo cuida? Cómo remodelar una política democrática*. Barcelona: Rayo Verde.

- TURIEL, A. (2023). «El ecofeminismo parece más realista que el sesgo apocalíptico de los discursos colapsistas». *CTXT*, 4 de agosto. <https://ctxt.es/es/20230801/Politica/43754/sobre-mi-gata-calor-del-colapso-antonio-turiel-ecofeminismo.htm>
- VALLESPÍN, F. y MARTÍNEZ BASCUÑÁN, M. (2017). *Populismos*. Madrid: Alianza Editorial.
- VARIAS AUTORAS (2022). *Revolución de las mujeres en la Iglesia*. Alzamos la voz. Madrid: La Imprenta.
- VAROUFAKIS, Y. (2024). *Tecnofeudalismo. El sigiloso sucesor del capitalismo*. Barcelona: Deusto.
- VENTURA, R.A. (2020). «La società iatrogena». *Not*, 27 de marzo.
- VIRILIO, P. (1997a). *La velocidad de liberación*. Buenos Aires: Manantial.
- VIRILIO, P. (1997b). *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.
- VIRILIO, P. (1999). *La bomba informática*. Madrid: Cátedra.
- WALLERSTEIN, I. (2006). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Madrid: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I. (coord.) (2009). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*.
- WARREN, K.J. (ed.) (1997). *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- WARREN, K.J. (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Lanhan: Rowman & Littlefield Publishers.
- WARREN, K.J. (2003). «El poder y la propuesta del ecofeminismo». En Warren, K.J. (ed.). *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria.
- WEBER, M. (2004). *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Madrid: Alianza (3.ª).
- WESTON, A. (2009). *El pensamiento atento. Compendio práctico de ética*. Cànoves y Samalús: Proteus.
- WHITESIDE, K.H. (2006). *Precautionary Politics: Principle and Practice in Confronting Environmental Risk*. Cambridge: The MIT Press.
- WIDENER, D. (2024). *Third Worlds Within: Multiethnic Movements and Transnational Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- WILLS, J.J. (2017). *Contesting World Order? Socioeconomic Rights and Global Justice Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WISNER, B., et al. (2005). *At Risk: Natural Hazards, People's Vulnerability and Disasters*. London, New York: Routledge.
- WODAK, R. (2015). *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*. London: Sage.
- ZIEGLER, J. (2006). *El imperio de la vergüenza*. Madrid: Taurus.
- ZIMMERMAN, M.E. (1995). «The Threat of Ecofascism». *Social Theory and Practice*, 21(2): 207-238.
- ZIMMERMAN, M.E. (2014). «From Deep Ecology to Integral Ecology: A Retrospective Study». *The Trumpeter* 30(2): 247-268.
- ZUBERO, I. (2020). «Compartir los miedos, practicar la esperanza». *Corintios XIII*, 175: 70-87.