

DEL MITO DEL DESARROLLO AL HORIZONTE DEL VIVIR BIEN

¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo xx?

pdfelement

rafael bautista s.

DEL MITO DEL DESARROLLO
AL HORIZONTE DEL VIVIR BIEN

rafael bautista s.





rafael bautista s., es pensador, escritor
y conferencista boliviano.

Ha sido finalista en el premio nacional de poesía "Yolanda Bedregal-2003", también en el premio nacional de cuento "Bartolomé Arzans y Orzu" del Festival Internacional de Cultura, el 2004. El 2006 es seleccionado para la "Muestra de Poesía Boliviana Contemporánea", realizada en la Feria Internacional del Libro de Santa Cruz. Ese mismo año es galardonado en el "VI Encuentro Nacional de Filosofía y Humanidades", realizado en Cochabamba.

Es profesor invitado en varias universidades, programas académicos y de formación política, dentro y fuera de Bolivia. Actualmente dirige el "taller de la descolonización", en La Paz, Bolivia.

Sus artículos políticos aparecen, de modo regular, en diversas páginas de información y pensamiento alternativos, como: rebelión, telesur, portalalba, rusiatoday, aporrea, loquesomos, elviejoblues, argenpress, ALAI, tinku, bolpress, foromundialdealternativas, etc.





Del mito del desarrollo al horizonte del “vivir bien”
¿por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX?





Rafael Bautista S.

DEL MITO DEL DESARROLLO AL HORIZONTE DEL “VIVIR BIEN”

¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo xx?



yo soy si Tú eres
ediciones

*Del mito del desarrollo al horizonte del “vivir bien”
¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX?*

yo soy si Tú eres ediciones
primer número: diciembre 2017

Reservado todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por Ley; quedando prohibido, bajo sanciones penales y resarcimiento civil, a quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicasen públicamente, en todo o en parte, el presente texto, sin autorización previa y escrita del autor o la editorial.

© Del mito del desarrollo al horizonte del vivir bien.
¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX?, 2017

© Rafael F. Bautista Segales, 2017
rafaelcorso@yahoo.com

© yo soy si Tú eres ediciones, primer numero, 2017
La Paz, Bolivia

© Diseño de cubierta: Franz Julio Palacios Rojas

© Ilustraciones tapa y contratapa: Pawła Kuczynskiego, 2016, 2017, Internet

IMPRESO EN BOLIVIA / PRINTED IN BOLIVIA

ISBN: 978-99974-79-03-7

D.L.: 4-1-4142-17

Índice

Prólogo: ¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX?	9
Introducción	21
1. El mito del Desarrollo	39
1.1 Las dicotomías de la modernidad	47
2. De la dialéctica del <i>desarrollo desigual</i> a la dialéctica del <i>desarrollo regresivo</i>	61
2.1 El subdesarrollo como una <i>contradicción inherente</i> al propio desarrollo	65
2.2 La dialéctica del <i>desarrollo regresivo</i>	81
3. La crisis civilizatoria	97
3.1 La ética del mercado	103
3.2 La <i>rebelión de los límites</i> . La irracionalidad de lo “racionalizado”	113
3.3 La religiosidad del capital	149
3.4 ¿Qué es el desarrollo?	157
4. <i>Hacia el horizonte del “vivir bien”</i>	161
4.1 Del “vivir mejor” al “vivir bien”	165
4.2 La acción racional <i>con arreglo a la vida</i>	181
4.3 La estructura <i>comunitaria</i> de la vida	191
5. La restauración de la vida o el <i>más allá que el desarrollo</i>	199
5.1 La comunidad de la vida	203
5.2 El sujeto <i>para la vida</i>	213



Prólogo

¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX?

El propósito inicial de este libro fue respondernos a la pregunta: ¿por qué el socialismo fracasa en el siglo XX? Esta nueva versión, de un trabajo anterior¹, quiere subrayar ese propósito; porque la promoción entusiasta del llamado “socialismo del siglo XXI”, no posee un diagnóstico en regla del fracaso del socialismo pasado. Sólo escuchamos y leemos argumentos que abogan por una “adaptación” teórico-práctica a la situación promovida por el capitalismo tardío (lo cual recuerda la carta de presentación del posmodernismo, situándonos en una “condición post-moderna” que supuestamente habría dado fin a las “grandes narrativas”, marxismo incluido); de modo que, al no haber una exposición crítica de los límites, sobre todo teóricos, del “socialismo del siglo XX”, tampoco se produce una nueva fundamentación del nuevo socialismo.

Esta falta de reflexividad crítica se acentúa cuando, como secuela posmodernista, se asume un escenario post-marxista. El abandono de la obra de Marx fue promovido por el posmodernismo, dejando a toda la izquierda indefensa ante la argumentación que, desde Weber hasta Popper,

¹ Bautista S., Rafael: *Del mito del desarrollo al horizonte del “Suma Qamaña”*, CBDDHH, 2012.

había desarrollado la ciencia burguesa a título de ciencia universal². Hasta ahora los marxistas no saben distinguir el concepto de ciencia que presupone la obra de Marx y que responde a la tradición de la *Wissenschaft* o *ciencia crítica*, en contraposición a la *science* anglosajona o ciencia estándar (pertinente al capitalismo); la segunda se impone definitivamente, por las armas, desde la segunda guerra mundial y nuestras academias, cuando adoptan inocentemente el concepto de ciencia del triunfador, no son capaces de hacer esa distinción capital a la hora de proponerse la producción de conocimiento propio.

En la perspectiva de la *science* anglosajona –defendida por el empirismo lógico, el racionalismo crítico, la filosofía analítica y el posmodernismo– se forman generaciones de marxistas que ya no pueden hacer una recepción *crítica* de la obra de Marx³ sino que, o la convierten en un dogma de fe o la declaran mera ideología sin importancia científica. Por eso no fue de extrañar la abjuración pública que se desató ante el derrumbe del muro de Berlín; pasarse de bando fue lo más natural, al extremo de advertir que varios de los impulsores del neoliberalismo fueran precisamente apóstatas. El fracaso era doble no sólo porque se había perdido la lucha, con la caída del socialismo, sino por el abandono, desertión, y delación que protagonizaba esa migración política. Una cosa es perder, pero otra capitular, pasarse a las filas del enemigo y concluir su cometido.

Pero aquello es la culminación del desencanto. Que la izquierda haya siempre estado implicada en la reversión de los procesos revolucionarios para reponer a la derecha siempre acechante, forma parte de la constante histórica que retrata el fracaso en su más hondo desconcierto. En esa historia, su propia vocación de poder quedó siempre relativizada y condenada a ser siempre resistencia y nunca transformación efectiva.

Las consecuencias políticas del fracaso destacan esa fatalidad. Y se reafirma más por el hecho que, cuando se accede al poder, sucede una suerte de domesticación que, no sólo modera los ímpetus revolucionarios,

2 A qué nos referimos cuando hablamos de ciencia, lo exponemos en la *Introducción* de este trabajo.

3 La obra de Hugo Zemelman nos sirve precisamente para advertir que no basta tener ante sí, una teoría crítica, porque se puede hacer una recepción *a-crítica* hasta de una teoría crítica. Cfr. Zemelman, Hugo: *Uso crítico de la teoría*, IPN, México, 1987.

sino que promueve la abdicación. Por eso las oportunidades perdidas son sucedidas por décadas de repliegue popular, ante nuevas y más impetuosas arremetidas conservadoras. Por eso son fracasos históricos. Entonces, ¿cómo se explica esta tragedia que envuelve la historia del socialismo, sobre todo, en el siglo XX?

La adopción de un concepto de ciencia no es, como se cree, indiferente al proyecto político que me propongo. Las apuestas políticas son siempre, y de modo previo, apuestas que ya se dan epistemológicamente. Porque aquello, además, viene determinado por el “marco categorial”⁴ que presupongo (del cual *no* siempre soy consciente); éste define el tipo de relación que establezco con la realidad, es decir, en tanto expresa una perspectiva, define también la praxis que impulso, porque el tipo de relación que establezco con la realidad, configura los márgenes de factibilidad (lo que es posible y lo que no). Por eso la realidad no es nunca una realidad a secas sino que está determinada por el “marco categorial” que presupongo y, desde el cual, interpreto la realidad. La realidad se me aparece *con sentido* desde cierta perspectiva; *veo sólo lo que tiene sentido* y guarda correspondencia con esa perspectiva, por eso me permite inteligir y pensar *sólo aquello que destaca esa perspectiva*.

La falta de reflexividad en los “marcos categoriales”, por parte del marxismo, denota la ausencia de reflexión dialéctica a la hora de emprender el camino de la ciencia. Marx mismo subtitula a *El Capital*: “crítica al sistema de categorías de la ciencia económica burguesa”. Con ello está ya indicando un punto de partida: el concepto de ciencia que reivindica es crítico, o sea, *no es descriptivo*. Por eso sostiene en la famosa tesis 11 sobre Feuerbach que, hasta ahora, sólo se ha interpretado la realidad, cuando “de lo que se trata es de transformarla”, o sea, de originar una *nueva apertura de posibilidad* con la realidad, o sea, un nuevo concepto de praxis.

4 A diferencia de los “marcos teóricos”, que delimitan recortes cognitivos de la realidad, los “marcos categoriales” configuran *relaciones de sentido* con la realidad; de modo que fundan el *sentido* de la praxis (o el tipo de intervención en la realidad) que impulso. El *sentido* es lo que establece las condiciones de posibilidad de la praxis, o sea, la factibilidad de un proyecto no es algo privativo o el apriori que impone *lo dado* (de los “realistas”) sino que, también se enmarca en la *apertura de objetividad* de la perspectiva asumida. Cfr. Hinkelammert, Franz: *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, Costa Rica, 1977; también: Zemelman, Hugo: op. cit.

Marx es consciente de la reflexión categorial porque la lógica dialéctica que despliega su *crítica* le conduce a desmontar el carácter fetichista, ya no sólo de la mercancía, sino del *sistema de categorías* de la ciencia burguesa (expresado en la economía pero extensible a todos los otros ámbitos). Es decir, lo que Marx descubre es que el encubrimiento sistemático de las relaciones de explotación y dominación que produce el capital, se desarrolla en el *sistema de categorías* que fundamenta a la ciencia burguesa.

Ahora bien, ese *sistema de categorías*, como decíamos, constituye una perspectiva, una visión de mundo, que enmarca hasta nuestras expectativas y que, por eso mismo, presupone un determinado “modelo ideal”⁵ que sostiene y legitima al horizonte que *abre* aquella perspectiva. Entonces, lo que, metodológicamente, la dialéctica le permite a Marx, es remontarse lógicamente al “modelo ideal” que presupone el capitalismo.

Pero esto sólo es posible si parte *desde otro* “modelo ideal”, porque en el anterior se funda el sistema de categorías que está sometiendo a *crítica*; por eso dice: “*imaginemos una comunidad de hombres libres*”⁶, o sea, *propongámonos otro mundo*, ya no éste sino definitivamente *otro*. O sea, lo que está diciendo es que *transitemos existencialmente* hacia otro “modelo ideal”. Cuando hace esto es que se le aparece el capitalismo y el mundo

5 Ver nota 103.

6 Cita proveniente del capítulo I de *El Capital: El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*. Amplifiquemos la cita, dice: “como la economía política es *afecta a las robinsonadas*, hagamos primeramente que *Robinson comparezca en su isla*”; o sea, Marx dice que la economía burguesa es *afecta a las “robinsonadas”* y no es consciente de ello, es decir, parte de una *situación hipotética inventada* y pretende, mediante aquello, explicar la realidad, pero si *Robinson comparece en su isla*, resulta que la situación de la cual parte la economía burguesa, el capitalismo, *nunca existió* y, por lo tanto, *no puede ser punto de partida*; por eso dice después: “*trasladémonos ahora de la radiante insula de Robinson a la tenebrosa Edad Media europea*”, o sea, realicemos un *tránsito, trascendamos* el “modelo ideal” que presupone el capitalismo y lo que encontramos, ya no es la “tenebrosa edad media”, porque *desde* el capitalismo y el mundo moderno, todo lo anterior aparece como “inferior”, “salvaje”, devaluado, pero, si ya no vemos con los ojos del capitalismo, lo que encontramos es que, “en lugar del *hombre independiente* nos encontramos con que aquí *todos están ligados por lazos de dependencia*”, es decir, la libertad liberal, lo que hace, es romper con los lazos de solidaridad que poseían los mundos anteriores, que no eran tan malos como dice la modernidad; por eso remata con la necesidad de partir, de modo consciente, de otro “modelo ideal”, porque la praxis humana se impulsa desde un horizonte de creencias que no se funda en la razón, por eso dice: “*imaginémoslos finalmente, para variar, una comunidad de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo común*”. *Cursivas nuestras*.

que ha constituido en todas sus miserias y contradicciones; por eso, al final de su vida, no deja de expresar “su odio y desprecio cada vez mayores hacia la sociedad capitalista [Marx] quien antes había dado la bienvenida al impacto del capitalismo occidental sobre las estancadas economías precapitalistas como una fuerza inhumana pero históricamente progresista [se muestra] cada vez más horrorizado por esta inhumanidad”⁷.

Esa inhumanidad es *producida* y la *produce* la producción capitalista, es decir, *produce* una humanidad deshumanizada, ¿cómo produce eso?, por medio del consumo. Porque nunca consumo sólo mercancías sino lo que contienen y expresan; en definitiva, *una forma de vida*. Esa forma de vida, mediante el consumo, llega a formar parte de mí, o sea, *constituye mi subjetividad*. Y la constituye de acuerdo al “modelo ideal” que presupone. Por eso Marx, para exponer la lógica suicida del capital, expone su “modelo ideal” y en éste aparecen sus mitos (a los que Marx llama “robinsonadas”). Entonces, lo que consumo *son sus mitos*; por eso dice que la mercancía capitalista se halla envuelta en el “misticismo del mundo de las mercancías, en la *magia* y la *fantasmagoría* que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías”⁸.

Ese *misticismo, magia y fantasmagoría* denota una cobertura mítica que le otorga, a la mercancía, un aura hasta religiosa; por eso su carácter fetichista consiste, entre otras cosas, en su consagración en cuanto objeto de culto. Pero la mercancía no adquiere semejante carácter por sí sola, esto es sólo posible si el portador de aquélla se vacía de vida para, por una cesión de voluntad, transfiere valor a la cosa, de modo que la cosa aparece como persona y la persona como cosa.

Esto sucede con el desarrollo. El *carácter fetichista* de la mercancía no aparece con la mercancía sino que ella sintetiza este carácter porque el *fetichismo* forma parte constitutiva del “modelo ideal” que presupone el capitalismo: la modernidad. Por eso el capitalismo produce, mediante el consumo, el tipo de humanidad que la hace posible: la sociedad moderna

7 Prólogo de Eric Hobsbawm, en: Marx, Karl y Hobsbawm, Eric: *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Siglo XXI, 1978, p. 36.

8 Capítulo I de *El Capital: El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*.

(sólo “modernizándose” es que el capitalismo tiene sentido). Mediante el consumo es que me constituyo en subjetividad moderna porque, si lo que consumo, es el “modelo ideal” contenido, lo consumo en la forma de mitos; los mitos son el aura mágica que alimenta mis sueños y expectativas. Uno de esos mitos es el desarrollo. Mi consumo entonces ya no está determinado por mis necesidades sino por el mito; el mito es como un velo que no me permite ver lo que ese tipo de consumo produce en mí.

El desarrollo es imposible sin otro mito: el “progreso infinito”. Una sociedad funcionalizada en torno al “progreso infinito”, *vive para* el “progreso”. El “progreso” se vuelve un fetiche que promete todo, a condición de que, también, se comprometa todo. En ese comprometerlo todo es que descubre su carácter fetichista, pues eso tiene un límite, pero el “progreso” *no* vislumbra límites. El bienestar y la opulencia que produce, produce también derroche, lo que caracteriza a la sociedad moderna, diseñada en torno al aprovechamiento *ilimitado* de los recursos.

El desarrollo nace de ese diseño. Pero los recursos no son infinitos y, en consecuencia, el derroche tiene un límite. Pero la lógica del desarrollo requiere un crecimiento económico siempre exponencial. Esta contradicción es lo que destaca la crisis climática producida por la civilización petrolera, sostenida por el mito del desarrollo y el progreso. El prometerlo todo hace que lo arriesgue todo, como el iluso: *cree* que nunca ha de perder nada. Así actúa la sociedad moderna, basa su forma de vida en una ilusión: los recursos son infinitos, por eso derrocha todo. Por tenerlo todo, inevitablemente, destruye también todo. Es la constancia del capitalismo: produce destruyendo. Destruye la fuente de donde procede todo lo que hace posible nuestra vida. Pero ya no vemos aquello, porque lo que vemos es lo que el mito quiere que veamos.

Vemos “desarrollo”, pero ya no vemos la destrucción que se produce. Vemos “progreso”, pero ya no vemos las ruinas que deja a su paso. Vemos “modernización”, pero ya no vemos el costo humano y natural que representa aquello; las mercancías se abaratan, porque el precio real lo pagan otros, con sus vidas. Pero nada de eso vemos, porque el mito encubre nuestra visión. Vemos sólo lo que el mito quiere que veamos. Eso se llama fetichismo.

El marxismo ortodoxo parte, muy a su pesar, de una metafísica de la historia. Ve al capitalismo como la *etapa desarrollista* que presupone el socialismo, en una secuencia fatídica de las supuestas “leyes de la historia”. Esta metafísica, culminada en la “filosofía de la historia” de Hegel, atraviesa al socialismo. Pese a que las revoluciones socialistas no se dan, precisamente, en los países capitalistas más avanzados (para desmentir aquella metafísica), lo que hace el socialismo es *desarrollar* a sus países *en los términos desarrollistas que propagandizan los países ricos*. Pero con esto *no* se genera las condiciones para *socializar* la economía sino todo lo contrario, siembra el contexto para la contra-revolución.

La visión desarrollista, *naturalizada* en la propia izquierda, le hace perder de vista que el capitalismo, para imponerse, necesita destruir toda otra forma de producción y, con ello, toda otra forma de vida, para imponerse e imponer su propia forma de vida: la sociedad moderna (sólo de ese modo aparece como lo único posible). Para ello genera una nueva visión de la historia, donde todo lo previo se *inferioriza*, es decir, se cancela toda posibilidad histórica de restauración y, de ese modo, toda apuesta sólo puede enmarcarse dentro del discurso auto-justificativo de la modernidad; y de esto se da cuenta hasta el propio Marx, gracias al diálogo que entabla con los populistas rusos: “... subrayó [Marx] *en forma creciente la viabilidad de la comuna primitiva*, sus poderes de resistencia a la desintegración histórica e incluso su *capacidad de transformarse en una forma superior de economía sin destrucción previa*”⁹. El propio socialismo, en lo sucesivo, se encargará de anular toda esta *capacidad de transformación* de lo más genuino de nuestros pueblos, para constituirse en el generador de la reposición conservadora y la consecuente adopción del capitalismo más acabado –por no decir salvaje– en nuestros países.

Ingenuamente se cree que el desarrollo es independiente del proyecto político que se asuma, pero el desarrollo propaga y sostiene toda una ideología prescriptiva que modela y enmarca una visión de mundo pertinente exclusivamente para el capitalismo. Atrapados en el “modelo ideal” que presupone el capitalismo, es decir, la modernidad, los socialistas

9 Prólogo de Eric Hobsbawn: op. cit., p. 36. Cursivas nuestras.

piensan que oponerse al desarrollo es volver a la prehistoria, haciendo gala de un eurocentrismo que afirmar su colonización mental; creyendo, como dogma de fe, en la descualificación que produce la modernidad de todo lo que no es ella, para aparecer siempre, la modernidad, como lo único posible y deseable.

Lo que ponemos a consideración crítica, en este texto, es que es imposible superar el capitalismo si no se desnuda y desmonta el “modelo ideal” que lo hace posible y que se encuentran expresados en los mitos que le legitiman. El fracaso del “socialismo del siglo XX” es producto de una falta de *reflexividad crítica* que, entre otras cosas, sucede por una recepción a-crítica de la obra de Marx. Una recepción crítica debiera de haber producido el paso metodológico de la teoría del fetichismo a una teoría de la descolonización. Sólo de ese modo podría haberse emprendido una *crítica al mito* del progreso y el desarrollo. Cuando Marx habla de “otras formas de producción”, se está refiriendo a “*otros modelos ideales*”. El marxismo interpretó aquello con pasar la producción, en el mejor de los casos, a manos obreras, o a la dirección estatal; pero nunca se propuso lo que se colige de “*otra forma de producción*”, esto es, la *producción de una nueva subjetividad*. Si la subjetividad sigue siendo moderno-capitalista, es imposible esa *otra forma*, porque la producción produce, siempre y en primer lugar, sujetos: qué tipo de sujetos vamos a producir depende de qué tipo de producción vamos a impulsar.

La tematización del desarrollo, en cuanto *mito*, nos descubrió una constante que se advierte en casi todos los teóricos del socialismo: nadie pone en duda el horizonte de expectativas que promueve el propio capitalismo y que podría sintetizarse en: la “modernización radical” (“desarrollo” y “progreso”) como programa de vida. El posmodernismo nunca atinó a considerar que la verdadera “gran narrativa” había relativizado todo, incluso la vida, para ser el sacrificio perfecto en el altar del desarrollo. La “condición posmoderna” no era *post* sino la modernidad acabada; como también el socialismo no fue sino, en palabras de Franz Hinkelammert, “modernidad *in extremis*”.

Así como la situación “poscolonial” no significa la superación de la colonialidad, así también, podemos decir, que el socialismo de los

gobiernos “progresistas”, aun cuando se planteen un post-neoliberalismo, nunca se proponen un post-capitalismo. No saben cómo salir de ese entuerto, porque no basta con criticar (porque no todo el que critica *es crítico*) sino de haber podido trascender existencialmente el paradigma de vida que presupone el capitalismo.

Entonces, este texto quisiera, a diferencia de otros tantos que critican al desarrollo, mostrar metodológicamente el cómo es posible transitar hacia un *más allá* que el desarrollo para organizar una efectiva transcendencia de los límites hasta cognitivos que nos ha impuesto el mundo moderno del desarrollo. Una crítica al desarrollo no concluye con un *no* al desarrollo sino con delimitar lo que es: el desarrollo *no es un fin en sí mismo*, por lo tanto, no podría ser, ni siquiera, *criterio* económico, menos para una nueva economía (porque lo que interesa, en ésta, son sus finalidades, el *para qué*).

El “socialismo del siglo XXI” debiera ser consciente del eurocentrismo que ha preñado a la tradición marxista y que ha devenido en la *colonialidad subjetivada* de sus protagonistas. El fracaso histórico del socialismo tendría incluso que, poner en la mesa de debate, si el socialismo tiene todavía sentido. Para acabar de desencajar a los ortodoxos: así como Marx terminó dando la razón a los populistas, en contra de los bolcheviques; así también, podemos decir que, Marx, daría la razón, hoy en día, a los “pachamamistas”, en contra de los desarrollistas. Pero ya no se trata de dilucidar qué pensaría sino de actualizar su pensamiento ante los retos actuales. Se trata de pensar con Marx, *más allá de Marx*. Y eso tiene que ver con recuperar y restaurar formas de vida negadas y excluidas, que puedan proporcionarnos nuevas alternativas, ante la orfandad utópica en la que nos ha hundido el mundo moderno.

Por último, debo señalar que estas reflexiones no podrían ser posibles sin una *comunidad de argumentación*; en ese sentido, quisiera manifestar mi agradecimiento a *nuestra comunidad de argumentación* que, como *comunidad de vida*, hace posible que despluguemos estas ideas y las vayamos afinando y puliendo siempre, para su mejor comprensión. Entonces, a los y las integrantes de “el taller de la descolonización”, a la “comunidad del águila y el cóndor”, mi más sincero agradecimiento. Y, con el permiso de nuestras

Huacas, Achachilas, Uywiris, nuestra PachaMama y nuestro AlajPacha, a nuestros abuelos y abuelas, a nuestros ancestros y nuestros muertos, a todos ellos va dedicado este libro.

La Paz, Chuquiapu Marka, 8 de abril de 2017



"Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus.
 Se ve en él un ángel
 al parecer en el momento de alejarse de algo
 sobre lo cual clava la mirada.
 Tiene los ojos descajados,
 la boca abierta y las alas tendidas.
 El ángel de la historia debe de tener ese aspecto.
 Su cara está vuelta hacia el pasado.
 En lo que para nosotros aparece
 como una cadena de acontecimientos,
 él ve una catástrofe única,
 que acumula sin cesar
 ruína sobre ruína
 y se las arroja a sus pies.
 El ángel quisiera detenerse,
 despertar a los muertos
 y recomponer lo despedazado.
 Pero una tormenta desciende
 del paraiso y se arremolina en sus alas
 y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas.
 Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro,
 al cual vuelve las espaldas,
 mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo.
 Tal tempestad es lo que llamamos progreso".

Walter Benjamin



Introducción

El título hace referencia a un *tránsito*. Pero no se trata de un tránsito automático, que pudiera indicar la pura inercia de un movimiento uniforme (que es, precisamente, el sentido presupuesto de lo que queremos someter a crítica). Precisamente, el desarrollo es sólo posible *desde* una concepción lineal y uniforme del tiempo (concepción que inaugura la ciencia¹⁰ moderna y que es pertinente sólo al proyecto de vida que, como contenido, expresa en última instancia); sólo desde este reduccionismo matematizante es posible imaginar y pensar un devenir lineal, acumulativo y creciente al infinito.

Una crítica al desarrollo supone también la crítica a esta concepción unilineal del tiempo¹¹; lo cual supone también situarse en otra perspectiva,

10 Es preciso establecer la distinción entre *ciencia* y ciencia moderna. En términos generales, la ciencia es el proceso de auto-comprensión que, en cuanto experiencia de constitución de una subjetividad, es lo que se despliega como autoconsciencia; este proceso contiene ineludiblemente una consecuencia práctica como la determinación de la autoconsciencia en autodeterminación. En ese sentido, la ciencia no es sólo producción de conocimientos, sino, en última instancia, producción de subjetividad. La ciencia constituye la formalización lógica acabada de una determinada cosmovisión; por eso sus finalidades pasan por la producción del tipo de subjetividad que encarne y, en consecuencia, impulse esa cosmovisión –que retrata una forma de vida– en proyecto de vida. La ciencia moderna, en esos términos, es la formalización lógica de la cosmovisión burguesa y, lo que se plantea, en última instancia, es la producción de la subjetividad pertinente al proyecto civilizatorio que se propone el proyecto de vida moderno-burgués.

11 Esta crítica es todavía una tarea pendiente que la expondremos en otro lugar; pero aquí ya dejamos algunas indicaciones para la consideración de una necesaria transformación del concepto de tiempo, como preludio de un nuevo concepto de historia, necesario para fundamentar una nueva

es decir: el *locus* de la crítica que realizamos presupone *otra experiencia* del tiempo. Hacer explícito esto, es lo que quiere significar el *transitar*¹². Pero, decíamos, no se trata de un tránsito automático, sino de algo más complejo: el título quisiera subrayar el *sentido mismo del transitar*, es decir, tematizar el *transitar* como el *atravesar* mismo. Quisiéramos mostrar, de ese modo, un *tránsito categorial* (algo que sucede no sólo y exclusivamente de modo lógico sino también existencial, es decir, histórico); es decir, no se trata simplemente de cambiar un concepto por otro sino de la transformación misma del concepto¹³.

Lo que el *tránsito categorial*, que es también *existencial*, reclama, es un *otro concepto del concepto*¹⁴. Si en el concepto se comprime la experiencia histórica del sujeto, el *tránsito categorial-existencial* quiere señalar el proceso de transformación que acontece en la subjetividad del sujeto, cuyo testimonio acaba y se expresa en la producción del concepto. El concepto es la formalización de lo que históricamente como contenido contiene el concepto.

filosofía, pensada *desde* nuestra cosmovisión. En ese sentido, habrá que señalar que sólo de modo consciente, *parece*, que el tiempo va del pasado al futuro. Eso es lo que empiezan a señalar las investigaciones últimas en neurobiología. La propia física cuántica, sobre todo con el “experimento de la doble ranura”, demuestra, con la presencia del observador, que en el mundo subatómico *no* funciona la concepción del tiempo lineal.

12 No se puede exponer conceptualmente algo *que no se ha vivido*, es decir, la razón sólo puede formalizar lógicamente lo que *le ha acontecido en cuanto experiencia*; por eso el *tránsito* del que hablamos involucra un *tránsito* que produce y se produce en la existencia misma; en ese sentido, el *camino* de la ciencia se comprende como el proceso de constitución misma de la subjetividad, que comprime, en el concepto, el testimonio de la transformación que ha operado –la subjetividad– en sí misma. Por eso los conceptos son, siempre y en primera instancia, formas de vida que, en ese proceso de formalización lógica, expresan, en definitiva, la auto-comprensión que la razón ha hecho de la forma de vida que le presupone.

13 “Ese es el camino de la ciencia: el concepto es el *testimonio* de la transformación del sujeto; en el concepto aparece comprimido el conocimiento que ha adquirido el sujeto en su propia transformación. Por eso hace ciencia no por puro afán especulativo. Hace ciencia para producir autoconsciencia de lo que está siendo. Después de ese *atravesar* ya no es el mismo. Más aun cuando se trata de ir de una forma de vida a otra. La autoconsciencia de ese *atravesar* es la reconstitución de su propia subjetividad. El hombre nuevo nace de ese modo”. Bautista S., Rafael: *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. Volumen II. La reposición del Estado señorial*, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2012, p. 218.

14 Si el concepto es el contenido que, como conocimiento, tengo de algo, el concepto del concepto sería el *conocimiento del conocimiento*. Todo nuevo conocimiento implica una nueva manera de conocer. Esta nueva manera es lo que reclama un *nuevo concepto del concepto*.

Este *tránsito* quiere destacar aquel movimiento dialéctico, por el cual, es posible remontar las contradicciones a su fundamento para, de ese modo, situar el ámbito en el cual podríamos advertir de qué tipo de contradicciones se trata, para, en un nuevo movimiento, trascender el fundamento mismo desde un horizonte mayor, que es, el que en última instancia, nos interesa.

Ese horizonte mayor es el *locus exterior* al fundamento. Un fundamento origina y da sentido al despliegue de sus determinaciones, como el desarrollo, pero éste no da razón de sí mismo sino a partir del fundamento del cual parte; situarse más allá de éste consiste en haberlo desfundado e historizado, de modo que, ya no se nos aparece *naturalizado* sino como algo también fundado en el horizonte de la temporalidad histórica. Por eso, toda crítica hecha al desarrollo, que *presuponga inconscientemente el fundamento del cual parte* (y que no ha sido capaz de trascender categorialmente sus contenidos), acaba afirmándolo como algo, aunque no deseable, sí inevitable. En eso consiste la trampa ontológica en el que se hallan envueltas las ciencias sociales.

El desarrollo es posible por un fundamento que le da, no sólo sentido, sino sostén pleno. Las contradicciones que aparecen a nivel empírico (como la crisis energética, por ejemplo), no bastan para señalar su carácter mítico. Se hace necesario situarse más allá de su propio fundamento para que se nos aparezcan todas sus contradicciones y, en última instancia, su imposibilidad fáctica *in the long run*. Situar en un nuevo horizonte quiere decir *atravesar* su fundamento. Por eso la referencia al *tránsito*. Se trata de salir de algo, de modo consciente, hacia un *novum*, en cuyo desafío se juega el destino mismo del sujeto.

Cuestionar al desarrollo no tendría sentido por un mero prurito teórico. Lo que está en juego, hoy en día, es la propia vida. El cuestionamiento entonces no es ligero, pues la multiplicación de las crisis manifiesta una *rebelión de los límites* de la vida misma. El horizonte del desarrollo no concibe límites, pero la vida sí. Pensar esta *rebelión de los límites*¹⁵ sólo

15 Concepto que propone Franz Hinkelammert para destacar la verdadera naturaleza de la crisis climática. Hay todavía una arraigada creencia, incluso en círculos académicos, de que la economía puede seguir creciendo indefinidamente. Incluso cuando ya es incontestable la condición finita de la biosfera, las

es posible desde un nuevo horizonte que trascienda el fundamento del cual parte el desarrollo. Situar-se existencialmente en ese horizonte es lo que hace posible descubrir la falacia de lo que pretende el desarrollo; la nueva perspectiva que adoptamos hace posible la anticipación crítica de las consecuencias que produce *el desarrollo del desarrollo*: a propósito del epígrafe de Walter Benjamin que ponemos como inicio a esta obra –que no es sino una larga y detenida reflexión al respecto–, podemos decir que la aceleración continua del progreso moderno sólo deja ruina tras ruina en su *implacable desarrollo*.

Por procedimiento dialéctico, remontar el aparecer de algo para situarse en el fundamento que lo hace posible, es lo que todo examen *crítico* se propone; pues el aparecer de algo sólo tiene sentido a partir del fundamento que presupone ese algo, por eso se dice que el aparecer es sólo posible desde el *horizonte del ser*, es decir, lo fundado tiene *sentido* a partir de su fundamento; entonces, conviene aclarar ese fundamento, y ver cuál es el *sentido* que *da sentido* a ese algo.

En nuestro caso, el *sentido* mismo del desarrollo es lo que estamos poniendo en cuestión, pero, lo ponemos en cuestión, porque lo que estamos poniendo en cuestión es el fundamento que *da sentido* al desarrollo; porque si quedamos atrapados en éste, sólo nos quedaría celebrar su insistencia fatídica, aunque toda la vida se acabe. Ahora bien, poner en cuestión al fundamento es situarse ya fuera de éste. Por eso hacemos referencia al *tránsito*, porque ya no nos situamos en el horizonte que le sostiene, sino en *otro* horizonte trascendente a éste; por eso hablamos de *tránsito*, para indicar un movimiento dialéctico hacia un *nuevo horizonte de sentido*, que exponga y denuncie, de modo crítico, al fundamento que *da sentido* al

apuestas económicas, sobre todo del primer mundo, insisten en un crecimiento *exponencial* al infinito. Los límites de la biosfera son los extremos que establece el propio planeta para su supervivencia; como el cuerpo humano, la naturaleza es *constitutivamente finita*. En ese sentido, proponerse un crecimiento *exponencial* al infinito tiene que necesariamente obviar (y sobrepasar) los límites y, en consecuencia, poner en riesgo la propia sobrevivencia del planeta. Un crecimiento exponencial ilimitado, en un sistema finito y cerrado, como es nuestro planeta, es un total despropósito. Tal vez por eso Albert Einstein ya alertaba que “el mayor problema de la humanidad es que no entiende la función exponencial”. A propósito de esto, Kenneth Boulding, prominente economista ecológico, señalaba acertadamente que “cualquiera que crea que el crecimiento material infinito es posible en un planeta físicamente limitado, o es un loco, o es un economista”. Del mismo modo, Nicholas Georgescu-Roegen, argumenta que “es imposible un crecimiento exponencial indefinido en un medio ambiente que es finito”.

desarrollo. El movimiento que proponemos tiene, entonces, un eminente sentido epistemológico, porque se refiere al desmontaje sistemático del contenido de las categorías que sostienen aquello que se critica.

Este *nuevo horizonte de sentido* quiere indicar un *horizonte trascendental* que subsume al horizonte anterior, no sólo por ser lo excluido y negado sino por situarse en un *antes* y un *después* del fundamento que se quiere cuestionar; un *antes* y un *después* como un *más allá* de éste, como aquello que *no* presupone al *horizonte del ser, de lo que es, de lo dado* (como fundamento del sentido que contiene el desarrollo mismo). Entonces, *atravesar el horizonte del ser* es sólo posible por un situarse ya fuera de éste, es decir, se trata de un movimiento cuyo sentido *ya no lo determina el ser*.

Por eso se trata de un movimiento trascendental, porque no está determinado por *lo que es* sino por *lo que no es*. *Lo que no es*, es lo *inaudito* para el *horizonte del ser*, lo que no tiene sentido y, en consecuencia, lo que *no es posible*. Desde el *horizonte del ser*, lo único posible es el *desarrollo del ser*. *Lo que es funda lo que se debe hacer*; establece y predetermina las propias metas que la economía y la política se proponen.

Por eso la crítica no puede reducirse al orden del aparecer o lo que *es*, sino debe dirigirse al fundamento o el *horizonte del ser mismo*. Porque desde el fundamento mismo se establece lo que es posible y lo que no; lo que es concebido como posible determina la praxis correspondiente, de modo que las ciencias empíricas –al no tematizar el ámbito fundamental– gestionan lo ya prescrito y otorgan cientificidad y racionalidad a la administración estatal, que se encarga de efectivizar lo que ya se halla resuelto en el ámbito epistemológico.

Es decir, la ciencia misma se halla atrapada porque, partiendo del *ser*, termina afirmando al desarrollo como lo único posible y hasta deseable, pero queda ciega ante los costos reales de esa posibilidad; para adelantarnos, *parte del ser pero ya no parte de la vida* y, al afirmar exclusivamente al *ser*, termina por negar la vida. Porque *el ser, lo que es*, es el proyecto imperante, hegemónico, que se hace sistema de vida de unos cuantos a costa de la vida toda. Pero la vida es lo único que hace posible todo, incluso, el horizonte mismo del *ser*. *Lo que es* se constituye como única referencia, pero *lo que es* no lo es todo; *lo que no es*, es también posibilidad, pero no para *lo que es*

sino para lo que, precisamente, niega. ¿Qué niega el *horizonte del ser*? La *rebelión de los límites* manifiesta aquello que niega: la vida. Si el desarrollo es posible, es sólo a costa de la vida de la humanidad y de la naturaleza.

Lo que aparece expresa al fundamento; en nuestro caso, el desarrollo expresa al *ser*, por eso el desarrollo es *desarrollo del ser*. Si el *ser* es el proyecto que da sentido al horizonte del mundo en cuanto totalidad, entonces el desarrollo es lo *determinado* en cuanto proyecto civilizatorio¹⁶. La modernidad se expresa de ese modo: lo civilizado *es* lo desarrollado, en consecuencia, lo bárbaro o atrasado *es* lo subdesarrollado. El desarrollo entonces es un imperativo de carácter ontológico que presupone una *clasificación antropológica* que establece las fronteras de lo humano. Los considerados “humanos” son los desarrollados y quienes, a su vez, prescriben el destino de los otros que, al ser determinados como subdesarrollados, se encuentran en una posición *inferior* al desarrollo de los primeros. Por eso una crítica al desarrollo se torna imposible desde aquellos, los supuestos “humanos”, que hacen del desarrollo su bandera civilizatoria. Sólo la perspectiva de los excluidos y negados podría darnos luces al respecto, porque ellos manifiestan, en carne propia, *las consecuencias del desarrollo moderno*. Por eso se trata de un situarse *más allá* de la perspectiva hegemónica, *desde el locus de los sacrificados* por el desarrollo.

Entonces se trata de un salir hacia esa otra perspectiva, situarse en ese *nuevo horizonte* que proyectan precisamente *los sacrificados* (ya no meramente subdesarrollados). Por eso se trata de un *tránsito categorial*, porque no es una simple resignificación de los conceptos sino de un desmontaje sistemático de la racionalidad constitutiva del horizonte que se quiere abandonar; como tarea paralela y diacrónica de la reconstitución de ese *nuevo horizonte de sentido* que porta el grito del excluido y negado, del *sacrificado*, del *sujeto*

16 “... si lo político conforma una *totalidad* y el fundamento de la *totalidad* se expresa siempre en términos de *ser*; la *totalidad* del *ser* es auto-referente y todo aquello que no es *referencia al ser*, o se lo niega (se lo destruye) o se subsume como momento o mediación del *desarrollo* del *ser*. La política, en cuanto totalidad, se *funda* en el *ser del fundamento* y justifica el orden que produce el *ser*. Por eso, pensar *otra* política no es posible si no se parte de *lo más allá que el ser* (en este caso, del sistema político vigente en cuanto totalidad); de aquel ámbito de *exterioridad* que trasciende, en este caso, sistémica e históricamente, a la totalidad moderno-occidental”. Bautista S., Rafael: *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*, Plural editores, La Paz, Bolivia, 2013, pp. 27-28.

concreto. Nuevo horizonte necesario y urgente ante la crisis multiplicada que marca la tónica de este nuevo siglo.

El *nuevo sentido* que se busca formalizar es el *nuevo horizonte tentativo*: el “vivir bien” o “suma qamaña”. En tanto horizonte es proyecto, o sea, es lo que todavía no hay y, en tanto nuevo proyecto de vida, es el contenido del proyecto político de liberación que inauguran, en la alborada del siglo XXI, las naciones y pueblos indígenas de, sobre todo, el Aby Yala. Pero, como ya señalábamos, no se trata de un *tránsito* automático, ni siquiera bajo los términos retóricos oficialistas del “vivir bien” o “buen vivir”¹⁷; pues incluso al amparo de las banderas de ese proyecto alternativo, se continúa reeditando y reponiendo la perspectiva que imponen las ideologías del desarrollo¹⁸.

Esto sucede cuando lo que debiera ser un *nuevo* proyecto es subsumido por la lógica y la perspectiva desarrollista (hegemónica también en la izquierda, sobre todo cuando apuesta a ser gobierno). En ese sentido, la idea del *tránsito* se hace necesaria y pertinente para una tematización

17 La referencia que hacemos, en otros trabajos, al “suma qamaña” sin traducción directa, quiere señalar la todavía ambigüedad de todos los intentos de traducción, sobre todo en ámbitos académicos del norte, que ya se animan, en una suerte de impaciencia (y hay que decirlo, de ausencia de reflexión propia del giro *lingüístico*), de depositar en el “living well” lo que se quiere decir con “suma qamaña”. En el caso actual, que se opta por el uso del “vivir bien”, pese a la ambigüedad que denota el término, no es justificativo para que lo desechemos, puesto que estratégicamente ha logrado captar, no sólo la atención del mundo entero sino hasta de voces críticas en el norte. En nuestro caso, este uso estratégico no niega su necesaria tematización a la hora de exponer sus contenidos más propositivos y universales. El término mismo, “vivir bien”, señala la *pérdida del sentido del vivir* que atraviesa todas las crisis multiplicadas del nuevo siglo. De modo preliminar ya podemos señalar que el término, más allá del romanticismo que le envuelve, destaca una responsabilidad trascendental del sujeto; pues no se trata de una apuesta meramente individual, propia del individuo moderno, que más bien busca el bienestar particular en términos de confort y goce hedonista. No es un vivir al margen sino un *saber con-vivir con el Otro*, o lo que ya señalamos como “un *vivir para la vida*”, es decir, un *hacerse responsable por el todo de la vida*, transformarse en un *criador*. Cfr. Bautista S., Rafael: op. cit.

18 Aquí cabe destacar que no es sólo el capitalismo el que promueve el desarrollo sino también el socialismo. Ambos parten de la concepción moderna que hace de la naturaleza un *objeto a disposición*, una mera mercancía al servicio de la producción. Por eso es que los criterios que definen sus políticas económicas, ya sea en pos del “equilibrio perfecto” o la “planificación perfecta”, chocan inevitablemente con la condición finita de lo que es, en realidad, fuente de donde emana todo lo que nos sirve para la vida. Su aprovechamiento indiscriminado e irracional sólo puede conducir a una producción cuya única garantía es la destrucción de aquello que la hace posible, o sea, la propia naturaleza. Esto es lo que Marx descubre: la *lógica suicida* del capital. Y que el socialismo posterior no sabe tematizar, pues parte de los mismos prejuicios modernos que fundan al capitalismo.

crítica de la perspectiva hasta fatalista (que al no concebir alternativa alguna, repone, por ejemplo, el más crudo extractivismo) que adoptan las apuestas económicas que encaran nuestras elites gobernantes (como la que lidera nuestro “proceso de cambio”).

Una detenida descripción de las políticas adoptadas en materia económica, podría evidenciar que, lo que hace la izquierda, es apenas cumplir obedientemente lo que no puede hacer la derecha; la divergencia consistiría en que la izquierda llega siempre al poder con una legitimidad mayor al que podría lograr la derecha; pero, una vez en el poder, lo que debería consistir en una alternativa se va progresivamente disolviendo en un continuismo con cara social que, además, no tarda en entrar en crisis; porque, a fin de cuentas, la composición orgánica que hace posible el desarrollo, sólo es posible por una continua y sistemática generación de desigualdad estructural; en ese sentido, si la base del crecimiento económico es la estabilidad, se trata siempre de una *estabilidad de los componentes de desigualdad estructural*, necesarios para desarrollar la economía en torno a la acumulación progresiva concéntrica.

De ese modo se evidencia que no hay ningún *tránsito* producido sino una suerte de recaída en algo que, hasta por inercia, repone sus necesidades bajo nuevas banderas (hasta revolucionarias). Por ello conviene aclarar el por qué de la necesidad de *hacer el tránsito*, es decir, el por qué de la necesidad de *producir la autoconsciencia del sentido mismo del atravesar el tránsito*. Por eso no se trata de un pasaje mecánico sino del pasaje que *produce la autoconsciencia en sí misma*, no sólo como afirmación de su propia autodeterminación, sino como la constatación efectiva de un *situarse ya más allá* de lo que se pretende dejar atrás. A esto llamamos *consciencia anticipatoria*.

Porque la auto-comprensión de sí misma que realiza la consciencia en cuanto autoconsciencia es el testimonio más acabado de su propia transformación; el saber de sí destaca no sólo lo potencial que contiene sino lo nuevo que le hace trascenderse a sí misma. Por eso lo epistemológico es lo político de modo anticipado¹⁹; en aquél ya se adoptan las apuestas

19 “Fundamentar un *sistema de la ciencia* que exponga al sujeto que emerge y se propone el ‘vivir bien’ como proyecto de vida, es fundamental para producir una política coherente con ese proyecto;

existenciales que la política manifiesta de modo explícito. Por eso también esta *crítica* es, en primera y última instancia, *crítica política*. Porque no sólo se pone a crítica un horizonte de sentido sino se explicita uno nuevo, desde donde no sólo se constituye potencialidades sino direccionalidad histórica.

Lo político de la crítica consiste en saber situarse en la perspectiva que le permita trascender la simple denuncia en *anticipación proyectiva*; es decir, la *crítica* debe saber también ofrecer los criterios que permitan superar y trascender *lo puesto a crítica*. Todo reformismo no es consciente de ello, por eso la crítica de la cual parte deviene en crítica pertinente al sistema, en esto consiste la crítica meramente óntica. A lo que se apunta entonces es, ya no sólo a una crítica ontológica, sino trans-ontológica, porque no se busca una mejor performatividad de la totalidad sino su total superación.

Una *crítica* como *anticipación proyectiva* es transformadora porque no parte de la totalidad sistémica sino de la exterioridad negada por ésta; no es crítica de fragmentos (por eso tampoco es crítica fragmentaria u óntica) sino de la totalidad en su conjunto, por eso puede ofrecer *horizontes de posibilidad* que otorgan sentido a la praxis correspondiente. Lo nuevo no es algo que adviene sino algo que se lo produce. *Transitar* hacia eso nuevo supone cambiar de sentido, trascender el sentido común imperante y saber enfrentar el desafío de proponerse ser y encarnar un nuevo camino. Por eso la *crítica* verdadera es siempre, en primer lugar, *autocrítica*, porque es el sujeto mismo el realmente involucrado en esa apuesta (porque en ello se juega la vida). Apuesta que es histórica y, en consecuencia, apuesta política.

Entonces, situar el asunto de la *crítica* es situarlo en su complejidad y la multidimensionalidad de su aparecer: el modo histórico de su aparecer es el proceso constitutivo de sus contenidos, los cuales son operantes de la formalización pertinente del desarrollo de estos; esta formalización otorga racionalidad y legitimidad a la consecuente objetivación –hasta

porque los compromisos, antes de ser políticos, son primeramente epistemológicos, y deciden, en consecuencia, la fundamentación misma de la política. El *por qué* y el *cómo* del conocimiento, se traduce en una determinada concepción de la vida y el mundo y, en consecuencia, en un proyecto político. Lo epistemológico es lo político de modo anticipado. Pensar un proyecto no es tasar sus condiciones y sus magnitudes; pensar un proyecto es *producir al sujeto*, exponerlo”. Bautista S., Rafael: *Hacia una Constitución del Sentido Significativo del Vivir Bien*, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2010, p. 18.

institucional– de esos contenidos históricos; en esto consistiría el modo lógico de constitución del aparecer. Abarcar esa complejidad es lo que hace posible remontar el aparecer a sus factores esenciales. Lo que aparece no aparece desde sí, su aparecer manifiesta su inequívoca correspondencia con aquello que le da pleno sentido a ese su aparecer: por eso cuando nos referimos al horizonte lo hacemos en cuanto *horizonte de sentido*. El aparecer de algo es sólo posible de ser inteligido desde el horizonte que *le da sentido*.

Por ejemplo, la categoría²⁰ de desarrollo *no* aparece “naturalmente” en estadios civilizatorios anteriores al mundo moderno; es decir, y esto es una pertinente aclaración que hay que hacer: no hay una concepción temporal, anterior a la moderna, que ubique el devenir del tiempo en secuencias lineales que, además, establezcan un sentido progresivo con carácter de infinitud hacia aquello que se denomina “futuro”. Es decir, la aparición del desarrollo presupone una concepción lineal del tiempo, siempre de carácter progresivo e infinito. Sólo desde este tipo perspectiva es posible imaginar y concebir algo así como el desarrollo. Esta concepción lineal del tiempo es algo exclusivamente moderno, que puede rastrearse hasta el Renacimiento; cuando la experiencia matematizante de tiempo y espacio originará una nueva cosmovisión, cuya influencia definirá, en lo sucesivo, el futuro de la ciencia moderna.

20 Ya subrayamos que no se trata sólo de un concepto sino de una categoría; pues es como categoría, que se nos presenta como un marco de interpretación, desde el cual valoramos la realidad. En ese sentido, *enmarca* nuestra visión de la realidad y deposita sus contenidos en nuestra percepción, de modo que lo que vemos es lo que el marco de interpretación hace que veamos. Si juzgamos a nuestra realidad como subdesarrollada, es porque la vemos desde la concepción de desarrollo que ya portamos y la no correspondencia la establecemos como definitoria de lo que es nuestra realidad: “... desde el desarrollo, cuando eso se instala en nuestra cabecita, nos permite valorar la realidad de un modo, es decir, enmarca nuestra visión de la realidad, deposita sus contenidos conceptuales en la percepción que tenemos de la realidad. ¿Cuáles son las consecuencias? Cuando juzgamos a nuestra realidad como subdesarrollada, es porque la empezamos a ver desde la concepción del desarrollo. Cuando vamos al campo, o aquí, a Rosaspampa o a la Ex-tranca y vemos pobreza, ya no vemos esa pobreza como producto y consecuencia de la injusticia, sino como *falta de* desarrollo. Ha desaparecido de nosotros completamente que esa pobreza es producto de la injusticia; lo único que vemos ahora es que esa pobreza es *falta de* desarrollo. El desarrollo ha encubierto las causas de esa pobreza, la que ya no aparece como tal sino como atraso, es decir, como una culpa absolutamente nuestra. ¿Se dan cuenta? Nuestra visión se ha ideologizado completamente. Es decir, ya no vemos toda la historia anterior”. Bautista S., Rafael: *Reflexiones des-coloniales*, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2014, p. 110.

Para que ese sentido dé lugar a la idea de desarrollo, la comprensión del tiempo debe secularizarse en los términos de un cálculo de acumulación progresiva, de tal modo que, su vivencia, sea un avanzar paulatino hacia metas definidas, curiosamente, por una acumulación indefinida. Lo que se va acumulando se define por cálculos empíricos; es decir, el tiempo se convierte en algo que se mide. Lo que se puede vivir del tiempo es lo que la medición misma estipula, y lo estipula en términos de acumulación. El tiempo entonces vale y, porque vale, cuesta; no en vano la modernidad nace acuñando este tipo de rúbricas: “el tiempo es oro”.

Esa determinación ya no es cualitativa sino cuantitativa. Lo que mide ahora al tiempo es la acumulación. Esta acumulación progresiva indica ya una oposición entre pasado y futuro; el avance por acumulación prescribe que el tiempo va en línea recta hacia un fin determinado por la acumulación: el futuro tiene sentido exclusivamente por las proyecciones cuantitativas que se logre, y el pasado queda reducido a una pura referencia (además negativa) de los índices positivos que se puedan establecer siempre hacia el futuro. El pasado queda devaluado mientras que el futuro se convierte en la nueva utopía de la ciencia moderna. Si el cielo medieval proponía un más allá de la vida, ahora la ciencia moderna baja ese cielo y establece una nueva religiosidad en términos, ahora, de futuro.

Su carácter religioso estriba en su infinitud, pues aunque ese nuevo cielo no es un más allá de la vida, sí es algo que tampoco se alcanza, pues se trata de un futuro cuya aproximación es siempre postergada hacia el infinito de sus propias proyecciones. Es un futuro que ya no se deduce del presente sino que el presente se mide ahora según las expectativas siempre crecientes de un futuro sin fin. El pasado es pura referencia pasada y el presente la pura infeliz persecución de un futuro que promete todo, pero siempre a futuro. Se trata de una idolatría que sacrifica todo presente en pos de un futuro de apetito indefinido que, por eso mismo, reclama un sacrificio sin fin.

En consecuencia, el tiempo que se vive ya no es un tiempo humano o natural, es un tiempo abstracto, homogeneizado, que mide un proceso de acumulación constante y progresiva. Esta comprensión del tiempo no es posible sin una revolución científica. Lo que inicia un Galileo y culmina un Newton es la matematización de la realidad. Lo cuantificable es la medida

de la realidad y, de ese modo, la realidad, como patrimonio exclusivo de la ciencia, se reduce a su dimensión puramente cuantitativa.

Pero lo cuantificable no es toda la realidad. Cuando la ciencia moderna reduce toda la realidad a su dimensión puramente cuantitativa, funda sobre esta reducción una comprensión de espacio y tiempo, en términos puramente abstractos. La realidad es concebida según categorías espacio-temporales que, según el *more geometrico*, describen algo que posee extensión, estabilidad, duración, peso, dimensión, etc.; determinaciones *indiferentes* que suponen una realidad en términos de objeto, cosa o, lo que diría Descartes, *res extensa*. El tiempo ya no es algo que *se viva* o produzca una experiencia en la subjetividad²¹ sino un algo objetivo (deprivado de subjetividad) que ordena y *se impone* a la propia existencia; el “ya no hay tiempo” es un imperativo que denota una literal *pérdida de(l) tiempo*²². La objetivación del tiempo es una enajenación de la propia temporalidad humana, porque ya no es experiencia de la subjetividad y, en la medida que ya no lo es, deshumaniza al propio ser humano.

Lo cualitativo del tiempo, es decir, su vivencia en cuanto temporalidad humana, es desterrado del campo de la ciencia. La realidad es un espacio y tiempo homogéneos susceptibles de medición, es decir, de cálculo, y esto quiere decir, en última instancia, de dominación²³; o sea, la realidad se

21 Experiencia hoy en día imposible para el individuo moderno, pues su vivencia del tiempo cronológico no es un vivir sino un *padeecer*, por eso puede acumular un sinnúmero de eventos sin que ninguno de ellos puedan convertirse en experiencia. Giorgio Agamben señala lúcidamente cómo esa pérdida de experiencia es una expropiación “implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna”, pues ésta reduce la experiencia a experimento. En la relación sujeto-objeto no habría experiencia propiamente dicha sino sólo experimento; la objetividad científica provoca indiferencia y ésta hace imposible hacer de un acontecimiento experiencia. También llega a indicar que, en esta crisis de la experiencia, “la poesía moderna encuentra su ubicación más apropiada; porque si se considera con atención, la poesía moderna –de Baudelaire en adelante– no se funda en una nueva experiencia sino en una carencia de experiencias sin precedentes”. Cfr. Agamben, Giorgio: *El tiempo que resta*, Trotta, España, 2006.

22 Marcel Proust da testimonio de aquello en el campo de la literatura. En la segunda década del siglo XX, es decir, en los albores mismos del siglo del desarrollo, aparece su magistral obra de siete volúmenes, “*En busca del tiempo perdido*”, como destacando una pérdida que marcará todo el siglo XX.

23 “La civilización técnica es la conquista del espacio. Es un triunfo frecuentemente logrado sacrificando un ingrediente esencial de la existencia, el tiempo. En la civilización técnica, gastamos tiempo para ganar espacio. El poder que conseguimos en el mundo del espacio termina abruptamente en las

pretende dominar a través de la dominación de tiempo y espacio, por eso el cálculo es lo más pertinente a esta pretensión; pero la reducción cuantitativa reduce lo que puede *vivirse* como tiempo humano a una mera administración de su duración, que se supone constante y homogénea. Por eso el tiempo *ya no se lo vive, se lo sufre*.

El tiempo del reloj es un verdugo que administra la inserción diaria en la maquinaria de la acumulación cuantitativa de riqueza. Lo que se mide en el tiempo es ese proceso acumulativo y la ciencia se encarga de racionalizarlo; la ciencia afirma esta reducción que aparece ya en el cálculo de ingresos y egresos que aparece en el capitalismo naciente; por eso los criterios de la propia medición no son susceptibles de tematización científica, pues parte de ello, se funda en ello, como el *factum* de la reflexión científica. La ciencia moderna nace con los prejuicios propios del mundo moderno: la realidad es el espacio de la dominación y en el tiempo se administra lo que es siempre una acumulación constante e infinita de riqueza. La ciencia al servicio del capital.

Los propósitos que la ciencia moderna se plantea (y que se traducen en tecnologías) son las exigencias de un proyecto que delimita el propio accionar de la ciencia. Proyecto que es la explicitación de una concepción de vida que fundamenta lo que es, a su vez, proyecto de vida, es decir, proyecto político²⁴. Por eso la modernidad no constituye sólo una época

fronteras del tiempo. Pero el tiempo es el corazón de la existencia. En el reino del tiempo el propósito no es tener sino ser, no es poseer sino dar, no es controlar sino compartir. La vida va por mal camino cuando el control del espacio, la adquisición de cosas en el espacio, se convierten en nuestra mayor incumbencia (...). Hay mucho interés en la idea de que Dios se encuentra en el universo, pero esa idea equivale a decir que Su presencia está en el espacio y no en el tiempo, en la naturaleza y no en la historia; como si Él fuera una cosa y no un espíritu. Incluso el panteísmo filosófico es una religión del espacio: se cree que el Ser Supremo se encuentra en el espacio infinito. *Deus sive natura* tiene extensión o espacio, al igual que sus atributos, pero no tiempo; el tiempo para Spinoza es apenas un accidente del movimiento. Para las mentes primitivas es bastante difícil concebir una idea sin ayuda de la imaginación, y es en el reino del espacio donde la imaginación funda sus dominios. Los dioses *deben* tener una imagen visible; donde no hay imagen, no hay dios". Heschell, Abraham Joshua: *The Sabbath. Its meaning for modern man*, Farrar, Straus and Giroux, New York, USA, 2005, pp. 3-4. Traducción nuestra. A Heschell se le olvida que la civilización técnica extiende también su conquista al tiempo, pero, como no puede tenerlo como se tiene una cosa, lo que hace es entenderlo en términos espaciales.

24 "... todas las prácticas humanas, por ejemplo, las ciencias, como también las artes, se despliegan en torno a un *proyecto existencial*; este *proyecto* es asunto político (es decir, praxis), de modo que el

o un periodo determinado. Una cabal comprensión de lo que es la modernidad se establece en términos de *proyecto*.

En ese sentido, la concepción actual de desarrollo nace en un contexto preciso del despliegue de un proyecto determinado que, en su globalización, va imponiendo esta concepción como el lugar de emanación de los criterios que empiezan a interpretar dicotómicamente la realidad económica del planeta, integrado ya en cuanto mercado mundial. Esta interpretación dicotómica es ya el despliegue de una concepción que, desde la conquista del Nuevo Mundo, se ha venido haciendo sentido común y que, una vez justificado filosóficamente, será el nuevo marco de interpretación que otorgará legitimidad al proyecto moderno. Entonces, la concepción de desarrollo viene delimitada por este contexto que cambia, de modo dramático, en algo más de dos siglos, la disposición geopolítica del planeta en un *centro único* –que corresponde primeramente a Europa occidental, después Norteamérica– y a todo el planeta restante como *la periferia de ese centro*.

Cuando las nuevas repúblicas latinoamericanas (antes bajo la potestad española) se independizan, el mundo al cual pretenden integrarse, en calidad de independientes, ya se halla constituido en mercado mundial. La expansión marítima del imperio inglés es expansión comercial y estipula ya los modos de inserción. Para ese entonces, la revolución industrial no sólo ha transformado la producción de bienes materiales sino también el transporte; la máquina de vapor desarrolla el transporte y las comunicaciones, las rutas del comercio son las rutas de barcos y ferrocarriles, lo que hace posible rebajar los costos del transporte y, en consecuencia, dinamizar las operaciones de importación y exportación de mercancías. Los requerimientos del mercado se expanden y también las necesidades de la producción de los centros industriales.

Las repúblicas sopesan su independencia de acuerdo a lo que son capaces de ofrecer al mercado mundial. El haber salido triunfantes de una guerra de independencia no les garantiza aquella sino que ahora deben

proyecto es como la arquitectura que organiza todos los demás despliegues posibles de lo humano”.
Bautista S., Rafael: *Hacia una Fundamentación del Pensamiento Crítico*, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2011, p. 24.

contar con recursos para sostener la independencia misma. La urgencia que administra el modo de su inserción es que el mundo avanza en una dirección irrevocable, a un ritmo que no absuelve dilaciones.

Esta situación no favorece una administración más detenida de la independencia lograda sino que coadyuva a una competencia hasta suicida entre las propias nuevas repúblicas. La industrialización del *centro* de la economía determina a las nuevas repúblicas, dentro del mercado mundial, como meros proveedores de materias primas. El grado de su inserción se delimita por los recursos que puedan ofrecer: venden lo que poseen para poder adquirir lo que se produce en el *centro*. Ingresan como consumidores netos y la garantía que presentan para ello, son sus propios recursos naturales, que se vuelven estratégicos, pero no para ellos sino para el *centro*; de esa manera, el modo de su ingreso consiste en hipotecar toda su riqueza.

En esas condiciones, la independencia no les asegura soberanía sino es al revés, su independencia resulta el abandono a su propia suerte. Por eso hay interés del Imperio británico en apoyar la independencia, porque ésta consiste en arrinconar definitivamente a España y constituirnos en *su* mercado, o sea, en consumidores de *su* producción, o sea, en sostén de la expansión de *su* economía porque, además, lo que se compra y lo que se vende, se lo efectiviza en los términos financieros que impone la moneda del Imperio.

La economía moderna ya es explícitamente capitalista y, de su fase dineraria-mercantil, ahora pasa a su fase embrionariamente financiera. Su expansión entonces impone su propio patrón financiero que administra el mercado en la moneda imperante. El dinero ya no se hace sólo capital productivo sino, progresivamente, capital financiero (lo cual ha de desatar una crisis mayúscula que nuestra actualidad habrá de manifestar en toda su envergadura).

Ya desde entonces, la homogeneización de los intercambios comerciales en torno a una unidad monetaria (como era la libra esterlina) constituye la referencia universalmente reconocida para ser admitido en el mercado mundial; en ese sentido, ingresar significa supeditarse a una convención que estipula los derechos mismos de quienes ingresan. Las nuevas repúblicas

buscan desesperadamente dotarse de aquellas unidades monetarias de referencia para ser partícipes plenos, es decir, comprar y vender.

Pero en una situación desigual, cuando lo que se compra es más de lo que se vende (porque, por ejemplo, los precios de las materias primas no son nunca estipulados por los productores), las unidades financieras empiezan a actuar más como las unidades de referencia universal para el pago no sólo de bienes manufacturados sino hasta de deudas. En el mercado también se cotizan créditos y deudas, de modo que, si es más lo que se compra (por las elites coloniales) que lo que se vende, entonces inevitablemente aparece el fenómeno de la deuda convertida en creación de moneda²⁵, de modo que la moneda imperante se valoriza de modo extraordinario; siendo unidad de referencia para el pago de deudas, la generación de deuda se convierte en parte constitutiva de la existencia de esa moneda como unidad de referencia. Surge de ese modo la creación de dinero de la nada (pues la deuda *nace en la periferia* para adquirir lo que *vende el centro en la moneda del centro*).

Esa unidad de referencia es ahora el medio idóneo para valorizar los derechos de propiedad; los cuales son ahora exclusividad de los detentadores de aquella unidad de referencia, porque los propietarios de materias primas dejan de serlo en la medida en que lo que poseen es apenas la hipoteca que garantiza su participación.

Esta constante se halla administrada desde aquella dicotomía (desarrollo-subdesarrollo) que precisa hacerse constante para producir aquello que aparece como doctrina de los centros industriales: el desarrollo. El mundo se encuentra estructurado de ese modo y la doctrina que patrocina (el desarrollo en cuanto ideología) es la explicitación normativa de esa estructura. Pues la doctrina no nace de sí. Lo que es ya doctrina económica es simplemente la consagración de los criterios que organizan una interpretación dicotómica de la realidad.

Cuando aparece el desarrollo aparece también el subdesarrollo, lo que evidencia una situación dicotómica que se corresponde al modo

25 La creación monetaria de la nada está asociada siempre al endeudamiento, esa es una característica que se desarrolla en el capitalismo. Hoy en día los Bancos generan dinero a partir de la otorgación de créditos (que, entre otras cosas, por la desregulación bancaria actual, no presuponen activos reales) que generan deuda, cuya cancelación sí debe expresarse con dinero real.

cómo se comprende, a sí misma y al mundo, la subjetividad moderna. La primera dicotomía no es entonces desarrollo-subdesarrollo sino que, esta dicotomía, es la consecuencia lógica de otro tipo de dicotomías anteriores que fundan, en definitiva, esta última.





1

El mito del desarrollo

Cuando nos referimos al desarrollo en cuanto mito, no nos referimos al hecho de que las pretensiones del propio desarrollo no se cumplan (precisamente el desarrollo tiene sentido en cuanto que, lo que se persigue, en definitiva, no es algo determinado sino *el perseguir mismo*; porque la dinámica misma del desarrollo no permite una situación definitiva y estable que asegurase el haber alcanzado algo determinado), sino a las causas mismas de la imposibilidad, *in the long run*, del cumplimiento universal de sus pretensiones. Es decir, es su misma lógica intrínseca la que describe un círculo vicioso que acaba siendo suicida (lo que se denomina “desarrollismo” es precisamente la intensificación del carácter mítico que contiene su propia lógica). Pero antes de mostrar esa su lógica suicida, debemos hacer una diferenciación.

El mito es *conditio humana*, sin mitos no es posible vivir, pues el vivir implica adjudicarle *un sentido* a la vida; este *sentido* precede al acto intelectual del conocimiento de la realidad, porque antes de conocer mi realidad ya la vivo y la vivo *con sentido*, el *sentido* que ya contengo de modo pre-lógico es lo que me permite advertir un orden en la realidad, por eso la realidad no me es ajena sino que constituye un *mundo de sentido* para mí, por eso me considero perteneciente a esa realidad, o sea, ya no es una realidad a secas sino *mi* mundo.

Pero la diferenciación consiste en advertir, primero, que los mitos, en cuanto narrativas fundacionales de una cultura, no son ajenos a relaciones de poder; por eso puede decirse que hay mitos de dominación, así como hay mitos

de liberación. Los primeros sirven para legitimar un sistema de dominación existente, deshistorizando su aparición, divinizando la legitimidad que funda su perdurabilidad en el tiempo; los segundos aparecen como la narrativa cismática que trastorna la ortodoxia del sistema imperante. En ambos casos se trata de una apelación extrahumana que *confiere sentido* a lo humano y, en consecuencia, se constituyen en fundacionales; porque a partir de ellos es que se constituyen los proyectos de vida, que es la base de toda existencia común. Por eso podemos considerarlos, de modo genérico, como “modelos ideales”²⁶.

Un “modelo ideal” no es objeto de análisis empírico; su exposición es producto de una *reflexión trascendental* que se sitúa en un ámbito trans-ontológico, porque no se trata de algo producido lógicamente sino que es lo que presupone el propio *logos*; es decir, el mito funda al *logos*, a la razón, por eso se puede decir que el fundamento de la razón no es racional. Mostrar el fundamento entonces es sólo posible si nos situamos fuera de éste. Por eso hablábamos de *tránsito*. Una *reflexión trascendental* es sólo posible si puedo *situarme críticamente* ante el mito en cuestión *desde otro* horizonte mítico; el cual se me hace inteligible no desde la totalidad ontológica que funda el mito en cuestión sino *desde fuera* de ésta. Pero éste *situarme fuera* no es una operación teórica sino existencial; lo teórico que resulta es la exposición lógica del tránsito existencial que asumo.

La segunda cuestión que debemos tomar en cuenta es que un horizonte mítico de dominación, como es el caso que expone el mito del desarrollo, deviene en la producción de *ilusiones trascendentales*, cuyo carácter negativo consiste en que se encubre la propia realidad por la ilusión que produce el mito. En este caso, la realidad está hecha a imagen y semejanza del mito, lo que produce una pérdida paulatina y sistemática del sentido de realidad. Es en esta explicitación que abordaremos el carácter mítico del desarrollo.

No es un mito sólo porque nos prometa el cielo en la tierra²⁷ sino que, el modo de su cumplimiento, cree posible lo que es empíricamente imposible

26 No podemos detenernos en la cuestión del “modelo ideal”, pero de modo general se indica, con ello, a todo concepto límite, como es el caso de los mitos o las utopías, es decir, referencias trascendentales que requiere la acción humana para evaluar su proceder.

27 La tentación adámica puede describir aquello en la frase: “seréis como dioses”. La ciencia moderna traduce esta tentación en sus propios términos, pues deposita en el futuro, gracias al desarrollo tecnológico, la realización de todas las utopías humanas. En esto la ciencia es tan mítica como toda religión; la diferencia estriba en que el conocimiento científico cree humanamente posible lo que la religión sólo considera como posibilidad divina.

y, en consecuencia, lo posible que imagina es, en realidad, una imposibilidad absoluta que amenaza toda posibilidad²⁸. Una constante infinita de carácter acumulativo, progresiva e ilimitada es *incompatible* con lo *limitado* y *finito* de todo trabajo humano y todo recurso natural²⁹. El mismo ciclo natural es lento comparado con el ritmo que impone el desarrollo y que atenta a las propias dinámicas naturales, de las cuales depende el equilibrio ecológico; cuando ese ritmo se impone al trabajo, produce no sólo la atonía del ritmo humano (en simbiosis con el natural) sino provoca una deshumanización paulatina que atraviesa todo el conjunto social.

El desarrollo se muestra como un mito negativo³⁰, es decir, como una mera narrativa ideológica (en el sentido de encubridora), porque el funda-

28 “El ‘progreso infinito’ es una *ilusión trascendental* en que cae la ciencia moderna al considerar, a la naturaleza y a la misma realidad, en términos puramente abstractos. Este tipo de progreso es una imposibilidad empírica, y su sola postulación descubre el carácter ilusorio de toda la ciencia moderna: es imposible concebir un progreso semejante sabiendo que los recursos naturales (y el trabajo humano) *no son infinitos*. Semejante postulación concibe como posible la explotación infinita de recursos *limitados*; esto quiere decir: destruir para producir”. Bautista S., Rafael: *Hacia una Constitución del Sentido Significativo del Vivir Bien*, ed. cit., pp. 11-12.

29 La ideología del desarrollismo no coteja esta limitante porque la lógica fragmentaria que asume no le permite percatarse de esta condicionante absoluta. La persecución de las metas del desarrollo se vuelve un dogma que no permite advertir los costos reales que aquellas metas provocan.

30 Como decíamos, los mitos, en un sentido general, constituyen estructuras narrativas de carácter simbólico-racional, que establecen los sentidos últimos y fundacionales de toda cultura. En ese sentido, los mitos son *conditio humana*, pues constituyen sentido y significación pre-lógica de toda acción humana; es decir, más allá de la justificación racional, una acción se basa, en última instancia, en el sistema de creencias que contiene toda racionalidad (todo asunto siempre descansa en lo siguiente: ¿en qué creo en última instancia?). Una de las peculiaridades de la mitología moderna consiste en afirmar que ella *no* es mítica sino la superación racional del mito; con este argumento la modernidad se afirma como lo único racional y devalúa a toda otra posibilidad humana, que no sea la moderna, como *inferior*, es decir, *pre-moderna*, pues lo *pre* no es sólo lo anterior sino, sobre todo, lo *inferior*. En esta operación ha *naturalizado* la dominación que ejerce sobre el resto de la humanidad, pues las diferencias ya no son culturales sino decididamente biológicas. Ahí nace el racismo. Pero eso no es más que un mito. Porque se trata de la afirmación exclusiva de sus mitos (y la consecuente negación de todo otro mito), pero no como mitos, sino como lo único y verdaderamente racional. Pero los mitos modernos, aunque pretendan no serlo, no dejan de ser mitos, por ejemplo, el “equilibrio perfecto” del “mercado perfecto” es un mito, porque fáctica y empíricamente el mercado no tiende al equilibrio, es decir, es una ilusión; pero como aquello se expone en lenguaje científico, entonces parece lógicamente racional. Lo que no es capaz de advertirse es que, lo que es posible lógicamente, no siempre es posible en la realidad. Pero si parto exclusivamente de un modelo teórico (lógicamente implacable) y prescindo de los factores reales, entonces caigo en una contradicción con la propia realidad. Esto es lo que deseamos subrayar como narrativa mítica o *ilusión trascendental*. En ese sentido es que llamamos al desarrollo un mito negativo.

mento del cual parte es el resultado de la *idealización* de los factores mismos de la producción. El desarrollo prescribe metas progresivas de carácter ilimitado porque la concepción *idealizada* que presupone del proceso de producción hace descansar su proyección ilimitada en recursos –que cree– también ilimitados. Si estos señalasen escenarios negativos, como sucede ya en la actualidad, lo ilimitado entonces se pretende sostener por la tecnología, que provoca otra suerte de espejismo: los índices de producción aumentan, pero las consecuencias destructoras también se aceleran.

La tecnología no puede suplir todo el trabajo, menos la naturaleza³¹; pero ante tal evidencia, la *idealización ilimitada del desarrollo* no abdica, pues el ideal moderno de progreso, que postula la ciencia, señala siempre: ahora no es posible, pero mañana sí. En este sí, se manifiesta el mito que alimenta las pretensiones del desarrollo y muestra lo ilusorio de sus contenidos, pues si lo imposible hoy es posible mañana, entonces no hay nada imposible, y la apuesta a ello subvierte el propio carácter contingente de lo real.

Entonces resulta que el desarrollo se hace posible por la correspondencia entre la *idealización de un modelo sin contingencias* y las políticas que se adoptan para imponernos su realización. Esta correspondencia presupone una racionalidad que ya no parte de la relación simbiótica entre ser humano y naturaleza, en consecuencia, ya no tiene nada que ver con la contingencia de la vida misma; pues si de lo que se trata es de llevar a su realización esta *idealización de un modelo sin contingencias* (ilimitado, infinito y, en última instancia, perfecto), la realidad es interpretada según las prerrogativas del modelo y, en consecuencia, *forzada* a comportarse según lo que el modelo prescribe. Lo cual deriva en una producción que, irremediablemente, destruye la fuente de donde procede todo lo que necesitamos

31 El discurso agroindustrial tiende a privilegiar el uso intensivo de tecnología para el incremento de la producción, pero ello deriva, casi siempre, en el deterioro de la salud de los ecosistemas; la tecnología no remedia la destrucción ocasionada en la capacidad reproductiva de la naturaleza. Hay ya bastantes experiencias (patrocinada por la “vía campesina” y otras instancias) que demuestran que la recuperación del funcionamiento de la propia dinámica natural es lo que hace posible la regeneración de la vida de los alimentos. La regeneración de nutrientes a través de energía solar, cuya eficiencia está lejos de ser alcanzada por cualquier tecnología, da cuenta de una inteligencia que, además de brindarse gratuitamente, muestra la prodigalidad de una naturaleza que produce lo necesario para que todo el entorno natural viva. Las tecnologías artificiales no pueden entrar en contradicción con esta tecnología natural, pues de lo contrario, lo único que se logra, es la destrucción del hábitat que hace posible la vida misma.

para vivir. Si las metas son infinitas, entonces lo finito de la realidad se encuentra en amenaza constante.

Cuando las metas se abstraen de la contingencia propia de lo real, entonces empezamos a experimentar los desequilibrios, que amenazan a las metas mismas; pero ante los cuales no se suspenden las metas sino se las reafirma más categóricamente. El carácter progresivo de las proyecciones desarrollistas presenta un carácter ideológico que no está dispuesto a renunciar a lo ilimitado de tales aspiraciones; si los recursos son limitados con respecto a lo ilimitado de aquellas, el monopolio de la riqueza (como un literal despojo de vida de la humanidad y de la naturaleza) es el criterio que administra el sostenimiento de lo irrenunciable de un despojo inaudito.

Otra vez, aunque empíricamente se evidencia la imposibilidad *in the long run* de metas infinitas, las metas siguen siendo celebradas y, cada paso que se da en el sentido de éstas, es lo que se festeja como “racional” y promovido como “éxito económico”. Entonces, el carácter mítico que impregna toda esta racionalidad, tiene que ver con los mitos mismos que alimentan el “modelo ideal” que presupone. Modelo que encarna los prejuicios que aquellos mitos contienen. Porque el carácter mítico al cual nos referimos tiene que ver con las narrativas fundantes que contiene el mundo moderno³².

La consideración abstracta de la naturaleza, que es abstracción de su contingencia real –producto de la matematización que produce la ciencia moderna–, lleva a concebir este espacio plano y homogéneo en los términos puros de un *objeto*. Esta reducción de la naturaleza a *objeto* es la reducción de la realidad a mera empiria, es decir, a campo experimental de hipótesis teóricas, en última instancia, de control y dominio. La consideración plana y homogénea lleva a constituir empíricamente al *objeto* en cuestión como *objeto a disposición*; el cual, susceptible de estabilidad, es constituido como *objeto predecible*. Si alguna contingencia pueda todavía mostrar, esto no altera su predecibilidad, pues determinada como accidental no involucra su esencialidad ya convenida. Esta reducción es esencial para la ciencia

32 Que iremos desarrollando más adelante.

moderna, pues, a partir de ella, puede fundar la empiria que precisa para operar sobre un mundo hecho *objeto de conocimiento*, o sea, susceptible de medición. Desde entonces, la medición se constituye en uno de los criterios que demarcan las fronteras del ámbito científico.

Pero la empiria no funda la ciencia moderna. Para hacer empiria precisa de “modelos ideales”³³. Por eso, a nivel de los principios, axiomas y postulados, lo que trabaja la ciencia no son contenidos empíricos: por ejemplo, la ley de la conservación de la energía se deriva analíticamente de la imposibilidad del *perpetuum mobile*, y éste no es producto de empiria alguna sino un “modelo ideal”. Un “modelo ideal” es también un mito, porque se trata de un postulado contra-fáctico. Cuando la ciencia moderna reduce la realidad a lo cuantitativo, su mirada no deje de ser cualitativa (por eso es ideológica, pues hasta la propia demarcación científica que produce, entre lo que es ciencia y lo que no, es profundamente valorativa –en términos weberianos– y lo valorativo no deja de ser cualitativo). Por eso sus postulados son imposibilidades, como el “progreso infinito”. El “realismo” de la ciencia esconde este idealismo.

Concebir a la realidad de modos ideales significa, paradójicamente, reducirla a pura empiria, por eso lo empírico es la reducción de la realidad a mero ámbito de comprobación *de* lo teórico (la preeminencia está en lo teórico, no en la realidad); comprobación que deriva en la adecuación de la realidad a los marcos teóricos que, cuanto más se idealizan, más idealizada aparece la realidad.

De allí deriva la postulación del “progreso infinito”, porque el “progreso infinito” no deja de ser una meta cualitativa, pero ante la cual se propone un acercamiento de carácter cuantitativo; esto se denomina una *aproximación asintótica*. Por eso decimos que se trata de un mito, porque una aproximación finita a una meta infinita es imposible de realización. Pero esta ilusión no es inocente, pues si los pasos asumidos en tal aproximación se creen realistas, entonces el abismo al cual se tiende resulta en un literal suicidio. Semejante empresa parte de la abstracción del carácter

33 “La empiria misma sería una producción ideal, pues la ciencia física, por ejemplo, no se enfrenta sino a un espacio plano, homogéneo e infinito, como idealización (en este caso reducción) cuantitativa de la realidad”. Bautista S., Rafael: *Hacia una Fundamentación del Pensamiento Crítico*, ed. cit., p. 62. Cfr. Hinkelammert, Franz: *Crítica de la Razón Utópica*, desclée, Bilbao, España, 2002.

contingente de la vida (tiempo y espacio aparecen como abstracciones empíricas de lo real), sólo de ese modo tienen sentido las metas ilimitadas que se proponen el progreso y el desarrollo.

El “progreso infinito” es el postulado que sacraliza las pretensiones de la ciencia moderna. Es una aporía, pero no por ello deja de ser postulado, porque lógicamente funciona, como funciona el *perpetuum mobile* (en primera instancia –y ésta es la pertinencia de imaginar modelos ideales–, lo que es imposible hace concebir lo que es posible; pero lo posible lógicamente no siempre es posible fácticamente). La imposibilidad fáctica de lo ilimitado e infinito del progreso y desarrollo modernos es lo que socava todo (incluidos progreso y desarrollo), porque para realizarse debe forzar a la naturaleza a comportarse de modos ideales, abstrayendo su carácter contingente y obligarla a supeditarse a criterios que no guardan correspondencia ni con su ritmo, ni con su dinámica, ni con su equilibrio; condiciones que, al ser alteradas, destruyen su capacidad de reproducción.

De ese modo, las metas que se propone el desarrollo, y el modo cómo concibe implementarlas, socavan al desarrollo mismo, por eso produce situaciones regresivas que dan cuenta de lo insostenible de sus propósitos; pero lo más grave: atenta a la propia supervivencia del conjunto; esto quiere decir que, para sostener índices positivos de desarrollo, debe destruir sistemáticamente lo que hace posible aquello. Marx es quien se da cuenta de esta aporía y ve en ello el carácter suicida de la economía capitalista: “... todo *progreso* realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un *progreso* en el arte de esquilmar al obrero, sino también en el arte de esquilmar la tierra, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un periodo de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuerzas perennes que alimentan dicha fertilidad (...). Por tanto, la *producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre*”³⁴.

El desarrollo que se propugna tiene su determinación específica: es un desarrollo en torno al progreso técnico-económico. Lo que se juzga desarrollado es la capacidad intensiva de acelerar este progreso que es, preci-

34 Marx, Karl: *El Capital*, FCE, tomo I, México, 1973, p. 423. *Cursivas nuestras*.

samente, el que socava las fuentes de riqueza. La combinación del proceso social de producción se traduce en un proceso inalterable de destrucción sistemática.

Pero esta destrucción no se concibe como una cuestionante al desarrollo, porque los criterios de éste sólo miden, lo que en efecto, aparece como indicador de desarrollo: la acumulación de riqueza material. Pero cuanta más riqueza se produce, más destrucción se provoca; y la constante que empieza a advertirse indica una apuesta suicida: cuanto más se destruye, más se gana. La competencia además obliga a aquello: minimizar costos es la manera más rentable de coadyuvar a la destrucción sistemática del conjunto de los factores de la producción. Los precios más competitivos resultan ser los más despiadados.

La economía misma patrocina lo que la socava. Por ello no halla contradicción entre el desarrollo y la propia racionalidad económica. Por eso, al interior de esa racionalidad no se concibe que el desarrollo produzca aquellas contradicciones que aparecen; éstas son interpretadas, las más de las veces, como variaciones que el propio desarrollo es capaz de perfeccionar; es decir, ante los problemas que origina el desarrollo, la única respuesta “racionalmente” económica consiste en intensificar el desarrollo. Esta apuesta es ideológica y descubre los prejuicios que anidan en ella. Pero esto escapa al simple análisis económico; remontar éste significaría enfrentar la racionalidad que sostiene al sistema que promueve el desarrollo. Por eso nos interesa señalar el carácter mítico que envuelve ese fenómeno, para de ese modo desencubrir el *horizonte de sentido* que sostiene, en última instancia, al sentido mismo del desarrollo.

1.1 Las dicotomías de la modernidad

Un examen serio sobre el desarrollo no podría desatender el tema del subdesarrollo, porque, de lo contrario, no explicaría lo que debiera explicar: ¿por qué hay tanto y más creciente subdesarrollo que desarrollo? Donde se produce desarrollo, la dinámica económica genera concentración y esto, inevitablemente, produce zonas periféricas de dependencia. La contradicción que manifiesta un mundo atravesado por el desarrollo, es la aparición de *centros desarrollados y periferias subdesarrolladas*. En esta contradicción se constata que el desarrollo no se sostiene a sí mismo; porque la constante que se verifica es que los recursos (en cuanto materias primas, que siempre son recursos estratégicos para el desarrollo) se hallan en la *periferia*, mientras que la producción de riqueza se halla en *un centro determinado*, cuya capacidad industrial y tecnológica (entre otras) es la ventaja que la determina en su calidad de desarrollado.

Esta división del trabajo no es indiferente sino la condición que sostiene la dicotomía expansiva de un mercado mundial que produce la disparidad en los beneficios globales; la mantención de esta condición garantiza la *diferencia cualitativa* entre *centro y periferia*. La *periferia*, en cuanto suministradora de recursos (sin aprovechamiento autóctono), es la que garantiza el desarrollo de un “centro” que aprovecha estos recursos en beneficio exclusivamente propio.

El desarrollo depende entonces del *aprovechamiento* de ventajas determinadas que se traducen en el desequilibrio paulatino de cierto ámbito pe-

riférico. Ese desequilibrio es el sostén necesario del desarrollo de un *centro* determinado. En ese sentido, condición para hacer posible la aspiración al desarrollo, en una situación global siempre en estado de competencia, es producir paralelamente algún subdesarrollo en otro lado, como garantía del desarrollo. Esta contradicción se da en un sistema-mundo³⁵ atravesado por la ideología del desarrollo; es decir, el subdesarrollo no es algo independiente del desarrollo sino una *contradicción inherente* al propio desarrollo³⁶. Para que haya desarrollo *tiene que producirse* subdesarrollo. *Para que haya centro debe haber periferia*. Lo cual nos lleva al núcleo de emanación de esta suerte de dicotomías.

La modernidad nace produciendo dicotomías. El capitalismo mismo es posible por estas dicotomías de carácter estructural. En ese sentido, la conquista del Nuevo Mundo es, no sólo lo que hace posible el que haya “acumulación originaria” en el capitalismo³⁷ sino que la conquista es la condición histórica que funda el proyecto que hace posible al capitalismo. Sin la conquista y posterior colonización es imposible que Europa se conciba como *centro*. *Ser centro* no es una determinación sólo geopolítica; es,

35 “O *World-System*, categoría que proviene de Immanuel Wallerstein; entendiéndolo, por *World-System*, la expansión de Europa a partir del ocaso del siglo XV. Wallerstein quería significar, con esto, el comienzo del proceso de colonización de, sobre todo, España y Portugal, como *factor esencial* del origen del capitalismo. Nosotros queremos añadir, apoyándonos en la obra de Enrique Dussel, que éste es también el origen de la modernidad”. Bautista S., Rafael: *Hacia una Constitución del Sentido Significativo del Vivir Bien*, ed. cit., p. 35. Cfr. Wallerstein, I.: *The Modern World-System*, Academic Press, New York, 1989; *The Politics for the World Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984. También: Dussel, Enrique: *Iberoamérica en la Historia Universal*, en *Revista de Occidente* Número 25, Madrid, 1965; *Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, *Obra filosófica de Enrique Dussel, 1963-2003*, www.afyl.org; 1492: *El Encubrimiento del Otro*, biblioteca indígena, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2008.

36 Cfr. Hinkelammert, Franz: *Dialéctica del Desarrollo Desigual*, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 1970.

37 Los análisis clásicos del marxismo siempre suponen una “acumulación originaria”, es decir, el tránsito de dinero a capital, como un paso apenas lógico que se produce en la economía europea. Pero eso significa obviar la historia. Sin la invasión y conquista del Nuevo Mundo, Europa jamás podría haber producido las condiciones materiales, formales y reales, para realizar aquel tránsito constitutivo del capitalismo. La verdadera “acumulación originaria” sería la vida objetivada, en cuanto negación de humanidad, del trabajo jamás remunerado de millones de indios y afros. La plusvalía inicial se produce en la conquista. La plata, como primer dinero mundial del mundo moderno, contiene la sangre coagulada en cuanto miseria que transfiere unilateralmente valorización al centro, mientras se desvaloriza absolutamente la periferia.

en primera instancia, antropológica, y luego ontológica. Por eso, *ser centro es saberse centro, pensar y actuar como centro*.

Se *es centro* desde una posición privilegiada que asume una subjetividad que se concibe, a sí misma, como criterio único de toda interpretación de la realidad. El mundo ya no es un misterio sino el espacio a disposición de un proyecto de dominación. Si la conquista pone a Europa en el *centro*, lo conquistado es su *primera periferia*. Entonces, *no hay centro sin periferia*, por lo tanto, sin el Nuevo Mundo, Europa no podía haber concebido jamás su *centralidad*³⁸.

La conquista es el suelo empírico donde se reconstituye una subjetividad (en tanto subjetividad moderna) *a costa de otra*. La positividad que ha de lograr en su subjetividad es produciendo la negatividad en otra subjetividad; de ese modo ha de legitimar hasta su aniquilación. La anulación de la humanidad del indio (y del afro después) es condición para proponerse las condiciones privilegiadas de su humanidad: su humanidad se llena de toda la humanidad que ha despojado de su víctima³⁹.

Cuando declara que aquella víctima no es víctima sino “inferior”, ha descubierto la fuente de *inversión* de todos los valores que pregona⁴⁰. Declarando la “inferioridad” de su víctima, produce su “superioridad”. No hay una sin la otra. Es una dialéctica maldita que envuelve hasta el senti-

38 Cfr. Dussel, Enrique: *1492: El Encubrimiento del Otro*, ed. cit.

39 “Transferir en el indio sus propias limitaciones, será fundamental para desprenderse de éstas y empezar a concebirse en términos exclusivos de ‘superioridad’. *Inferiorizar* a la primera víctima del proyecto que abraza de modo decidido, será fundamental para concebirse en los términos de la primera dicotomía que propone ya de modo racista (como la devaluación absoluta de la humanidad del otro): superior-inferior; o sea, ya en los términos ideológicos que empiezan a enmarcar el discurso científico moderno: civilizado-bárbaro. Es decir, sin la experiencia de la conquista, esta *subjetividad* no pudo desarrollarse, de modo que, en cada proceso de reconstitución de esta *subjetividad*, debe producir nuevas conquistas como el suelo desde donde se desarrolle de modo pleno, como *ego dominador*”. Bautista S., Rafael: *La Primera Teoría de la Descolonización*, de próxima aparición.

40 Cosa que pregona Ginés de Sepúlveda, como la primera argumentación que justifica a la conquista como “justa”: “La primera razón de la justicia de esta guerra, es que *siendo por naturaleza siervos los hombres barbaros indios, incultos e inhumanos*, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos, imperio que les traería grandísimas utilidades, siendo además, *cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos*”. Citado en Dussel, Enrique: *1492: El Encubrimiento del Otro*, ed. cit., p. 65. *Cursivas nuestras*.

do mismo de las emancipaciones futuras. Se es “superior” en tanto haya “inferiores”.

En consecuencia, la constitución de una subjetividad moderna no puede sino producir esta suerte de contradicciones, las cuales generan –fiel al suelo fundacional del cual parten– desigualdades crónicas; pues su constante ha de ser siempre el *constituirse desconstituyendo siempre a otro*. Esta dialéctica reproduce una dominación que, *naturalizada*⁴¹ en la dicotomía superior-inferior, desarrolla una constante de carácter progresivo: nace el *mito civilizatorio* del mundo moderno. El “inferior” es salvaje por naturaleza, es atrasado; el “superior” es el desarrollado, el heraldo de la civilización humana; la violencia que desata ya no es violencia sino el precio que exige su misión civilizadora en el mundo.

La misión civilizadora cobra jugosos beneficios cuyo destinatario es exclusivamente Europa. La *administración de esa centralidad* es lo que da origen a una economía que tiene, en la concentración progresiva de riqueza, el control de sistemas heterogéneos del trabajo y la potestad del comercio mundial (el contexto que alimenta su constitución en ciencia, es decir, en economía política). La constitución antropológica y ontológica de esa *centralidad* es el presupuesto histórico que destaca un hecho que no es anecdótico sino constitutivo de la misma expansión económica del *centro* (su expansión *como centro* y *en cuanto centro*, es sólo posible si *hay periferia* a la cual expandirse).

Es en la conquista donde se va constituyendo una subjetividad que se auto-comprende como criterio de referencia única de toda la expansión que produce. Es la auto-constitución de un ego auto-centrado que experimenta un hecho sin precedentes: pasa de ser un simple hidalgo al *ego* ensoberbecido de quien puede deponer a emperadores de millones de súbditos

41 Porque el racismo clasificatorio moderno, hace de las diferencias culturales, abismos biológicos. Operación ideológica que forma parte de la cosmogonía moderna. Siguiendo un aporte sugerente de Agustín Lao-Montes, el racismo produciría una “naturalización de las diferencias y una homogeneización de la identidad”. Esta caracterización desnuda esta operación ideológica, en cuanto encubridora, no sólo de la diversidad constitutiva de la humanidad sino del constante sincretismo cultural existente en la historia de la civilización. El fundamentalismo reinante proviene de esta operación ideológica moderna que resignifica a las identidades dentro de un purismo biológico a-histórico.

y ponerse a sí mismo como “señor de todo cuanto viere y poseyere”⁴². Experiencia el señorío como *dominación absoluta*. Aquel *ego* que personifica un Cortés, como el modelo de conquistador que lo arriesga todo por tener también todo, será después el *ego* que fundamente “la verdad en las ciencias”. Desde 1636, el *ego cogito*⁴³, que antes fuera *ego conquiro*, será el *locus* intelectual que *se ha puesto como centro* de un mundo convertido en *su periferia*.

La modernidad es la *constitución, administración y despliegue de esa centralidad*, en cuanto “superioridad” fáctica que despliega su dominación ante la indefensión de un *otro* despojado de su humanidad. Una “superioridad” que se muestra bélicamente es una “superioridad” que *transfiere*, para sí, las determinaciones de su nueva condición; pero esas determinaciones no las produce ella misma sino que son el resultado de un *vaciamiento sistemático* de la humanidad del *otro* (de aquella relación que establece en términos de dominación). El *otro* es la condición que hace posible toda esa transferencia reconstitutiva de una subjetividad que experimenta, por vez primera, un señorío absoluto.

El *ego* europeo que, a partir de la expansión española y portuguesa, expande también las condiciones para provocar una nueva imagen de sí mismo, enfrenta el reto de *saberse centro* produciendo las mediaciones para

42 “En ese sentido, el racismo es un prejuicio. Pero no en el sentido de ser ofuscación o manía sino *convención pre-lógica que digita la nueva racionalidad que nace de ella: el eurocentrismo*. Lo que está protagonizando el *ego conquiro* es, precisamente, la acuñación práctica de la nueva concepción de humanidad que asume la subjetividad europea como propia, es decir, nacida de sí. Por eso su *señorío* aparece total y absoluto, es decir, sin ninguna determinación ajena. Una autoproducción que el conquistador realiza sometiendo a todo aquello que se oponga a su propia constitución como ‘señor único y absoluto de todo cuanto viere’. *Los ojos descubran lo que las manos conquistaban*. El mundo quedaba reducido a ser la pura predicación de los apetitos del conquistador. Su pura representación no consentía otras. Hacerse significaba hacer todo de nuevo. Para el indio el mundo estaba hecho; para el conquistador el mundo era lo que él decidía que fuera”. Bautista S., Rafael: *La Primera Teoría de la Descolonización*, de próxima aparición.

43 “... La provincia de la corona española de Flandes reemplazará a España como potencia hegemónica del ‘centro’ del reciente ‘sistema-mundo’ –se libera de España en 1610–. Sevilla, el primer puerto moderno (en relación con Amberes), después de más de un siglo de esplendor, dejará lugar a Ámsterdam (ciudad donde escribirá Descartes en 1636 *Le Discours de la Méthode*, y donde vivirá Espinoza), potencia naviera, pesquera, artesanal, donde fluye la exportación agrícola, de gran pericia en las más variadas ramas de la producción; ciudad que termina, entre otros aspectos, por quebrar a Venecia”. Dussel, Enrique: *Ética de la Liberación. En la Edad de la Globalización y exclusión*, Trotta, Madrid, España, 2000, p. 57.

transformar la conciencia de inferioridad que este *ego* tiene de sí mismo en un pasado que quiere dejar atrás. *Ser centro* significa transformar aquella conciencia que se sabía inferior y excluida de todo el apogeo cultural y civilizatorio que, por milenios, había sucedido en el resto del mundo conocido. Hasta la conquista y posterior colonización, prácticamente todas las civilizaciones del llamado mundo antiguo, fueron superiores en todo a la relegada Europa⁴⁴.

El proceso de constitución de su novedosa “superioridad”, tardará como tres siglos en producir –desde un *ego conquiro* que retratan los conquistadores– la invención ideológica de autoconcebirse como “centro y fin de la historia universal”. Para entender este proceso es preciso comprender esta constitución histórica de una subjetividad que, de saberse, milenariamente

44 “La modernidad es el proceso de constitución de la subjetividad europea en ‘Sujeto Absoluto’. Se origina en el proceso que, aquella subjetividad, experiencia el señorío (nunca antes imaginado) como dominación: es el paso del hidalgo al *Yo*, y de éste al ‘Sujeto Absoluto’. Superioridad fáctica (con todo el despojo del Nuevo Mundo) que necesita demostrar su superioridad, no sólo al que ha constituido en inferior, sino ante aquellos otrora superiores (el mundo musulmán, el Indostán y la China); por eso necesita constituir su subjetividad, culturalmente atrasada y subdesarrollada (como era Europa hasta la conquista). Para constituirse en centro del mundo, necesita transformar la conciencia de inferioridad que ella tenía de sí misma ante todas las civilizaciones que fueron en todo superiores a ella (...) El apologeta Taciano, en su célebre *Discurso contra los Griegos*, ya señalaba que estos copiaron de los babilonios la astronomía, de los persas las adivinaciones, la geometría de los egipcios, el alfabeto de los fenicios, etc. Lo mismo puede decirse de Europa, pues sólo en el campo de las ciencias exactas, hay que recordar que el álgebra o al-jabr, proviene de un árabe, Al-Kowarizmi; Thabit ibn Qurra es quien desarrolla el cálculo integral, la trigonometría esférica y la geometría no euclidiana; Nassir al-Din al-Tusi desarrolla el sistema planetario ptolemaico y el sistema copernicano. La brújula, el astrolabio, el sextante, el compás marítimo, no provienen del genio europeo; los desarrollos náuticos hasta el siglo XV son, en su mayoría, desarrollos del conocimiento chino; quienes inventan la imprenta (imprimiendo papel moneda ya en el siglo VIII). Las últimas revelaciones que hace Gavin Menzies, acerca del Renacimiento, desmontan otro mito: en 1434, los chinos, al mando del almirante Zeng He llegan a Venecia y Florencia, a entrevistarse con el papa Eugenio IV, donde le son entregados centenares de volúmenes que compilaban todo el conocimiento chino en las ciencias, la tecnología y la filosofía. Posteriormente, allegados al papa, como Toscanelli, Francesco di Giorgio, Taccola, Nicolas de Cusa, el Regiomontano, empiezan a publicar una serie de libros que darán inicio al llamado “renacer del conocimiento europeo”; gente como Leonardo da Vinci graficará, de mejor modo, todo lo contenido en los supuestos “descubrimientos” de aquella gente. Leonardo nunca fue un inventor, apenas un excelente dibujante y copista de todo aquello que ya se encontraba en aquella enciclopedia china”. Bautista S., Rafael: *Hacia una Constitución del Sentido Significativo del Vivir Bien*, ed. cit., pp. 21-22. Cfr. Dussel, Enrique: *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Trotta, Madrid, España, 2007. Menzies, Gavin: *1434. The Year a Magnificent Chinese Fleet Sailed to Italy and Ignited the Renaissance*, Harper Collins Publishers, New York, USA, 2008.

inferior ante “lo civilizado”, protagonizará el despliegue de una voluntad que se lanza a una aventura por la cual se sabrá con el poder de decidir, como un auténtico Dios, la vida y la muerte de millones de gentes que sostienen estas prerrogativas de un *ego* magnificado: el proceso que inicia el *ego conquiro*, culmina en su auto-constitución en sujeto absoluto, secularizando para sí, las determinaciones que constituían al Dios medieval⁴⁵.

Este *ego* auto-referido se concibe como no teniendo, fuera de sí, determinación alguna; todo lo que es se lo debe a sí mismo, por eso concibe su constitución como auto-constitución. El despojo, genocidio y aniquilación que ha producido quedan encubiertos y negados. Su auto-constitución prescinde ahora de todo aquel antecedente histórico; por eso parte de sí, como su única referencia lógica, que interpreta la historia como una “experiencia al interior de su conciencia”⁴⁶, en términos absolutos y universales. Porque esa su auto-constitución absoluta y universal no se la debe a nada ni a nadie, se cree con la potestad de constituir al mundo, a imagen y semejanza suya. El mundo ya no es un misterio sino, desde ahora, *su propiedad* exclusiva.

La expansión es entonces dominación. El derecho nace como derecho de la conquista. Lo que expande es la confirmación de sus dominios; expansión financiada con la sangre de *sus conquistados*. El indio (y el afro), ya no reconocidos como víctimas sino devaluados, en lo venidero, como “inferiores”, aparece en la ideología del mundo moderno como el eslabón más bajo en la clasificación humana; aparece, de ese modo, la categoría de “atraso” y “pre-moderno”, lo cual se especifica en una categorización hasta moral de una nueva antropología: el “salvaje”, como lo opuesto al “civilizado”, evidencia una *clasificación racial* que ha de

45 Es curioso cómo, el individuo moderno, en su aventura emancipatoria (porque la reconstitución de su subjetividad es también un proceso de emancipación; aunque sea para dominar, en última instancia, primero se debe liberar de sus cadenas con su pasado medieval), acaba en su propio endiosamiento. Si no necesita determinación externa alguna, como el Dios medieval, entonces él mismo se pone como un auténtico “ojo de Dios”, que todo lo ve y todo lo controla. La misma idea moderna de Dios, de un ser omnisciente, omnipotente y omnipresente, es, en realidad, la imagen de un *ego* que experimenta un señorío en términos de dominio absoluto sobre todo el mundo y toda la vida. *Las condiciones históricas que hicieron posible aquel ensobrecimiento, es lo que pretende realizar todo examen crítico des-colonial sobre el nacimiento del mundo moderno.*

46 Cfr. Hegel, G.W. Friedrich: *La Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1973.

fundar las clasificaciones posteriores del mundo moderno. En ese sentido, todo lo pre-moderno, ya no es considerado como simplemente lo anterior al mundo moderno sino como *lo inferior por naturaleza*. Esto funda los contenidos antropológicos de los conceptos posteriores como “atraso” y, sobre todo, subdesarrollo.

Esa *clasificación racial* es fundamental para los patrones de las estructuras de poder; desde ella se clasifica no sólo la división del trabajo, sino también el sistema-mundo, clasificando los mercados y el comercio, los recursos y la población mundial. Toda clasificación tiene, de ese modo, su paradigma antropológico, en esa *clasificación racial* que resignifica y *naturaliza* todo tipo de relaciones de dominación, y se muestra como la más eficaz estructura de poder que jamás se haya conocido⁴⁷.

La estratificación social y aristocrática que produce y desarrolla el mundo moderno, tiene su fundamento en una concepción racista de la humanidad. Esta *clasificación racial antropológica* tiene el propósito de ubicar las diferencias, incluso en el ámbito moral, en una suerte de línea evolutiva, que parte de un “estado natural”, no plenamente humano, donde se encontrarían el indio y el negro (y posteriormente todos quienes no son “blancos europeos”) y que, por medio de la civilización (entendida ya sólo como civilización moderno-occidental), se desarrolla, hasta alcanzar la madurez evolutiva, lograda sólo por el individuo moderno, blanco y anglosajón.

Este paradigma resignifica la ciencia histórica, propiciando una periodización que consagra una supuesta línea evolutiva que culmina con la era moderna: prehistoria-esclavismo-feudalismo-modernidad. Todas las historias se acomodan a esta descripción, apareciendo las culturas y las civilizaciones no modernas no sólo como anteriores sino como “inferiores”, es decir, “atrasadas” a “lo moderno” y, en consecuencia, *impelidos al desarrollo*, en una suerte de sobrevivencia en una supuesta

47 Cfr. Quijano, Aníbal: *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*, en *Journal of World-System Research*, Volume XI, Number 2, Summer/Fall, 2000; *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, en *Perú Indígena*, vol. 13, Número. 29, 1991. Lima, Perú; *Colonialidad del Poder; Eurocentrismo y América Latina*, en *La Colonialidad del Saber*, comp. Edgardo Lander, CLACSO Buenos Aires, Argentina, 2005; *Coloniality of Power; Eurocentrism and Latin America*, en *Nepantla: Views from South*, 1.3, 2000.

selección natural. La misma teoría de la evolución contiene esta serie de prejuicios congénitos de la clasificación antropológica ya producida por la cosmogonía moderno-colonial.

De allí es que se concibe esta categoría económica, social, cultural y civilizatoria, de desarrollo. Ésta categoría carga el prejuicio moderno por antonomasia: el racismo; pues éste aparece como el eje y el núcleo de la dicotomía que le es consustancial a la modernidad: “superior-inferior”. Por eso el desarrollo es lo prescrito, como obligación, incluso moral, que los países ricos predicán en su expansión; el desarrollo se convierte en el nuevo imperativo, por el cual se integra al mundo entero al sistema económico que se está globalizando: el capitalismo.

Las instituciones mundiales nacen con este prejuicio, encubriendo de modos, cada vez más sofisticados, el precio de ese desarrollo: el subdesarrollo consecuente de los países pobres (impedidos del desarrollo por razón de su “inferioridad”, sólo ingresan a la arena global como *garantes* del desarrollo ajeno).

Si los países pobres, convertidos en *periferia* de los centros desarrollados, se condenan a ser meros portadores de recursos para el “primer mundo”, es porque hay, de modo previo, una devaluación antropológica de su humanidad: son prescindibles porque son “inferiores”, es decir, *no* plenamente humanos. Como su humanidad está en entredicho, hasta sus necesidades son supeditadas a las necesidades del *centro*.

Por eso el racismo “expresa la experiencia básica de la dominación colonial y desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica: el eurocentrismo”⁴⁸. Esa experiencia básica es la que ha de constituir las estructuras político-normativas de las nacientes repúblicas. El mundo moderno ya está constituido y lo está, porque la disposición *centro-periferia*, ya ha sido asegurada. *No hay centro sin periferia*. Esa disposición geopolítica es antropológica y es el fundamento de la ontología moderna. La economía es precedida por los ejércitos y asegurada por el derecho. Una vez que el mundo ha sido distribuido⁴⁹, el poder global

48 Quijano, Aníbal: *Colonialidad del Poder; Eurocentrismo y América Latina*, en Edgardo Lander comp.: *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, ed. cit., p. 201.

49 Rematado en el Congreso de Berlín de 1885

es el que dispone la geografía a merced de la política imperial. El siglo XIX es la culminación de un proceso, por el cual, humanidad y naturaleza, son capturadas e inmoladas, como el sacrificio inevitable, de un proyecto que, en su globalización, coloniza todos los ámbitos de la existencia: la modernidad.

El poder real es global, de modo que los poderes locales son puramente *aparentes*; aparece la “colonialidad del poder”⁵⁰. Su *apariencia* tiene que ver con la ausencia de independencia real; en tal sentido, el Estado que pueden producir, como objetivación de un proyecto nacional es, también, *aparente*, es decir, *su soberanía es aparente*.

América entonces se constituye en el primer espacio de despliegue de ese nuevo patrón de poder con vocación mundial, es decir, el primer espacio que sufre, sostiene y soporta esa vocación. La *condición colonial* impuesta es condición, sin la cual, es imposible la constitución del *centro* en imperio mundial. En ese sentido, también, América es la primera entidad que se determina como *identidad*⁵¹.

El *centro* es lo que se va constituyendo, a medida que la periferia queda constituida como *periferia*. La centralidad metropolitana europea es

, Europa se reparte África, sobre todo la cuenca del río Congo y la región de los grandes lagos; allí se reditúan las formas más cínicas y brutales de saqueo, robo y explotación.

50 Concepto que tomamos de Quijano (y con el que estamos plenamente de acuerdo, pues este elemento constitutivo del patrón mundial del poder se funda, en efecto, en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población mundial), pero añadimos lo siguiente: la *colonialidad del poder* describiría la *tributación de poder que realizan los poderes locales como sostén y garantía ontológica del poder mundial*, es decir, el poder real global es tal, porque los poderes locales *renuncian a su propio poder para transferirlo al centro*, de modo que la *tributación que hace la periferia es absoluta*, pues *lo que se transfiere como plusvalía es hasta la propia voluntad de poder*. El concepto de *colonialidad* nos sirve para destacar esto. *La colonialidad moderna no puede ser entendida desde los parámetros de una situación colonial clásica*; pues se trata de una neo-colonización mucho más sofisticada, por eso señala Quijano que la colonialidad ha demostrado ser, en los últimos cinco siglos, una dominación mucho más profunda y duradera que el colonialismo. Cfr. Quijano, Aníbal; *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*, en *Journal of World-System Research*, Volume XI, Number 2, Summer/Fall 2000; *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, en *Perú Indígena*, vol. 13, Número. 29, 1991. Lima, Perú.

51 “La primera identidad geocultural moderna y mundial fue América. Europa fue la segunda y fue constituida como consecuencia de América, no a la inversa. La constitución de Europa como nueva entidad/identidad histórica se hizo posible, en primer lugar, con el trabajo gratuito de los indios, negros y mestizos de América, con su avanzada tecnología en la minería y en la agricultura, y con sus respectivos productos, el oro, la plata, la papa, el tomate, el tabaco, etc., etc. Porque *fue sobre esa base que se configuró una región como sede del control de las rutas atlánticas, a su vez convertidas, precisamente sobre esa misma base, en las decisivas del mercado mundial*”. Ibid., p. 221. Cursivas nuestras.

imposible sin el atlántico, que es, a su vez, la ruta por la cual se destina a Europa todas las riquezas del Nuevo Mundo. Europa ya no es lo que era: un rincón rezagado de la economía árabe-musulmán. El nuevo sistema-mundo moderno, que tiene al atlántico como centro del nuevo comercio, precisa *gestionar y administrar una centralidad* como exclusividad propia de Europa⁵².

Esta auto-constitución *en centro* pretende desconocer la originaria constitución *en periferia* del Nuevo Mundo, sin la cual la *condición de centro* es impensable. *Ser centro* es la culminación de la constitución de la “superioridad” europea a partir de la paralela des-constitución que hace del indio, como referencia inicial de un auto-centramiento intensivo que transfiere hacia afuera las contradicciones que produce aquel movimiento dialéctico.

El *centro* no puede ser sino *siempre centro*, por consiguiente, la *periferia* no puede, tampoco, abandonar su condición *de periferia*. Es decir, la desigualdad es no sólo punto de partida sino *condición de equilibrio* de una relación que se mantiene por el *desequilibrio* que se produce en uno de los términos de la relación.

Las dicotomías que produce la modernidad cargan esta suerte de aporías: si el equilibrio se produce por algún tipo de *desequilibrio*, entonces ese tipo de equilibrio amenaza, *in the long run*, al equilibrio del todo. Las relaciones dicotómicas no pueden prosperar sino afirmando, de modo continuo, este *desequilibrio* congénito. Por eso el subdesarrollo no

52 Por eso debe hasta resemantizarse el concepto mismo de Europa: “En la mitología *Europa es hija* de fenicios [Phoenix, Phoenicius], *de un semita* entonces. Esta Europa venida del Oriente es algo cuyo contenido *es completamente distinto a la Europa ‘definitiva’* (la Europa moderna). *A Grecia no hay que confundirla con la futura Europa*. Esta futura Europa se situaba al norte de la Macedonia, y al norte de la Magna Grecia en Italia. *El lugar de la Europa futura era ocupado por lo ‘bárbaro’ por excelencia* (de manera que posteriormente, en cierta forma, *usurpará un nombre que no le es propio*), porque *el Asia o el África (el Egipto) son las culturas más desarrolladas, y los griegos clásicos tienen clara conciencia de ello (...)* lo que será la Europa moderna (hacia el norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y *es simplemente lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano (...)* la ‘centralidad’ de la Europa latina en la Historia Mundial es la *determinación fundamental de la Modernidad*. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad de contrato, etc.). El siglo XVII (p. e. Descartes, etc.) son ya el fruto de siglo y medio de ‘Modernidad’: son efecto y no punto de partida”. Dussel, Enrique: *Hacia una Filosofía Política Crítica*, desclée, Bilbao, 2001, pp. 345-351. *Cursivas nuestras*.

es una categoría independiente sino una *contradicción inherente* al propio desarrollo, como lo deducido de una clasificación previa que produce dicotomías que retratan una desigualdad fundante.

Esta clasificación previa manifiesta el carácter mítico del mundo moderno. *El racismo es el gran meta-relato que funda las dicotomías propias de la modernidad.* El desarrollo es un mito de ese otro gran mito fundacional que es el racismo, pues la clasificación antropológica entre “superiores” e “inferiores”, que contiene el discurso de la evolución biológica, por ejemplo, funda una *naturalización de las diferencias* que, a su vez, *naturaliza* las relaciones de dominación; lo cual otorga al carácter estructural de la dominación global, mucha mayor solidez y consistencia y le otorga, también, más duración y estabilidad a largo plazo.

Esta clasificación también contiene un carácter progresivo lineal; estableciendo las fronteras entre lo humano y lo no humano, imprime un carácter evolutivo de selección natural que legitima la auto-regulación del mercado moderno. Solo los más fuertes sobreviven quiere decir: sólo los más competitivos triunfan en el mercado. La competencia de los mercados y los capitales contienen, de ese modo, los prejuicios que anidan aquella clasificación antropológica que produce el racismo moderno.

El desarrollo es la secularización de los prejuicios propios de la modernidad, por eso se expresa dicotómicamente; los anteriores “bárbaros”, “salvajes” o “atrasados”, son ahora “subdesarrollados”, cuyo único horizonte posible de vida ya no es la restauración de lo propio que todavía contienen, sino la ciega afirmación del proyecto de vida moderno, que consiste en la *anulación de sus propias formas de vida*. Si toda forma de vida, que no sea la moderna, ha sido devaluada –por los prejuicios modernos– como “inferior”, entonces se entiende que todos *deben* apostar por el desarrollo moderno como lo único posible y deseable.

El desarrollo se convierte entonces en el gran mito; pues ahora los subdesarrollados apuestan por aquello que afirma precisamente su propia auto-anulación. Aspirar al desarrollo motiva al subdesarrollado a organizar su sociedad en torno al progreso técnico-científico que tiene, en el *centro*, la imagen que opaca su propia imagen.

Entonces, se es subdesarrollado en la medida en que uno se *auto-interpreta según los términos del desarrollo* y, de ese modo, se hace dependiente del lugar

que le imponen esos términos diseñados para desarrollar al desarrollo, *no* al subdesarrollo (porque éste es condición de aquél).

Es decir, no hay desarrollo en algún lado sin la producción de subdesarrollo en otro; porque si la dinámica del desarrollo tiende a la aceleración continua y creciente del ritmo de la producción, esto origina, a su vez, la demanda cada vez más creciente de materias primas y recursos energéticos, cuyo aprovechamiento unilateral genera la sensación de abundancia de una sociedad que basa su prosperidad en un espejismo⁵³.

El consumo que se deduce de esta sensación de abundancia se hace irracional, pues consume lo que es privado a otros, o sea, consume de más, aparece el consumismo (que tampoco es ya un consumo que satisface sino la insatisfacción continua de un consumo diseñado en torno a nuevos procesos de acumulación⁵⁴).

Si la *periferia* empieza a destinar todos sus recursos al *centro*, entonces genera inevitablemente desequilibrios crónicos en su propia economía; la

53 “La crisis actual manifiesta una rebelión de los límites mismos de un mundo que es finito; pero la ciencia moderna, la economía capitalista y el mismo paradigma del desarrollo, suponen recursos de aprovechamiento infinitos como presupuesto de un progreso también infinito. Este presupuesto da origen a la sociedad moderna. Pero es un presupuesto falso, porque los recursos no son infinitos. Ni la naturaleza ni el trabajo humano pueden garantizar un progreso sin fin. Un crecimiento sin límites es una pura ilusión transcendental. Por eso el mundo moderno se halla en la peor de sus encrucijadas; pues si su economía se basa en el crecimiento económico, este crecimiento supone el aprovechamiento desmedido de energía fósil. Sin energía se hace imposible crecer. Crecer para el primer mundo significa aumentar su consumo de energía; pero si añadimos a esto que el mito moderno de los países ricos es crecer indefinidamente, fieles al modelo de desarrollo y progreso infinito, resulta que su propia forma de vida, basada en el crecimiento infinito, ya no puede sostenerse. Entonces, lo que se vislumbra, como consecuencia de esta crisis, es el colapso cultural y civilizatorio de la modernidad occidental”. Bautista S., Rafael: *El G77 y la descolonización de la geopolítica*, en rebelion.org, 4 de junio de 2014.

54 “... El bienestar del cual hablamos no es posible de ser cuantificado, por lo tanto quiere decir que nuestro concepto de riqueza, como acumulación cuantificada de cosas, tiene que transformarse, como también nuestro concepto de pobreza. Estos conceptos identifican términos de acumulación, tanto positiva como negativamente, por eso la pobreza se entiende en términos de acumulación negativa de capital. La riqueza entendida como acumulación positiva, genera un consumo irracional que afecta al propio bienestar; a eso se llama consumismo, un consumo que ya no satisface, que se vuelve pura adicción, donde la satisfacción es abandonada por un continuo estado de insatisfacción que se llena con más cosas para remediar aquello; consumir se vuelve un fin en sí mismo y nunca llega a un estado de satisfacción plena. Es decir, ya no se consume para satisfacer necesidades reales sino necesidades inventadas por el mercado. Por eso podemos decir ahora que la riqueza es algo que produce miseria espiritual, incluso en los propios ricos, en los que tienen todo”. Bautista S., Rafael: *Reflexiones des-coloniales*, rincón ediciones, La Paz, 2014, pp. 96-97.

constancia de estos retrata la disparidad que genera el desarrollo, pues los Estados, como fieles administradores de la transferencia de valor a los centros desarrollados, opta por la dependencia como única forma de asegurarse un lugar en el mercado mundial; lo cual estanca aún más su economía, siendo las élites las únicas beneficiadas (ellas reciben las sobras del desarrollo mientras más aseguran el subdesarrollo de su propia nación).

En ese sentido, la inversión extranjera coadyuva al desequilibrio crónico, modernizando los flujos de transferencia de valor, es decir, colonizando áreas estratégicas de la economía periférica para producir nuevos ciclos de acumulación. La apuesta desarrollista no hace sino modernizar los procesos de producción, o sea, acelerar la producción de formas más sofisticadas de intensificación productiva, lo cual deriva inevitablemente en una sistemática destrucción de sistemas de vida, humanos y naturales. Esto quiere decir que, cada progreso en la producción, es un progreso en el arte de explotar y despojar riqueza del ámbito periférico. Lo que se desarrolla, en última instancia, es esa capacidad destructora.

2

De la dialéctica del *desarrollo desigual* a la dialéctica del *desarrollo regresivo*

La disposición geopolítica *centro-periferia* manifiesta el ejercicio sistemático de una razón estratégica que despliega, sostiene y desarrolla el control que ejercen los poderes mundiales. Es la estabilización de una situación de guerra permanente, no sólo por la captura y aprovechamiento de áreas de interés estratégico, sino por la competencia de los centros en constituirse en *centro hegemónico*. España cede o, más bien, renuncia a esa condición, que empiezan a disputarla los nacientes Estados burgueses del norte de Europa siendo, al final, una disputa entre Francia e Inglaterra; de cuyo desenlace aparece, en sentido estricto, el primer Imperio capitalista, que se adueña de los mares e impone su comercio por esa vía. El atlántico es el nuevo centro del comercio mundial hegemonizado por la Gran Bretaña.

Para cuando nazcan nuestras nuevas repúblicas, el mercado mundial ya está constituido bajo la tutela de los intereses británicos que desplaza al Imperio español, incapaz de constituirse en centro del mundo mercantil capitalista, dejando a Inglaterra las condiciones para constituirse en tal y poder producir, al interior de sus fronteras, la primera revolución

industrial. Por eso a Inglaterra le interesaba la “independencia” de las colonias ibéricas; de ese modo se recortaba, no sólo la extensión del Imperio colonial, sino la garantía material que sostenía al primer Imperio moderno (todavía no capitalista, o sea, España). La “independencia” significaba, para los ingleses, “liberar” a las colonias del monopolio español, para así comerciar exclusivamente con nosotros (es decir, desequilibrar nuestras economías y, en consecuencia, hacernos dependientes). De ese modo quedaba ya *delimitada* la “independencia” por un mercado administrado por el primer Imperio capitalista constituido en *centro hegemónico*⁵⁵.

La condición periférica de las nacientes repúblicas se afirmará por el comercio; la *colonialidad* descubre la eficacia y permanencia de sus estructuras, porque de modo soberano se renuncia a una independencia real y se ingresa, subordinadamente, a un mercado mundial ya estructurado, cuyas lógicas imponen el tipo específico de *participación periférica*: cuanto más coloniales son sus estructuras, la nuevas repúblicas condenan a sus economías a ser primario exportadoras.

La disposición geopolítica sistémica se profundiza: a los *centros desarrollados* les corresponde *periferias subdesarrolladas*. El proceso dinámico de desarrollo de los centros industriales, hegemonizado siempre por Inglaterra, acelera de tal forma el ritmo de la economía, que se produce una revolución no sólo en la producción sino también en el consumo y la distribución. Aquella revolución en la producción (sostenida además por la revolución industrial y tecnológica) impone las cuotas de participación en el propio mercado mundial: los centros industriales son los que cotizan sus requerimientos, recortando los márgenes de acción de los países periféricos a una suerte de mera sobrevivencia.

Ingresar al mercado mundial significa someterse a sus reglas (dictadas por el centro hegemónico) y, de ese modo, asegurar el desarrollo progresivo de los centros industriales. Cancelando definitivamente la promoción de la producción autóctona, se crea las condiciones para constituirse la periferia

55 No necesitamos extendernos en esta descripción histórica que ya tiene, en la actualidad, sobrada bibliografía para demostrar lo que venimos diciendo. La síntesis que realizamos sólo tiene el propósito de brindar el contexto para la crítica del sistema de categorías que sustentan al mito del desarrollo.

en *periferia subdesarrollada*. Esto conduce a la dependencia, que se asegura al hipotecar los recursos propios para acceder a los bienes producidos por los centros desarrollados; para comprar estos se requiere de divisas, y los recursos propios –constituidos en materia prima de los centros industriales– sirven para ese único fin; de ese modo, también, se somete financieramente y se provocan todas las condiciones para desarrollar el carácter subdesarrollado que adquiere la economía periférica.

De ese modo, la inserción en la lógica del mercado mundial profundiza más aun este carácter adquirido; pues la propaganda que hace del desarrollo la imagen que debe perseguir el subdesarrollado, oculta que esta condición es garantía para el propio desarrollo de los centros industriales. Costear el desarrollo de la periferia, según además los patrones industriales y tecnológicos que impone el centro, condena a la hipoteca de la riqueza nacional. El *centro* no solicita cualquier recurso sino los estratégicos, de modo que la *periferia* no puede sostener ningún despegue industrial porque no cuenta con soberanía sobre su base energética. Se produce un jaque mate: lo que le serviría a la *periferia* para sostener su independencia es lo que debe de ofrecer al *centro* para costear su desarrollo. Esto es lo que le condena a la dependencia estructural y hace posible y estable su *condición periférica*.

La condición que se determina como “atraso” es lo que el propio desarrollo produce en su continua expansión. Cuanto más se apuesta al desarrollo, más se provoca el propio estancamiento, que ya aparece de modo estructural en la misma lógica de inserción. Por eso el subdesarrollo no se supera sino se profundiza y, de ese modo, garantiza la dicotomía *centro-periferia*.



2.1 El subdesarrollo como una *contradicción inherente* al propio desarrollo

El desarrollo nace en el contexto de la industrialización, y ésta se desarrolla en el contexto de la dinámica expansiva del mercado; coadyuvada por un comercio que se dinamiza gracias al transporte masivo y, de ese modo, posibilita un intercambio globalizado de mercancías y materias primas. En este intercambio se genera, no sólo la distribución desigual de ingresos, sino la asignación de roles específicos; por razones ya descritas, los vendedores de materia prima no son productores de bienes manufacturados. Para adquirir estos no pueden sino ofertar lo que tienen: materias primas. Se financia la producción de estos bienes mediante la transferencia de recursos que hace posible el desarrollo de la industrialización; es decir, la *renuncia* a la producción propia es condición para el desarrollo de la producción foránea.

Esta *renuncia* no es episódica sino retrata la ausencia de proyecto propio de unas *elites ya periféricas* que prefieren *administrar la sobrevivencia* que enfrentar el desafío de un despegue propio. Si la revolución industrial representaba, de modo inicial, una sustitución paulatina de la producción tradicional, transformando sus propias estructuras desde adentro; una apuesta nacional, en el ámbito periférico, debía de considerar un despegue semejante, a partir de una revolución en la producción tradicional. Pero es la propia revolución industrial, la que transforma a la sociedad y a la cultu-

ra, devaluando lo pasado y la tradición; es la propia dinámica que alcanza la producción la que trastorna la concepción que se tendrá, en lo sucesivo, acerca del pasado y del futuro. Lo tradicional se devalúa, pues queda relegado por la dinámica industrial que acelera, amplifica y multiplica la producción como nunca antes; de modo que, aquella sustitución, en el ámbito periférico, representa más bien una destrucción sistemática de toda forma de producción tradicional y esto, inevitablemente, conlleva a la destrucción de los sistemas de vida culturales que sostenían a aquella producción. El ámbito periférico queda, de ese modo, sin posibilidad de producción autóctona y sin posibilidades de industria propia.

La condición colonial también coadyuva a renunciar a una revolución industrial autóctona, pues el prejuicio señorial de las elites las confina en una suerte de apatía por el esfuerzo propio. Eso también condena a España: la riqueza que concentran del Nuevo Mundo –por despojo sistemático– aparta de la aristocracia ibérica (burocrática de principio) la idea de producir riqueza; en las Indias Occidentales, el desprecio del conquistador al indio y todo lo que representa, se hereda como idiosincrasia señorial que adoptan las élites políticas y económicas; de modo que prefieren, en el mejor de los casos, importar industria que revolucionar la producción tradicional o, en el peor de los casos, comprar todo de afuera y nunca proponerse producirlo. Ese desprecio, prototípico del prejuicio señorial, refuerza la idiosincrasia racista de unas elites que ven en lo propio el “atraso”, como imagen opuesta al desarrollo impactante del *centro* del mundo. De este modo, la dicotomía *centro-periferia* refuerza la condición colonial de unas repúblicas que aseguran la forma subordinada de su inserción en el mercado global, reafirmando aquella disposición geopolítica que las condena a una situación *periférica* de inicio.

Pero la renuncia también es impuesta por las circunstancias, pues apostar por un despegue significa (aparte de costear y poseer industria), en el contexto del mercado, poseer una producción altamente competitiva con respecto a los centros desarrollados; pero los centros no sólo que cuentan ya con ventajas comparativas en el aspecto productivo sino que *controlan el mercado mundial*. Ahora bien, proponerse una producción altamente competitiva obliga necesariamente a la importación de tecnología de punta (cosa

que, por razones estratégicas, tampoco el *centro* ofrece); algo que además significa una gran cantidad de recursos, tanto humanos como financieros (y una decidida apuesta por la integración económica dentro de un proyecto nacionalista, con la consiguiente inclusión del elemento nacional y el potenciamiento del mercado interno⁵⁶).

Después de Inglaterra, Francia y Alemania apuestan por una sustitución de la producción tradicional por una revolución industrial propia; pues sustituir la producción tradicional por la industria inglesa les llevaría a una situación de dependencia. Después Estados Unidos hace lo propio y, de ese modo, se definen los centros desarrollados y sus respectivas áreas de influencia. Las guerras napoleónicas son no sólo una pelea por los mercados sino la defensa francesa de una industria propia. Desde entonces, la revolución industrial se irá traduciendo en revolución tecnológica, haciendo cada vez más difícil despegues propios y asegurando, de ese modo, que los centros, en sus respectivas áreas de influencia, cuenten con el acceso expedito a las materias primas que requiere su desarrollo industrial.

La revolución industrial transforma al conjunto de la sociedad en torno a un nuevo discurso ideológico que es capaz de reunir a todas las instancias de la sociedad en función del progreso técnico-científico. La producción ilimitada de bienes materiales es su manifestación más elocuente; esto no sólo representa un salto tecnológico que dispara cualitativa y cuantitativamente la producción, sino una revolución en la totalidad de las relaciones sociales. La revolución industrial traería como consecuencia, en este sentido, una revolución social en torno al “progreso infinito” que se plantea una sociedad en torno a un crecimiento económico ilimitado. La opulencia activa estas pretensiones que ya no aparecen tan utópicas. *Nace, de ese modo, el mundo desarrollado.*

Pero aparece también el mundo subdesarrollado. Y aparece en las zonas periféricas, donde se tiende a un *desequilibrio crónico* como consecuencia de la profundización de los grados de dependencia que se adquiere. En ese sentido, el subdesarrollo aparece *no* como un mundo aparte sino como la

56 Lo que hace la diferencia en los países periféricos es precisamente el grado que logra una apuesta nacionalista. Cuanto menos sea el grado de esa apuesta, más será el carácter entreguista del Estado en cuestión.

otra cara de un desarrollo que impacta, de modo negativo, en las condiciones de vida de su contraparte subdesarrollada.

En un mundo desconectado, el desarrollo no tendría sentido, pues no tendría referencia contrapuesta para establecer su carácter de desarrollado y toda repercusión que pudiese provocar acabaría en sus propias fronteras. Para que exista desarrollo, el mundo debe unificarse y, en el capitalismo, esta unificación la produce el mercado globalizado. Sólo de ese modo el desarrollo de algún *centro* puede contrastarse con el subdesarrollo producido en el ámbito periférico que ha producido aquel *centro*.

A partir de la revolución industrial, la polarización que produce paulatinamente el desarrollo, establece la geopolítica del mercado. La expansión de éste asegura, no sólo el acceso a los recursos sino, lo que es más importante, difunde e impone los valores propios de la sociedad desarrollada; de modo que el impacto del desarrollo impone una asimilación que trastorna el modo de vida local. Se constituyen sociedades que tienen su paradigma de vida en la sociedad desarrollada, produciendo una tendencia continua a negar lo propio y, en consecuencia, a consumir sólo aquello que represente *lo desarrollado* (como sinónimo de superior, es decir, de “moderno”⁵⁷).

Por eso el desarrollo no es un concepto más, sino una categoría que determina nuestra visión sobre la realidad. Es el criterio con el cual caracterizamos y medimos nuestras expectativas. El desarrollo establece, en nosotros, la cualificación de nuestra forma de vida y determina los sentidos de

57 De ese modo, el discurso del progreso hasta se moraliza, pues la imagen que el subdesarrollado tiene de sí, es ya apenas la *proyección negativa* que el desarrollo impone globalmente. La aspiración por el progreso oculta una desigualdad mundial que es, en última instancia, la que sostiene y subsidia la riqueza impactante del desarrollo. Entonces reaparece, de modo actualizado, la mitología prototípica del mundo moderno: todo lo que es moderno es “superior”, “bueno”, “civilizado”, es decir, *lo deseable es lo que provoca la miseria amplificada* de un mundo que sostiene una ficción a costa de sí mismo. Todos aspiran al progreso, porque el progreso ya no es sólo un avanzar hacia adelante sino lo que mide el bienestar en el mundo moderno; el progreso es ahora lo que establece las fronteras de lo humano, aspirar al progreso es aspirar a la civilización. Por eso la transferencia que hace el tercer mundo no es sólo de recursos naturales sino que, en esa transferencia, lo que se transfiere es una *exclusiva valorización de carácter unilateral*: mientras más se valoriza el mundo desarrollado más se desvaloriza todo lo que el mundo subdesarrollado contiene como propio, de ese modo se alimenta aún más las pretensiones de los centros desarrollados; lo que debiera servir para alimentar la reconstitución de la periferia se destina exclusivamente para el potenciamiento del centro del mundo. *Lo que en realidad tributa el mundo periférico al reino del mercado es su propia humanidad*. La humanización del centro es posible entonces por la deshumanización de la periferia.

nuestra misma acción. Los proyectos que imaginamos para nosotros son, de ese modo, prescritos por los marcos establecidos por el propio desarrollo.

En cuanto categoría económica delimita lo teorizable que, a su vez, establece los márgenes de lo posible que la política asume; en ese sentido, se juzga la realidad subdesarrollada no como una consecuencia del propio desarrollo sino como *falta de desarrollo*, o sea, como “atraso”. Así es como aparece la conciencia de un subdesarrollo imputable a una condición propia: el “atraso” es la consecuencia de *nuestra condición inferior*.

El subdesarrollo se identifica entonces con lo propio, que aparece como impedimento de desarrollo y, en consecuencia, como lo que *no* tiene sentido en una realidad cuya sobrevivencia depende de su transformación en sociedad moderna-capitalista. El círculo se completa: sólo lo moderno es desarrollado y sólo lo desarrollado es moderno. Aspirar al desarrollo significa constituirse en sociedad moderna.

Entonces las dicotomías vuelven a su origen. El pasaje de la producción tradicional a industria moderna implica la destrucción de la primera, además de todo el horizonte cultural y civilizatorio que le presupone; es decir, este pasaje implica la destrucción de todo el sistema de vida que presupone la producción tradicional⁵⁸; porque el capitalismo no puede desarrollarse si no impone su propio horizonte cultural y su propia forma de vida.

Destruye las formas de vida tradicionales para imponerse como la única forma de vida posible. Las formas de vida tradicionales fueron, en mayor o menor medida, siempre comunitarias, es decir, no presuponían individuos aislados en una atomización mercantil, los sistemas de producción

58 Para imponer la forma sociedad, el capitalismo debe destruir toda forma comunitaria de vida, es decir, debe constituir un nuevo tipo de subjetividad incompatible con los valores de solidaridad, reciprocidad o complementariedad, valores propios de una forma comunitaria de vida. Sacar estos valores del corazón de los individuos e imponer aquellos pertinentes al desarrollo del capital (como es la competitividad, el cálculo de utilidad propia, el interés particular, etc.), es lo que se conoce como “extirpación de idolatrías”. En esto, Walter Benjamin tiene razón: el capitalismo es una religión y todo aquello que no coincide con su religiosidad es considerada idolatría y ello justifica su eliminación. Por eso teológicamente la “extirpación de idolatrías” constituía la antesala de un *vaciamiento sistemático de la humanidad del indio* para inmolarlo al nuevo dios del mundo moderno: el capital. Una vez secularizado el discurso teológico, las ciencias se constituyen en la continuación de esta “extirpación” en todo ciclo expansivo del capitalismo; pedagógicamente se ira constituyendo aquella subjetividad, vaciada primero de todos los valores incompatibles con el capital, para así generar los sujetos capaces de impulsar el desarrollo de relaciones sociales, ya no comunitarias.

e intercambios no constituían relaciones de *ajenidad recíproca* (propia del carácter privado del trabajo y la producción, prototípicas en el capitalismo). Condición para el desarrollo del capitalismo y, en consecuencia, para la estructuración de la vida en torno a puras relaciones mercantiles, fundamentales para atravesar y reconstituir la vida humana en torno al progreso y al desarrollo, es producir, a su vez, su forma de vida pertinente, esto es, producir la *forma sociedad*.

La destrucción de la producción tradicional implica la destrucción de las relaciones humanas pertinentes a ese modo de producción⁵⁹. Para hacer posible una sociedad en torno a la funcionalización de todos sus componentes hacia el progreso técnico-económico, traducido en un crecimiento constante de la producción de bienes materiales, es necesario destruir todo aquello que no es compatible con estas “orientaciones generales”. La producción tradicional, ya sea artesanal o campesina, proviene de un mundo cuyos valores son *incompatibles con una orientación exclusivamente economicista* de la producción. En tal contexto es imposible unas “orientaciones generales” de un crecimiento económico continuo traducido como una constante de la maximización de la tasa de ganancias. Este tipo de “orientaciones” requiere una transformación en todo el conjunto de las estructuras objetivas y subjetivas de una determinada realidad.

Por eso la revolución industrial no puede entenderse sólo como una revolución de la estructura económica sino como una revolución que atraviesa el conjunto de la vida de los individuos, produciendo en estos la asimilación de estas “orientaciones generales”. La conformación en *sociedad moderna* establece a una *sociedad en función de estas “orientaciones”*. Las cuales establecen los valores propios de la *sociedad*: la propiedad privada, la igualdad formal de los individuos, las relaciones contractuales, el progreso, el

59 Por eso, cuanto más se destruyen las formas tradicionales de vida, más se hace imposible superar al capitalismo. En eso la izquierda latinoamericana evidencia una ceguera monumental, al ver en el capitalismo la etapa desarrollista necesaria para alcanzar el socialismo. La intensificación del capitalismo no hace otra cosa que destruir toda alternativa posible, que la expresaron siempre las culturas negadas, excluidas y despreciadas por el mundo moderno. Desde los prejuicios del desarrollo moderno todo lo nuestro aparece en términos de “atraso” e “inferioridad”. Asumir esa perspectiva como la única posible, denota la colonialidad de una izquierda eurocéntrica que nunca ha podido ni sabido enraizar en lo propio.

interés propio, etc. La revolución industrial provoca el surgimiento de un nuevo sistema de vida que pregona el desarrollo como el paraíso realizable de un progreso sin límites.

Pero esta visión paradisiaca encubre las condiciones que hacen posible, por ejemplo, el aumento ilimitado de la producción. La capacidad que se tiene de destrucción de la producción tradicional, no se traduce en una capacidad igual de absorción de la mano de obra desplazada. El aumento de la productividad del trabajo no se traduce en aumento de fuentes de trabajo (pues si lo que hacían diez lo puede hacer uno solo, con el desarrollo de las máquinas se multiplica todavía más aquel desplazamiento); si la producción tradicional no puede competir con la productividad que logra la industria, aquella no puede sobrevivir y tampoco los sujetos de aquella producción⁶⁰. Los niveles de vida bajan y, como consecuencia del aceleramiento de la industrialización, se genera la acumulación paralela de miseria.

El desarrollo produce, de modo inevitable, sus propias contradicciones. Contradicciones desiguales que manifiestan la polarización continua de los componentes de las relaciones dicotómicas que produce. Las mercancías baratas que se ofrecen gracias al aumento de productividad del trabajo son, en realidad, caras; pero quienes pagan ese precio real no son los incluidos en el sistema de la producción sino los desplazados por éste.

Este desplazamiento genera el fenómeno migratorio por el cual se van constituyendo los cordones de miseria marginal –en los propios centros desarrollados– que deja la concentración acumulativa de riqueza. La privación que empieza a ser acumulativa en la periferia, reproduce una constante en la lógica propia del mundo moderno: la *transferencia de sus contradicciones hacia afuera*.

Porque las contradicciones que, desde la revolución industrial, empieza a producir el desarrollo en su propio suelo, son contradicciones que

60 El fracaso de las apuestas nacionalistas expresan esa contradicción. Si no se constituye al sujeto capaz de impulsar una producción nacional, además de inspirar un consumo también nacional, éstas no tienen posibilidad de sobrevivencia. Hacer que la producción tradicional se encuadre en los marcos que establecen los criterios de la racionalidad económica capitalista, conduce a su anulación. Para producir una nueva economía se debe paralelamente producir al sujeto que encarne el sentido de una producción *no* capitalista, que es precisamente lo que los valores modernos no permiten.

se transfieren a la periferia. En ese sentido, la expansión del capitalismo es siempre concentración y acumulación por desposesión, lo cual genera un carácter constante en los intercambios globales: mientras más el mundo se integra en torno al mercado, más posibilidades tienen los *centros desarrollados de exportar sus contradicciones a sus respectivas periferias*; en ese sentido, la primera generación de miseria que produce el mundo industrial, ha de constituir la primera ola de migración explícitamente moderna; *los expulsados del progreso son exportados a la periferia*, como constancia de que el progreso y el desarrollo *no es posible para todos*, ni siquiera en el primer mundo.

El horizonte de expectativas que genera el mundo del progreso, produce su gran ficción; la creencia de que todos pueden vivir aquello es lo que sostiene aquel imaginario colectivo. Toda la humanidad periférica es obligada a un sacrificio sin precedentes, pues lo que alimenta dicha ficción es la transferencia sistemática de vida, del sur al norte, es decir, la privación de vida de la humanidad excluida es el precio que cobra aquella ficción. *La periferia asume ese costo*. Las contradicciones que genera el mundo industrial *las asume la periferia*, otorgándole al *centro* la ventaja decisiva de sostener su equilibrio en el desequilibrio periférico.

De ese modo se reproduce, como una constante invariable, la dialéctica maldita de los procesos de acumulación; pues si las contradicciones son *asumidas por la periferia de modo absoluto*, entonces el *centro* puede administrar su *condición de centro* en inmejorables condiciones. La tributación de humanidad que realiza el ámbito periférico constituye su anulación, pues teniendo que, por ejemplo, aniquilar nativos para recibir a la migración europea –como un producto de exportación que también paga la periferia–, aniquila, en última instancia, su propio contenido nacional-autóctono⁶¹.

Entonces, el subdesarrollo aparece como la transferencia sistemática de contradicciones a una periferia determinada; es decir, el equilibrio que pueda lograrse en el centro desarrollado es produciendo un *desequilibrio crónico* en la *periferia*. La *periferia* ya no sólo financia aquel desarrollo sino

61 El caso paradigmático sería la Argentina, por eso el humor popular hace ironía de esta ausencia, cuando se dice que “los mexicanos descienden de los aztecas, los peruanos de los incas y los gauchos descienden de los barcos”. Aunque se podría argüir, y con razón, que la migración produce cultura nacional, lo que nos interesa subrayar es que aquello es sólo posible por un costo originario que significa la amputación previa del contenido original autóctono.

que lo hace a expensas suyas, asumiendo los costos reales que el desarrollo nunca sufraga (y, por eso mismo, puede sostener un curso inalterable); el no hacerlo es condición para desarrollar ese desarrollo, de modo que *la financiación del desarrollo lo realiza la periferia subdesarrollada*.

Al destruir su producción tradicional, la *periferia* destruye su propia subsistencia y se condena a la dependencia. Y condena además a su propia población a una subsistencia en condiciones infrahumanas. Los recursos que tiene apenas le sirven para adquirir las divisas que precisa en el intercambio comercial, pues la estipulación de los precios no es una facultad que posea sino de los centros desarrollados. Esta condición contribuye a su propio desequilibrio porque, de ese modo, transfiere plusvalía extraordinaria en la explotación que produce en su propia población para tener precios competitivos, es decir, baratos. *Baratos para el centro pero caros para la periferia*, pues así destruye lo que podría constituir la base de su propia soberanía económica, transfiriendo aquello como sostén de un desarrollo que se le aleja, a medida que esa transferencia se hace sistemáticamente continua.

El desarrollo entonces se sostiene por estas ventajas que son desventajas para la periferia. Ventajas que tienen la característica de ser ventajas originarias, pues la misma revolución industrial es posible por una acumulación previa de las condiciones que la hacen posible y esas condiciones no las pone Europa a partir de sí misma, sino que las origina la conquista del Nuevo Mundo. Para el siglo XVIII, la disposición *centro-periferia* y la expansión del mercado, con el atlántico como centro del comercio mundial, establecen las condiciones para una acumulación, no sólo de capitales, sino también de experiencias y conocimientos que Europa ha ido *apropiándose* en su constitución como *centro del mundo*.

Por eso la revolución industrial se traduce como revolución cultural y civilizatoria, pues las condiciones para esa transformación ya están dadas desde que el mundo se convierte en mundo periférico de un *centro* en continua expansión. Una Europa aislada no podría producir nada que repercuta en el resto del mundo. Sólo la unificación que logra la expansión del mercado capitalista puede hacer posible una revolución industrial con repercusión global.

La unificación del espacio económico es el contexto que hace posible las repercusiones del desarrollo a escala global. Por eso el subdesarrollo

aparece en un mundo *atravesado por el desarrollo*, una vez que la revolución industrial ha dinamizado todos los factores de la producción en torno a los rendimientos de maximización de la producción. El surgimiento del subdesarrollo sólo puede evidenciarse en este contexto, en un espacio económico *atravesado por el desarrollo*. El siglo XIX nace con esta unificación y es el siglo donde aparece una polarización creciente entre zonas definidas por el mercado. La disposición norte-sur nacerá de esta polarización.

En el espacio económico, de modo abstracto, se pretende una relación equilibrada entre centros industriales y zonas periféricas; pero la propia dinámica del desarrollo provoca un creciente *desequilibrio* en zonas periféricas que, aunque posean gran cantidad de materias primas, poseen también escasa soberanía. Es más, aquella riqueza –materias primas y recursos energéticos– condiciona también el interés de los centros industriales en *provocar el desequilibrio* de una zona periférica determinada. Pero este interés no es sólo unilateral sino auspiciado por unas elites coloniales que, de ese modo, preparan el terreno para producir su propia dependencia y constituirse en *periferia desequilibrada* (porque la condición de periferia no es todavía lo determinante para producir subdesarrollo, pues aun como ámbito periférico, dentro de un área de influencia determinado, se puede establecer márgenes mínimos de soberanía, si es que el grado de su dependencia no es extremo y puede proponerle un cierto margen de soberanía relativa⁶²; pero si su condición periférica es acompañada por un sistemático desequilibrio de su economía, además de un casi nulo carácter soberano, entonces tenemos una condición inmejorable para producir un estancamiento crónico que se traduce en subdesarrollo)⁶³. En tales condiciones, el desarrollo genera y *desarrolla* las ventajas comparativas que provoca el subdesarrollo ajeno y que, a su vez, son la mejor garantía para *desarrollar* al desarrollo.

62 “... uno no es nunca independiente del todo, es independiente en la medida en que es consciente del grado de dependencia que tiene (la dependencia no es nunca unilateral, por eso las desventajas actuales se pueden hacer ventajas futuras), por ello el manejo de la economía no puede ser técnico sino político, porque se trata de desestructurar sistemática y paulatinamente los componentes orgánicos de la dependencia”. Bautista S., Rafael: *Pensar Bolivia, del Estado colonial al Estado plurinacional*. Vol. II. *La reposición del Estado señorial: 2009-2012*, rincón ediciones, La Paz, 2012, p. 126.

63 Cfr. Hinkelammert, Franz: *Dialéctica del Desarrollo Desigual*, ed. cit.

La aparición de zonas periféricas subdesarrolladas, no por casualidad, se manifiestan en las antiguas colonias. El carácter colonial de éstas coadyuva a su constitución en tales, porque las estructuras de poder permiten que apenas una elite pueda decidir, en beneficio propio, insertarse en la economía global *sin el mayor esfuerzo*. El mercado ya está constituido y el ingreso a éste queda marcado por lo que uno pueda ofrecer en su *condición de periferia* de centros desarrollados que expanden un comercio a la medida de sus intereses. Las ex-colonias sólo cuentan con materias primas y una necesidad apremiante de recursos financieros para costear una independencia nacida en la cuasi bancarota.

Insertarse en el mercado significa entonces aceptar las condiciones para su ingreso y la asignación impuesta en una división internacional del trabajo. Los capitales locales que puedan subsistir se subordinan al capitalismo como sistema de control global de todas las formas de trabajo y de todos los recursos disponibles. En esta situación sólo aparece una alternativa y es la que optan algunos países, cuya soberanía relativa permite lograr un cierto equilibrio que ya no se traduce en subdesarrollo (aunque no dejan de ser *periferia*).

Esto se logra por medio de una transformación de las estructuras sociales en función del desarrollo económico y esto significa la integración del todo de la nación en el ámbito económico, la constitución de una ciudadanía amplificada y la generación de mercado interno. Significa también la aparición de un nacionalismo burgués que apuesta por un potenciamiento estatal, cuya misión radica específicamente en garantizar una integración en mejores condiciones que las impuestas a Estados con escasa o nula soberanía, dentro del mercado capitalista. Pero esta apuesta se da, en mayor medida, en países cuya estructura estatal no está tan atravesada por la *colonialidad*, lo cual les permite el ejercicio de una soberanía relativa.

La expansión de la industria inglesa produce la primera distribución planetaria de los nuevos centros desarrollados. Ante la amenaza de la destrucción de las producciones locales, se opta, o por admitir la nueva industria, o por desarrollar una industria autóctona. Esta última opción es lo que determina la aparición de nuevos centros industriales, como Francia, Alemania o Estados Unidos (por último Japón, aunque en otro contexto), que

enfrentan la expansión del dominio británico –sin vencerlo– constituyéndose en *centros* que negocian sus respectivas áreas de influencia o sus *periferias respectivas* (aunque Alemania pierde la carrera por *periferias offshore*, por eso se produce la segunda guerra mundial).

Para fines del siglo XIX, Europa termina por repartirse sus áreas de influencia. El mundo desarrollado reafirmaba una condición sin la cual es imposible el desarrollo ilimitado que pregonaba. El reparto mundial, que consiste en la administración geopolítica de los recursos⁶⁴, asegura y estabiliza (por el *desequilibrio*) la concentración de la acumulación global en un *centro* que, a medida que se desarrolla, *subdesarrolla al resto*.

Por eso los centros pelean por constituirse en *centro hegemónico*. Inglaterra es *centro hegemónico* por medios bélicos, sustituyendo a una España carente de vocación capitalista; pero esta hegemonía debe disputarla con Francia. Las guerras napoleónicas enfrentan, entre otras cosas, la expansión económica de una Inglaterra que amenaza al continente europeo con convertirlo en su periferia inmediata. Si bien Inglaterra triunfa y se presenta como el primer imperio capitalista, la defensa francesa, sobre todo, de la producción propia, lleva a producir una industria autóctona. Los países que apuestan por esa alternativa se constituyen en centros industriales, con capacidad de negociación ante el centro hegemónico, la cual pasa siempre por asegurarse sus *periferias respectivas* (esta necesidad explica las dos gue-

64 En la primera década de siglo XX, las potencias europeas dividieron el Medio Oriente de acuerdo a sus intereses. Ahora, en pleno siglo XXI, con USA a la cabeza, pretenden reestructurarlo de nuevo, otra vez, según conviene a sus propios intereses. En junio de 2006, la ex secretaria de Estado de George W. Bush, Condoleezza Rice, ya había advertido “dolores de parto” de un *nuevo* Medio Oriente; así mismo, el *Armed Forces Journal* publicaba el ensayo “Fronteras Sangrientas”, del coronel retirado del US Army, Ralph Peters, donde exponía su proyecto de balcanización para el Medio Oriente con un nuevo mapa. Para el influyente Zbigniew Brzezinski, quien desarrolla la teoría geopolítica del inglés Halford Mckinder en su libro *El gran tablero de ajedrez mundial*, hay sólo cuatro polos viables en el Medio Oriente: Turquía, Irán, Egipto e Israel. En consecuencia, las revelaciones que hace Wesley Clark, excomandante supremo de la OTAN, en el 2007, son categóricas: USA se propone despedazar a siete países árabes en cinco años, Irak, Siria, Líbano, Libia, Somalia, Sudán e Irán. Por ello el geopolitólogo mexicano Jalife-Rahme se pregunta, no sin razón: “¿los demás países creados por el británico sir Mark Sykes y el francés François Georges-Picot en 1916 para repartirse el fétetro del imperio otomano con sus respectivas esferas de influencia, son negociables, desechables, balcanizables y vulcanizables y cuyo caos afecta(ría) a Rusia, a China e India, tres miembros nucleares de los BRICS?” Jalife-Rahme, Alfredo: *Fórmula Brzezinski/Rice/Peters/Clark/Wright para balcanizar Medio Oriente*, en la columna de opinión *Bajo la Lupa*, del periódico mexicano *La Jornada*, de agosto de 2014.

rras –llamadas– mundiales, la lucha de los centros determina cuál se constituye en centro hegemónico o Imperio; el rediseño geopolítico global de las dos guerras es lo que se deriva de las necesidades de *control, acumulación y concentración del desarrollo económico capitalista*). Entonces, el reparto del mundo es consustancial a la aparición de centros desarrollados.

Por eso el subdesarrollo no es una categoría independiente del desarrollo sino una contradicción inherente al desarrollo del propio desarrollo. Los condicionamientos que el desarrollo ejerce sobre el subdesarrollo describen una dialéctica que produce desigualdades de modo sistemático, del interior al exterior, *transfiriendo siempre en su periferia las consecuencias negativas del desarrollo*.

La transferencia de las contradicciones hacia afuera describe, a su vez, la aparición y el desarrollo de una ética de la irresponsabilidad, *externalizando*⁶⁵ siempre las consecuencias de la propia acción para no asumirlas

65 Este es un concepto caro para la ideología neoliberal. En éste se retrata la irresponsabilidad de la propia economía neoliberal al desterrar de sus ámbitos teóricos todo aquello que, como efectos indirectos, provoca la totalización del mercado. Visto éste como un modelo de funcionamiento *perfecto*, todo aquello que limita su totalización, es visto como desviación o distorsión, constituyéndose en amenaza pura y, en consecuencia, denunciado; lo que provoca esta misma totalización no es asunto para tematizar –evaluar y corregir–, sólo para aniquilar. Una vez que la ética del mercado funcionaliza a la sociedad en torno a la totalización de las relaciones mercantiles, *externalizar las responsabilidades* se convierte en la moral de una sociedad, cuyos individuos ya no se hacen cargo de las consecuencias de sus actos. Nadie se hace cargo por nada ni por nadie. El mercado actúa como un dios sustitutivo, que decide quién gana y quién pierde en la competencia, es decir, quién vive y quién muere, desplazando al ser humano de toda decisión sobre su propia vida, pero soportando en éste y en la naturaleza la totalización del reino del mercado: “Los problemas concretos de la exclusión de la población y de la destrucción de la naturaleza son vistos como resultado de las distorsiones que sufre el mercado. Desde el punto de vista neoliberal, estas crisis solamente atestiguan el hecho de que el mercado *no ha sido suficientemente respetado*, totalizado. Por tanto, la raíz del desempleo es la política de pleno empleo, la raíz de la pobreza es la existencia de los sindicatos y del salario mínimo, la raíz de la destrucción de la naturaleza es la insuficiente privatización de la misma. Esta inversión del mundo, en la cual *una institución pretendidamente perfecta y asumida como la ‘realidad verdadera’* sustituye por completo a la realidad concreta para devorarla, explica la mística neoliberal de la negación de cualquier alternativa al mercado total, ya sea que ésta se busque dentro o fuera del capitalismo”. Hinkelammert, Franz: *Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una Reconstrucción de la Economía* (edición revisada y aumentada), DEI, San José, Costa Rica, 2006, p. 272. Cursivas nuestras. Esta mística atraviesa el corazón de un mundo que marcha inexorablemente hacia la muerte, dejando ruina tras ruina en el tren del progreso infinito: “La ética del mercado sostiene que éste, mediante la destrucción de los valores de la ética humanista universalista (fraternidad, convivencia, solidaridad, supervivencia), realiza estos mismos valores por la inercia de sus estructuras. La política se puede transformar entonces en una técnica, la técnica de la aplicación sin limitaciones de las leyes del mercado transformadas en leyes metafísicas de la

como responsabilidad propia. La revolución cultural que supone la revolución industrial conlleva también una revolución ética que promueve los valores pertinentes para el desarrollo del desarrollo; esta revolución invierte los valores humanistas previos provenientes del mundo cristiano-medieval y hace aparecer, los que antes eran considerados vicios morales, como “virtudes públicas”. Esto lo realizan Bernard de Mandeville y Adam Smith⁶⁶.

Cuando las elites coloniales de los países periféricos asimilan los valores promovidos por la revolución industrial (que son extensión de los valores moderno-capitalistas), la constitución de sus realidades en *sociedad moderna* queda circunscrita primero a los sectores dominantes y después (por el impacto económico), extensivamente, a todo el conjunto social. Pero asimilan una revolución cultural (como mera adopción del horizonte cultural del ahora primer mundo) sin revolución social ni económica. Su inserción obligada en el mercado mundial es acompañada por la postergación de su propio elemento nacional, convirtiéndose en meros agenciadores de la transferencia sistemática de materias primas para el desarrollo industrial del centro⁶⁷. En tal situación, ya no es necesaria la imposición bélica sino la

historia. Desaparece el sujeto, y donde no hay un sujeto humano concreto no puede haber derechos humanos”. *Ibíd.*, p. 270.

66 Antes de escribir *La Riqueza de las Naciones*, de 1776, Adam Smith escribe la *Teoría de los Sentimientos Morales*, de 1759, o sea, antes de economista es un reformador moral, porque es consciente que la nueva economía ya existente, el capitalismo, presupone una ética. Bernard de Mandeville subtitula a su texto *La Fábula de las Abejas*, de 1714: “vicios privados, virtudes públicas”. En ambos casos, los intereses exclusivamente particulares, egoístas, del individuo burgués, son exaltados como moralmente buenos para la economía. De ese modo se puede apreciar que la ética que presupone el capitalismo es la ética del automatismo del mercado, que fragmentariza la acción racional del individuo en un puro “cálculo de utilidad propia”. Con Mandeville, todo lo considerado inmoral ya no lo es; la usura, por ejemplo, en la sociedad moderna, ya no es considerado algo malo, porque ahora se le llama “ahorro”.

67 En referencia al ingreso de inversión extranjera, Hinkelammert señala, acertadamente, que los capitales extranjeros operan la plusvalía interna de nuestros países en función exclusiva de la maximización de la plusvalía global en forma de transferencia. Cfr. Hinkelammert, Franz: *Dialéctica del Desarrollo Desigual*, ed. cit. Según el premio Nobel de economía, Joseph Stiglitz, los instrumentos de “crecimiento económico” sólo compensan a los gobiernos que aumentan la producción material y no el bienestar; índices como el PIB miden la acumulación de los países que, en forma de transferencia, siempre está a disposición del centro. Vale la pena subrayar que la deuda es la más idónea forma de transferencia que usa el desarrollo para financiar sus propósitos. Por eso resulta altamente interesante, la última publicación, *Las cifras de la deuda. 2015*, del “Comité para la anulación de la deuda del tercer mundo”. Allí se demuestra que el llamado tercer mundo (bajo el eufemismo de “países en desarrollo”) destina más dinero a los países desarrollados que lo que reciben de estos (ya

promoción de la continuidad de estructuras coloniales, que garantizan la permanencia de periferias subordinadas por vocación propia. Los centros pactan con las elites, que reciben los frutos del desarrollo a condición de subdesarrollar a sus países.

Las elites se miran en el espejo de Europa y se reconocen como expatriados de una cuna que prospera al margen suyo. La imagen nostálgica que extraen de su propio pasado los descubre con una vocación sumisa ante los poderes reales. Por eso las estructuras de su poder son coloniales, es decir, *aparentes*, porque los intereses que defienden ni siquiera son los suyos, pero los defienden, porque creen reconocer en estos la imagen de la paternidad que los abandonó en tierra de indios.

Por eso ingresan en el mercado mundial sin más ambición que la de administrar su sobrevivencia. En ese contexto el subdesarrollo se acelera, porque la propia periferia argumenta a favor de su propia desaparición. Estas “ventajas” son decisivas para expandir el mercado capitalista a una velocidad impresionante. En un siglo (de mediados del XIX a mediados del siglo XX) el mundo ha sido definido geopolíticamente, de acuerdo a los intereses, sobre todo, británicos. La cartografía política la decide la expansión del mercado global y, tanto la política exterior, como el derecho internacional, expresan la correlación de fuerzas concéntricas en un centro hegemónico.

Europa ha consolidado su *centralidad* constituyendo al mundo entero en garantía del desarrollo ilimitado al cual se proyecta. Los costos de aquello

sea en calidad de préstamos o donaciones). Es decir, el dinero que los acreedores destinan, ya sea en calidad de inversión, préstamo y hasta donación, salen, en definitiva, de los bolsillos de los propios deudores. El documento revela que, entre 1985 y 2012, los Estados periféricos transfirieron a los centros industrializados, 2,5 veces el Plan Marshall. Esto llaman una *transferencia neta de recursos negativa*, es decir, el deudor transfiere mayor cantidad de dinero de la que recibe de sus acreedores. Por eso se preguntan: ¿quién debe a quién? En el caso de África y Oriente Medio, se dice que reembolsaron, en el periodo 1985-2000, 61.000 millones de dólares más de lo que habían recibido (entre 1970 y el 2012, el monto total de su deuda externa se multiplicó por 73 veces, y llegaron a pagar 145 veces la cantidad inicial que se debía en 1970). Si a esto sumamos, señala el documento, la fuga de capitales, fuga de cerebros y un cálculo del saqueo de los recursos naturales, lo que se presenta no puede ser otra cosa que una sangría sistemática. En ese escenario, la famosa “ayuda” para el desarrollo, manifiesta lo que venimos insistiendo: es el subdesarrollo el que subsidia, financia y mantiene al desarrollo. Para el año 2012, los deudores reembolsaron a los acreedores 182.000 millones de dólares, siendo sólo 133.000 millones que recibieron como “ayuda”.

no los asume Europa sino el resto del mundo convertido en *su periferia*. Externalizando las contradicciones hacia afuera, no parece haber límites para aquellos propósitos. La acumulación creciente de riqueza obnubila lo que también crece en el resto del mundo y amenaza la estabilidad misma del sistema económico en su conjunto. Que el mundo está unificado e interrelacionado es algo que hace posible el desarrollo del *centro*, pero también evidencia la vulnerabilidad del conjunto si los desequilibrios provocados amenazan una estabilidad que se evidencia frágil. Una estabilidad que se sostiene en la inestabilidad de otros tiende también a la dependencia.

La dependencia se hace dialéctica y genera una suerte de adicción que se profundiza a medida que se hace expansiva; subdesarrollar al resto es lo que se traduce en desequilibrio continuo de todo el conjunto. El desarrollo no puede prescindir de los recursos que le brinda la periferia subdesarrollada; el aprovechamiento irrenunciable de estos muestra el verdadero carácter de la dependencia real: *sin periferia, el centro no subsiste*; sin miseria, la riqueza no es posible. *La desigualdad es entonces necesaria* y el desarrollo es precisamente el desarrollo de este carácter estructural de una concentración y acumulación de riqueza, cuyo carácter ilimitado no puede sostenerse sino es bajo el presupuesto de un aprovechamiento también ilimitado de los recursos que no posee pero de los cuales dispone indiscriminadamente.

La desigualdad entonces no es una mera diferencia cuantitativa sino la condición ontológica de la carrera ilimitada que se propone el desarrollo. En ese sentido, la desigualdad es un presupuesto constante que requiere el desarrollo, como el impulso energético que requieren sus motores⁶⁸. Entonces, la riqueza producida se traduce inevitablemente en el literal despojo de vida de todo aquello que la hace posible. La desigualdad acumulativa es la manifestación de una racionalidad económica que concibe, como posible, una producción de riqueza irracional, pues destruyendo continua y sistemáticamente los factores que la hacen posible, no hace sino acelerar una carrera suicida.

68 Todo lo que, de modo proselitista, se presenta como “desarrollo humano”, no es otra cosa que la refuncionalización de todos los ámbitos de la vida en torno al desarrollo.

2.2 La dialéctica del *desarrollo regresivo*

La dialéctica de la producción de desigualdades es constitutiva de una relación que afirma su estabilidad, desestabilizando al otro polo de la relación. Por eso se constituye, en última instancia, en estabilidad frágil. Un orden que produce desorden es un orden siempre amenazado. Su propia expansión, en su momento hegemónico, por su pretensión además ilimitada, se traduce siempre en sobre-extensión territorial que, al final, no hace sino debilitar su propio poder. La omnipotencia de su poder se muestra impotente; por tenerlo todo empieza a apostararlo todo (acostumbrado a nunca perder cree que puede ganar siempre).

De ese modo, la tendencia *exponencial*⁶⁹ a un desarrollo y crecimiento ilimitado, es la otra cara de una concentración y acumulación sin límites. Lo que la economía expresa, también lo expresa la política; en ambos se expresa una racionalidad que sostiene a la ciencia moderna, los presupuestos que asume son creencias que constituyen su horizonte mítico y que, al ser secularizadas

69 Ya Albert Einstein señalaba, en su tiempo, que el mayor problema que atraviesa la humanidad es que “no entiende la función exponencial”. En matemáticas, el exponente indica el número de veces que una cantidad cualquiera ha de multiplicarse por sí misma; cuando el exponente expresa una incógnita, la función resultante se denomina “función exponencial”. Esa incógnita, que puede expresarse en la variable a^n (o lo que llamamos n veces) es, en el caso que nos interesa, un número ilimitado o infinito. El exponente desarrollo expresa esa incógnita en la economía, abstrayendo la base real (finita) de la producción y pretender proyectarla al infinito. Nicholas Georgescu-Roegen lo manifiesta de este modo: “es imposible un crecimiento exponencial indefinido en un medio ambiente que es finito”.

y formalizadas, edifican todo el conocimiento que sostiene y da permanencia a la objetividad del sistema-mundo (su disposición *centro-periferia*) que ha constituido, y a la subjetividad que precisa para legitimar esa objetividad. Por eso el desarrollo es todo un marco categorial⁷⁰ que pone al mundo de cabeza, de modo que nuestra percepción de la realidad se recorta según la perspectiva que atraviesa y moldea nuestro propio horizonte –incluso cultural– de expectativas; desde el cual podemos criticar todo, incluso al desarrollo, pero sin poder jamás renunciar a éste⁷¹.

Por eso la crítica al desarrollo no es algo dirigido hacia afuera sino tiene que ver con el devolvernos la auto-reflexividad necesaria para superar

70 En ciencias sociales se olvida, a menudo, que la percepción que tenemos de nuestra realidad, se encuentra predeterminada por las categorías teóricas que, en conjunto, expresan los marcos de interpretación, desde los cuales, interpretamos nuestra realidad. Es decir, los hechos –que siempre son hechos interpretados– son siempre percibidos desde la perspectiva que se deduce de aquellos marcos de interpretación. La realidad que percibimos es la realidad que se nos aparece desde las categorías teóricas que usamos, de modo que, la realidad percibida sólo tiene sentido al interior de lo que aquellos marcos de interpretación establecen. Por eso el desarrollo no es un mero concepto o una ideología a secas, forma parte de todo un marco categorial que encuadra nuestra visión de la realidad a la medida de las pretensiones (infinitas) del capital y el mercado modernos.

71 La siguiente reflexión pertenece a Larken Rose: “History shows that most human beings *would literally rather die than objectively reconsider the belief systems they were brought up in*. The average man who reads in the newspaper about war, oppression and injustice will wonder why such pain and suffering exists, and will wish for it to end. However, if it is suggested to him that *his own beliefs* are contributing to the misery, *he will almost certainly dismiss such a suggestion without a second thought*”. (Cursivas nuestras). No en vano su libro se llama: *The Most Dangerous Superstition*. Comentemos lo que dice (la traducción es nuestra): “La historia nos muestra que la mayoría de los seres humanos *preferirían literalmente morir que reconsiderar objetivamente el sistema de creencias en el cual se han criado*”. Es decir, lo menos dispuesto a ponerse en cuestión son las propias creencias que, al conformar sistema, sostienen y da sentido a la vida de los individuos; poner en suspenso aquello significa entrar en crisis y, aunque siempre vivimos en crisis, enfrentar la crisis es lo menos deseable y no todos están dispuestos a ello. Pero sigamos: “El típico ciudadano que lee en los periódicos acerca de la guerra, la opresión y la injusticia, se preguntará por qué existe semejante pena y sufrimiento, hasta deseará ponerle fin. Pero si le fuera sugerido que *son sus propias creencias* las que contribuyen a la miseria, ciertamente *rechazaría tal sugerencia sin pensarlo dos veces*”. Esto quiere decir que la objetividad del mundo se *corresponde* con la subjetividad del individuo. La objetividad es lo que la subjetividad proyecta. En ese sentido, el conjunto de creencias que hacen sistema en la subjetividad del individuo legitiman el conjunto institucional que hacen a la objetividad del mundo. La *colonialidad* moderna se sostiene precisamente en esa *correspondencia*, por eso hasta se puede abrazar el comunismo, como crítica al capitalismo, y seguir postulando el progreso y el desarrollo, provocando ingenuamente que el capitalismo se reponga, haciendo fracasar toda alternativa. Por eso se dice: es fácil salir del mundo, lo difícil es que el mundo salga de uno; o sea, si no soy capaz de salir existencialmente del sistema que tanto critico, éste inevitablemente será reproducido por mi propia praxis, aunque se diga revolucionaria.

una condición que nos atraviesa y que precisa de la autocrítica como presupuesto de la *producción de autoconsciencia*; situarse existencialmente más allá del desarrollo significa abrazar un nuevo horizonte de vida⁷², desde el cual tiene sentido la crítica, porque sólo desde otro horizonte se nos muestra la verdadera cara, el verdadero precio y las consecuencias reales de todo lo que prometen el progreso y desarrollo modernos. Más allá del desarrollo quedan expuestas todas sus tendencias, las cuales descubren siempre una dialéctica suicida.

Si el subdesarrollo no es una categoría independiente del desarrollo, conviene precisar por qué el desarrollo precisa producir y mantener las desigualdades para sostenerse a sí mismo. El modo mismo de *integración periférica* en la economía capitalista tiende hacia el subdesarrollo cuando la estructura de las relaciones económicas son *dictadas exclusivamente por el centro*. Desde la perspectiva del desarrollo, el subdesarrollo se entiende como *falta de desarrollo*, lo que hace concebir al subdesarrollo como un estadio anterior, estancado en un tiempo antediluviano que precisa, inevitablemente, modernizarse (pues de lo contrario, debe perecer en la competencia mundial).

Ideológicamente, el subdesarrollo aparece como un “atraso” meramente cuantitativo, que hace posible una imposición prescriptiva –que patrocina el *centro*–, de metas e indicadores que funcionalizan la economía subdesarrollada en torno a las “orientaciones generales” prescritas por el desarrollo; pero esa funcionalización no desarrolla a tal economía sino que la orienta hacia una dependencia estructural que va destruyendo paulatinamente todas sus capacidades autónomas.

Esta destrucción es condición para mantener las prerrogativas del *centro* en el intercambio comercial. La desigualdad en el intercambio es condición para transferir plusvalía extraordinaria al *centro*; por eso los precios no son sólo indicadores económicos sino indicadores de las relaciones de poder.

72 Por eso hablamos de un *tránsito categorial*. Sólo puede la razón expresar en conceptos lo que ha constituido experiencia en sí misma, esto significa que: sólo el haber vivido algo es lo que opera como condición de su posterior racionalización. Por eso cambiar no es un cambio de ideas, y toda crítica es superflua si no expresa este tránsito como testimonio de una transformación categorial-existencial en la propia subjetividad. En este sentido, un nuevo conocimiento no es sino la formalización explícita de una nueva experiencia de vida.

El mercado se convierte en un campo de batalla donde quien no gana, inevitablemente pierde y, entre quienes ganan, pelean por ganar siempre más, de modo que la tendencia consiste en hipotecar hasta los residuos de ganancias periféricas. A esto tiende el último ciclo de acumulación global que patrocinan las transnacionales: acumulación por despojo absoluto.

La lucha de capitales es lucha financiera de los centros por el control total de la economía. El desarrollo no es posible sin este control. Por eso al declive de un imperio (como el británico) le sigue otro que mantiene y perpetúa el control. Pero un control total es imposible. Si hay control es porque hay resistencia. Y hay resistencia porque el desarrollo *no es desarrollo para todos*, aunque todos sean convocados y seducidos por el propio desarrollo. Los países apuestan por una receta que *no* les acerca al desarrollo sino que profundiza la polarización, lo cual desequilibra aún más su condición de *periferias* y las convierte en bombas de tiempo.

El *desequilibrio* provocado en la periferia desemboca en inestabilidad política que amenaza con amplificarse hacia el norte y tocar las puertas de los centros⁷³. Pero los centros no abren sus puertas, porque también su

73 Lo que la migración de sur a norte ha provocado, entre otras cosas, es la aparición de nuevas identidades que, poco a poco, ha venido cambiando el panorama electoral, político, cultural y hasta religioso en Europa y USA, lo cual es, no pocas veces, interpretado como un fenómeno invasivo que amenaza la propia convivencia político-social de los países ricos. Desde la aparición de los libros de Samuel Huntington, *Who are we?* y *The clash of civilization* (aunque se dice que quien formuló el concepto *choque de civilizaciones*, además como una *estrategia de conquista*, fue Bernard Lewis, por encargo además del “US National Security Council”, y que Huntington fue el encargado de divulgarla como una situación a futuro), se hace evidente que la narrativa hegemónica del norte opta por hacer de la migración pobre del sur, el chivo expiatorio del colapso económico de las economías del norte, sobre todo después de la crisis financiera del 2008. El renacimiento de la xenofobia en Europa es también una muestra de que los países desarrollados, por más índices positivos que muestren en cuanto a desarrollo humano (educación, nivel cultural, etc.), esto no significa la superación de prejuicios y discriminaciones propias del “atraso” y el “oscurantismo”. *El desarrollo convive muy bien con estos porque forman parte de su horizonte mítico*. Desde el atentado del 9-11, y frente a la compulsión de una economía que no puede dejar de crecer y una periferia en convulsión, la estrategia norteamericana congrega a los países europeos en una “guerra contra el terrorismo”, dirigida contra el Medio Oriente y Eurasia; por eso el concepto *choque de civilizaciones* es útil, pues sirve para describir un enfrentamiento inevitable y, en esa medida, justificar el carácter preventivo de aquella guerra. Demonizar al enemigo o convertirlo en monstruo es algo que tiene bastante historia en Occidente; por eso es menester destacar que han sido USA y Europa quienes han fomentado, de forma continua, las tendencias más extremistas del Islam. Con el atentado a la revista francesa “Charlie Hebdo”, se evidencia una estrategia geopolítica que necesita Washington para no dejar escapar a una Europa de su área de influencia, pues el atentado parece más un operativo de “bandera falsa” –de aquellos que han venido orquestando la CIA y el Mossad (no hay que olvidar que el

equilibrio es frágil; no sólo porque se sostiene en un desequilibrio que se cree estable y predecible, sino también porque el desarrollo, al perseguir metas ilimitadas y una tendencia a la concentración restringida de riqueza, no asegura tampoco el equilibrio propio.

Por eso el desarrollo no puede admitir un estado definitivo de logros cumplidos; su propia dinámica amenaza toda inmovilidad y devalúa toda convivencia a la competencia irrefrenable y suicida de la lucha de todos contra todos. Una sociedad que funcionaliza todos sus componentes en torno al desarrollo no puede vivir en paz. Su estado es un estado de guerra continuo. Por eso su estabilidad se hace frágil, porque todo lo que garantiza su estabilidad es también lo que la amenaza.

Cuando el desarrollo no abre sus puertas a todos manifiesta que el desarrollo *no es posible para todos*. Por eso el subdesarrollo evidencia una dialéctica de *desarrollo desigual*. Si no es posible el desarrollo para todos, entonces resulta que debe haber sacrificios para hacer posible el desarrollo. Los que pregonan el desarrollo no son nunca los sacrificados sino los beneficiados de éste, pero interpretan aquellos sacrificios como sacrificios necesarios, o sea, inevitables⁷⁴. Los sacrificados son los prescindibles y son aquellos que,

presidente Hollande había exhortado al levantamiento de las sanciones europeas contra Rusia y ya se hablaba del inminente reconocimiento de Palestina por parte de Francia)— que una vendetta islámica; la provocación es infame, pues atiza un enfrentamiento entre musulmanes y cristianos en la propia Francia, lo cual podría configurar el escenario tendiente a crear una guerra civil. No en vano la derecha francesa, y hasta la izquierda, arremete ahora contra la migración musulmana y enarbolan, como en tiempos de las Cruzadas, la cruz del “Occidente cristiano” contra todo lo que sea árabe, olvidando que el Renacimiento y la Ilustración hubiesen sido imposibles sin la ciencia y la filosofía árabes (la propia Europa olvida que gran parte de su cultura es resultado de aquella civilización). Lo cierto es que los musulmanes suman casi 60 millones al interior de Europa (casi el 10% de toda la población), siendo Francia el que más musulmanes alberga (después de Rusia), que suman 6 millones; y las proyecciones señalan que, para el 2050, los musulmanes superarán a los cristianos, a nivel global, con un 32% y, para el 2100, los musulmanes serían el 34.9%, mientras que los cristianos el 33.8%. En USA, los latinos llegarían, para el 2050, a constituirse en la primera mayoría. Todo este contexto es el que lanza a Occidente a una nueva Cruzada contra el resto del mundo. La decadencia del mundo unipolar pretende, de ese modo, recomponer su hegemonía atizando conflictos en las zonas estratégicas, para recapturar un mundo que ya no consiente ser *su periferia*.

74 Se trata de una secularización de la expiación mediante algún chivo expiatorio: “Sobre el ‘chivo expiatorio’ se descarga siempre la violencia general; es *sentenciado por todos*. Por eso su muerte es interpretada como un *sacrificio*, porque, además, su muerte *restablece el orden*. Su culpabilidad, aunque no sea demostrada, es *sentenciada unánimemente*. *Esa unanimidad legitima su muerte como un literal sacrificio*; su misma inocencia hace, del ‘chivo expiatorio’, una suerte de expiación milagrosa que se ofrenda, como *restitución del orden*. Por eso, su propia ejecución se vive de modo reli-

en la división internacional del trabajo, exponen la clasificación racista que sostiene a aquella división. Estos son los que sostienen y financian, en última instancia, con sus vidas, el desarrollo del primer mundo.

En el siglo XIX, nuestros países son incorporados al mercado mundial como garantes del desarrollo industrial; las reglas de participación prescriben nuestra función como exportadores de materias primas. Al no haber posibilidades de desarrollar una industria autóctona (que lo impedía además la auto-negación sistemática de una subjetividad colonial), nuestras materias primas sólo podía tener un destino; al precio que imponía la competencia en el mercado mundial, lo cual significaba, en condiciones desdichadas de explotación, condenarnos a la miseria crónica y estructural de una sobrevivencia crítica. En tal situación, las estructuras coloniales funcionalizan eficazmente a una sociedad ya no en función al desarrollo sino, explícitamente, en función al subdesarrollo. La continua injerencia foránea es muestra de una decidida vocación de auto-anulación que es alimentada por la ideología del progreso, que patrocina la nueva pedagogía moderna que nuestros países asumen como patrón educativo⁷⁵.

Las potencias europeas y la misma revolución industrial que da origen al centro hegemónico del mercado capitalista, se desarrollan a partir de la expansión imperial que ha realizado España. Sobre la experiencia de la conquista y posterior colonización, los países europeos, sobre todo Inglaterra, imponen un comercio sumamente “ventajoso” con las colonias⁷⁶, lo cual ori-

gioso, hasta puede ser beatificado, porque su muerte ha significado la salvación, el restablecimiento del orden”. Bautista S., Rafael: *La Primera Teoría de la Descolonización*, de próxima aparición.

75 “... puesto que el intelectual a quien se había proclamado ‘maestro de la juventud’, Daniel Sánchez Bustamante, había dicho: ‘interesar al yanqui es la tarea primordial’, parecía lo más natural que la xenofilia de aquel ambiente hiciera gala de un entreguismo masivo. Un norteamericano fue nada menos que director de Minas y Petróleo durante bastante tiempo. Un francés, Jacques Sever, fue jefe de Estado Mayor General de 1905 a 1909 y el alemán Hans Kundt ocupó el mismo cargo en 1910. La educación misma fue organizada bajo la dirección de una misión belga y la misión Kemmerer reordenó, con poderes absolutos, la política fiscal (...) Tales actos de entreguismo costaron a Bolivia, como lo veremos, un alto precio”. Zavaleta Mercado, René: *Lo Nacional-Popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986, p. 234.

76 “Siglos de intercambio desigual, entre ingleses e indios norteamericanos, será objeto de una sistemática reflexión en torno al comercio, que dará origen a la economía política inglesa. Mientras los ingleses intercambiaban baratijas por pieles, piedras preciosas, alimentos y, hasta delicias, como el tabaco, produciendo su desarrollo comercial; no tardará la ambición inglesa, fruto además del auge

gina un sistema económico, cuya producción asombrosa de riqueza, encubre su constante necesidad de ser subsidiada.

Las “ventajas” que se aprovechan son siempre *desventajas* para otros. La “ideología del desarrollo” (ya postulada desde la administración del presidente norteamericano Woodrow Wilson, no en vano uno de los impulsores de la nueva arquitectura financiera global en torno al dólar) postula una situación idílica que presupone una supuesta igualdad de condiciones. De partida, la ideologización de aquella perspectiva, renuncia a la historia y pretende suplantarla con, lo que llamaba Marx, robinsonadas (o sea, inventarse una situación irreal para explicar la realidad). Porque desde el siglo XIX, cuando alcanzan las ex-colonias la independencia formal –instigada también por Inglaterra–, la inserción de éstas en el mercado mundial supone ya las asignaciones que prescribe las necesidades de lo que ha de constituirse como desarrollo.

La independencia de las ex-colonias son un nuevo “aprovechamiento de oportunidades” que producen las “ventajas” que necesita el desarrollo para sostenerse. La periferia naciente es la que ha de financiar la industrialización acelerada que promueve el desarrollo. Pero no sólo se financia al desarrollo por la materias primas baratas que se le ofrece a su industria sino también por la constitución de la periferia en consumidora de aquellas mercancías (caras, comparadas con lo que significaría una producción propia) que produce aquella industria (el dinero que paga el centro por las materias primas es capital que regresa por la venta de sus mercancías y, es ahora capital, porque en la balanza de pagos, la periferia aparece endeudada, pues los precios de sus exportaciones no compensan las importaciones que realiza; el endeudamiento socava más aun su economía cuya dependencia se hace crónica).

de las importaciones del Nuevo Mundo, en obligar a los indios a una producción acelerada de todo ello, con la consecuente descomposición de la economía y la comunidad indígena. Esta descomposición es acompañada con el canje, ya no sólo desigual sino inhumano, de armas y alcohol. Las ganancias son tan extraordinarias que, en poco tiempo, logran diezmar pueblos enteros, produciendo algo que nunca habían conocido los indios: la miseria. La lógica del *aprovechamiento* de todo ese intercambio desigual, injusto e inhumano, es lo que, por reflexión, producirá lo que ha de ser la ciencia moderna por antonomasia: la economía política. Por eso se la concibió siempre como ‘ciencia de los negocios’”. Bautista S., Rafael: op. cit.

El subdesarrollo se hace estructural en todos los sentidos. Ofertar las materias primas y los recursos energéticos como simples mercancías, re-trata una capitulación resignada. Si los centros saben de la importancia estratégica de los recursos energéticos y las materias primas, sorprende que la periferia no se dé cuenta de aquello. El subdesarrollo estructural permea la idiosincrasia política de unas elites que consienten un subdesarrollo del cual todavía salen ganando, a costa de su propio país. Porque el desarrollo industrial y tecnológico (que profundiza aún más la polarización entre *centro* y *periferia*) se sostiene, no sólo por el incremento en el desarrollo de la investigación científica, sino que hasta ésta presupone –y se propone– un aprovechamiento *rentable* de recursos energéticos, que es el criterio que sirve para la promoción de nuevas tecnologías, basadas en nuevas bases energéticas; lo cual promociona el *desarrollo* de nuevos tipos de extracción y producción de energía que, en la mayoría de los casos, no son otra cosa que el *desarrollo en el arte de destruir* aún más el frágil hábitat que rodea la existencia de estos nuevos energéticos.

De ese modo, los nuevos desequilibrios provocados en las zonas periféricas, condenan aún más la precaria estabilidad que puedan tener; la destrucción medioambiental y el desplazamiento de población local, esto es, la crisis ecológica y humana, envuelve a la periferia en una necesidad imperiosa de “ayuda”; entonces, haciéndolas receptoras netas de “ayuda” (ni siquiera de compensación), se reafirma su subordinación a los instrumentos de dominación política y económica⁷⁷.

77 El crimen perfecto se realiza de ese modo. Toda la destrucción producida, por la desmedida pretensión de los índices de producción (alentados además por un consumismo creciente en el primer mundo) no se traduce en responsabilidades, ni siquiera compartidas, sino en una cínica política de aprovechamiento exponencial. Con la “ayuda” se pretende “lavar” la sangre contenida en el capital, pero, ni siquiera la intención última es ésta sino el seguir aprovechando la desgracia ajena para condenar aún más la crónica dependencia de la periferia. El despojo absoluto consiste precisamente en cotizar incluso la pérdida total. Las “apuestas a futuro” que se realiza en el campo financiero consisten en eso: “no nos interesa si el mundo se viene abajo sino cuánto dinero podemos hacer cuando esto suceda”. Alessio Rastani es un bróker que dice lo siguiente: “cuando me voy a la cama sueño con otra recesión porque eso permite ganar más dinero”, “los gobiernos no dirigen el mundo, Goldman Sachs dirige el mundo”, “el mercado está quemado y no importa lo que pase con el euro”, “a la mayoría de nosotros no nos importa cómo arreglar la economía, nuestro trabajo es ganar dinero”. Estas declaraciones retratan al individuo que promueve el neoliberalismo, formado en las mejores universidades y reclutado por los más grandes bancos, es el impulsor idóneo para destruir al mundo sin ninguna conciencia de culpa.

El desarrollo provoca la tendencia a la producción de estos desequilibrios por la orientación ilimitada que le sostiene. Las contradicciones desiguales que produce son contradicciones inherentes a su propio sostenimiento. Aprovecha estas desigualdades porque, a partir de ellas, consigue las “ventajas” que siempre son *desventajas* para otros. Estos, en definitiva, *subsidian* el desarrollo. El carácter de economía *subsidiada* caracteriza a una economía que se proyecta de modo ilimitado porque nunca valora ni respeta la fuente de donde aparece el subsidio. Lo que el capitalismo interpreta como “aprovechamiento de oportunidades” es, en realidad, un literal despojo de lo que supuestamente *no aprovechan* otros; cuando esta consigna se hace sentido común, parece hasta “natural” *aprovecharse* de todo y de todos. Entonces, si el desarrollo no tiene límites y su dinámica consiste en una persecución permanente de metas progresivas que se hacen infinitas, el sostén real de todo aquello no puede sino condenarse al sacrificio absoluto.

Esto quiere decir que el desarrollo no sólo provoca contradicciones desiguales entre *centro* y *periferia* sino, en última instancia, su orientación ilimitada hacia un futuro siempre aplazado hace de ese desarrollo un *desarrollo de carácter regresivo*, pues lo que sostiene su carácter ilimitado *sí tiene límites*. La infinitud de sus proyecciones no advierte el carácter *finito* de todo el sostén material que tiene que soportar aquello.

El desarrollo promueve una explotación inmisericorde, del trabajo humano y la naturaleza, que se halle en correspondencia con el ritmo acelerado de una producción adecuada a la dinámica que impone el desarrollo. Esta imposición sucede hasta por inercia cuando el desarrollo se persigue como un fin en sí mismo, y cuando los actores se someten a una dinámica que trastorna el ritmo mismo de la vida.

La dialéctica del *desarrollo desigual* advierte que el desarrollo moderno *no es posible para todos* y que este desarrollo se circunscribe exclusivamente a un *centro único*, cada vez más reducido, a costa de la *periferia extendida tendencialmente a todo el resto del mundo*.

La riqueza que postula el desarrollo es sólo posible por el despojo de riqueza contenida en la humanidad y en la naturaleza, pues la acumulación de esa riqueza, que no es sino acumulación de plusvalía, sólo puede signi-

ficar la anulación sistemática de la base real que sostiene al desarrollo mismo. Por eso se hace insostenible su amplificación y sólo puede sostenerse mediante la ideologización que encuentra, en las estructuras coloniales, un terreno fértil para introducir sus dogmas como literales declaraciones de fe, para constituirse en criterio de toda apuesta económica.

La dialéctica del desarrollo produce sistemáticamente desigualdades que hacen posible la dinámica del desarrollo; pero eso tiene un límite, y es el límite de las fuentes reales de toda generación de riqueza. El atraso y la dependencia que produce el desarrollo es el síntoma que advierte la insostenibilidad, *in the long run*, del desarrollo mismo. La funcionalización de las estructuras objetivas y subjetivas de las zonas periféricas, en torno al desarrollo, coadyuvan a una polarización creciente en la misma periferia, que se traduce en una destrucción amplificada de los recursos que quedan, provocada ahora por los propios desplazados en las zonas periféricas. La fórmula inmediata es lo prototípico que queda como herencia de la conquista: el saqueo. Lo que sobra no deja de ser banquete para nuevas ambiciones, pues todas desean “progresar” y, en esa apuesta, arañando algún margen de ganancia en la competencia de los mercados, cada promoción de gente que sale de la pobreza coadyuva a la destrucción acelerada de todo cuanto todavía queda⁷⁸.

Siendo los recursos limitados, el desarrollo tiende siempre a la concentración, por eso hasta los centros desarrollados pelean por su sobrevivencia y no ser desplazados en la competencia propia del desarrollo. Ésta la hegemoniza siempre un *centro* único que concentra los instrumentos que administran la asignación de suertes y destinos en el tablero providencial del mercado; el carácter concéntrico que adquiere una tendencia semejante, repone la tentación imperial de asumirse divino y, de ese modo, asignar y repartir fatalidades indiscutibles.

78 “Ni Lula se dio cuenta que trabajaron, en realidad, para la derecha; es decir, la nueva clase media que generaron ahora tiene pretensiones de primer mundo y, en ese sentido, ya no lucharían por el proyecto que los sacó de la pobreza –como advierte Eric Nepomuceno– sino defenderían únicamente su situación incluso, a costa de los demás, o sea, a costa de los pobres que genera toda nueva acumulación de riqueza. Moraleja: si en la pobreza se es revolucionario, parece que en toda riqueza anida el espíritu conservador. Entonces, ¿es el fin de la lucha la riqueza? ¿Para qué luchan nuestros pueblos? ¿Para ser como el norte, que ya no sabe ser norte ni para sí mismo?”. Bautista S., Rafael: *La geopolítica detrás del secuestro presidencial*, semanario *La Época*, La Paz, 15 de julio de 2013.

La colonialidad contribuye a sostener este carácter apocalíptico, adoptando, de modo hasta piadoso, un destino sacrificial de su propia condición periférica. El subdesarrollo asume entonces una culpabilidad que resiste todo análisis histórico y se condena al fatalismo; el conservadurismo halla, de ese modo, el mejor modo de integración en la arena global: la capitulación total. La receta neoliberal para nuestros países consistía en aquello.

La desigualdad es asumida categóricamente (en el neoliberalismo es el presupuesto para desmontar aún más la soberanía mínima de nuestros Estados) y es el presupuesto básico que sostiene la expansión ilimitada del desarrollo; el *centro* no se impulsa a sí mismo sino que es siempre la *periferia* la que impulsa toda expansión del centro. El abuso que hace el *centro*, de la energía (ya no sólo energética sino hasta vital) que le proporciona la *periferia*, es lo que verdaderamente impulsa sus pretensiones, porque energía es poder, el poder que el *centro* debe de despojar a su *periferia* para garantizar todo su desarrollo.

Por eso, la dialéctica del *desarrollo desigual* nos conduce a la dialéctica del *desarrollo regresivo*; pues lo que se desarrolla es un carácter regresivo que hace, de la dependencia –ya no sólo de la *periferia* sino hasta del *centro*– una relación adictiva, o sea, insensata. Esta dependencia es la que no se supera y condena a ambos polos a la trágica situación de no poder liberarse de una atadura fatídica. El *centro* no puede vivir sin la *periferia* pero, *para ser centro*, debe sacrificar todo lo que tiene la *periferia*; la *periferia*, en su *condición de periferia*, necesita del *centro*, pero esta necesidad es lo que hace imposible su liberación y, en consecuencia, liberación del *centro*. Si la dependencia es recíproca, aunque aprovechada unilateralmente por uno de los polos, entonces liberarse de esa dependencia libera a ambos. Pero eso no es posible si las prerrogativas del desarrollo y el progreso –que persigue el *centro* y hasta la *periferia*– no se cuestionan. Esto es lo que quiere significar la necesidad de producir una *nueva racionalidad* económica.

La dependencia estructural es lo que va constituyendo a la *periferia en periferia de un centro* que, sin la afirmación continua y sistemática del carácter estructural de esa dependencia, *deja de ser centro*⁷⁹. Éste no puede ser centro

79 “Afirmarse centro no es una operación unilateral sino que involucra la producción de una periferia. El precio de *ser y saberse centro* no lo va a pagar el centro sino lo va a pagar *absolutamente*

sin periferia, de modo que, *se es centro* por transferir, esa su dependencia real, hacia un otro que constituye, por eso mismo, en *periferia suya*. Lo que ahora dialécticamente transfiere la periferia, *en cuanto periferia*, no son sólo recursos sino, en esencia, una *plus-valorización de carácter siempre creciente* hacia el *centro*, inversamente proporcional a una *desvalorización progresiva* de la *periferia*⁸⁰.

Lo regresivo de esta situación es que la *periferia* también empieza a externalizar sus contradicciones hacia un *centro* que, como imagen de lo más deseable, se convierte en destino de los desplazados por el desarrollo: si la periferia no puede incluirlos entonces los desplazados se incluyen en el centro, generando, por la competencia con los mismos pobres del centro, una “tercermundanización” del primer mundo⁸¹. Como el desarrollo no es posible para todos, entonces las desigualdades crecientes e inevitables acordonan a los centros y amenazan, su ya frágil estabilidad, con situaciones *regresivas* que despiertan condiciones que el desarrollo mismo se proponía superar. Porque si la producción sistemática de desigualdades es constitutiva al surgimiento del desarrollo, siendo el motor que impulsa a la sociedad moderna, entonces, la función exponencial del desarrollo tiende, *in the long run*, a un movimiento involutivo que restituye condiciones propias del “atraso” que, se suponía, el desarrollo iba a superar definitivamente.

su primera periferia. En la experiencia de la conquista y posterior colonización es donde irán apareciendo los términos exclusivos de la dominación que ha de ir desarrollando el mundo moderno. Para desarrollarse a sí mismo, debe hacerlo *a costa* de su primer conquistado, el indio, luego del afro; en estos descarga, en primera instancia, los costos reales (materiales y existenciales) de su proyecto de dominación global. Entonces, *ser y saberse centro* constituye la primera determinación del mundo moderno, lo cual traduce la subjetividad moderna como *ser y saberse superior*”. Bautista S., Rafael: *Reflexiones des-coloniales*, ed. cit., p. 42.

80 “... para *reconstituirse*, la subjetividad europea no parte de sí, parte del otro, por eso *debe des-constituir a alguien*, al otro que encontró allende la Mar Océano: el indio. *Transfiere lo que es en el otro*, lo que ya no es y no quiere ya ser, lo transfiere al otro, pero antes debe despojarle la humanidad al otro, lo que le saca es lo que le llena una vez que el otro ya carga con todos los estigmas que le ha transferido, de modo que *la humanidad negada del otro retorna como reconstitución suya*. Cuando *transfiere* al indio sus propias miserias, se ve libre de ellas, entonces su humanidad aparece reconstituida y empieza a concebirse en los términos que ahora adscribe exclusivamente para sí: se concibe como ‘superior’”. Ibid., p. 43.

81 De ese modo se refiere Chomsky a la creciente pauperización del primer mundo, utilizando el término “thirdworldization”.

Por eso tampoco el centro se libra de las contradicciones que genera. Curiosamente, la expansión no garantiza la estabilidad del centro, pues aunque pueda concentrar siempre más riqueza esto no significa que pueda incluir más trabajo. Ahora bien, la tendencia a la acumulación concéntrica lleva a la expansión financiera del capital. El desequilibrio ocasionado en los ámbitos periféricos impulsa a la generación de nichos de explotación que se traducen en plusvalor extraordinario, de modo que, aunque baje la productividad del centro y, aunque suba la productividad en la periferia, el beneficio se concentra siempre en el centro, pero de modo exclusivamente financiero⁸²; es decir, el centro empieza a experimentar contracción económica porque la acumulación se sustrae en exclusivos márgenes de retorno especulativo. Los enclaves que produce el desarrollo en la periferia, *ahora los produce en el centro*⁸³. Se trata de enclaves bancario-financieros.

Esta concentración especulativa amenaza a la propia sociedad desarrollada; la sensación de opulencia y bienestar acumulativo se recorta a márgenes plutocráticos que entran en franca antagonía con su propia sociedad. El resur-

82 “El término clave aquí es *cadena de valor*, un concepto que da mucho mayor valor a la propiedad intelectual y a la inversión de capital en el valor final de un producto, que al trabajo, los materiales y cualquier otro insumo local de la producción. Ese concepto del valor se muestra claramente en el caso mencionado por Katu Arkonada, en su análisis *EEUU: la hegemonía no termina de morir; la fase de dominación ya ha comenzado*: ‘A pesar de que desde 2007 China es la principal productora de software y hardware, el 84% de las ganancias en este rubro siguen estando en manos de capitalistas estadounidenses’”. Mazzei, Umberto: *La agenda de la Diplomacia Económica de Estados Unidos*, en la página web de ALAI, 11 de mayo de 2015.

83 “En vísperas de la reunión 44 del cada vez más alicaído Foro Económico Mundial de Davos, la organización caritativa Oxfam, con sede en Oxford, publicó un reporte desalentador sobre el crecimiento de la desigualdad social sin precedentes (...) André Damon y Barry Grey, del portal WSWS, dieron la importancia que se merece a la perturbadora publicación que fustiga que los plutócratas, que acaparan su riqueza mediante la evasión de impuestos en los paraísos fiscales, controlan el poder político e imponen las reglas del juego económico que socavan los cimientos democráticos. Sólo 85 hombres (sin mujeres) en el mundo controlan tanta riqueza como el fondo de 50% de la población mundial, ¡3 mil 500 millones de personas!: el ‘1% más rico hoy controla 46% de la riqueza mundial: que equivale a 110 millones de millones de dólares, 65 veces la riqueza total del fondo de la mitad de la población mundial’. A juicio de Damon y Grey, el enriquecimiento de la elite financiera se aceleró desde el desplome de Wall Street en 2008; su riqueza se duplicó mientras más de mil millones de personas viven con menos de un dólar al día y más de 3 mil subsisten con menos de 2.5 dólares al día (...) ¿Dónde viven los plutócratas?: en EU (42%), Japón (8), Francia (7), Alemania (5), Gran Bretaña (5), Italia (5), en China (4), Australia (4), etcétera”. Jalife-Rahme, Alfredo: *Bajo la Lupa*, periódico *La Jornada*, México, 26 de enero de 2014.

gimiento de opciones políticas ultraconservadoras en Europa y en USA dan cuenta del carácter *regresivo* de sus elites actuales, lo cual retrata un modo de ser que expresa el modo cómo hacen riqueza. El desarrollo y el progreso modernos no cualifican éticamente a la humanidad, ni siquiera a la humanidad de los únicos beneficiarios de aquellas ilusiones.

Si la periferia y, en general, toda la naturaleza, ya no puede garantizar la creciente e indefinida acumulación que insiste el desarrollo; sumado a ello la irracional apuesta financiera a la acumulación cada vez más extraordinaria y en medio del agotamiento acelerado de los propios recursos energéticos; lo que se nos presenta, de forma tendencial e irreversible, es un saqueo y despojo absoluto de todo cuanto quede. Lo cual no es sino una radical amenaza al conjunto de factores que sostienen la estabilidad sistémica de la naturaleza y que son condición para la reproducción de la vida toda. Si la concentración y acumulación constante e indeclinable de riqueza, acude a producir en sus propias márgenes lo que ha estado produciendo en sus periferias, entonces presenciamos ya el carácter *regresivo* de un desarrollo cuyo adelante ya no es lo que promete sino lo que precisamente denuncia como su opuesto: *el verdadero “atraso” es producto del desarrollo*. Lo que desarrolla el desarrollo es la capacidad que tiene el capital de producir riqueza como *literal despojo de vida*.

Si las fuentes únicas de toda riqueza son el trabajo humano y la naturaleza, la destrucción de éstas hace insostenible cualquier economía. Esa destrucción repercute –porque el mundo es un todo integrado– en quien la ha originado y afecta su propia estabilidad; si esa estabilidad es sólo posible por la ilusión de que las fuentes tienen carácter ilimitado y, por lo tanto, su explotación puede extenderse al infinito, entonces, toda esa estabilidad es ficticia y es la mayor amenaza a toda posible estabilidad real, pues sólo podría desvanecer todas sus ilusiones en el momento mismo en que la realidad también se disuelva.

El carácter mítico del desarrollo descubre esta situación límite al cual se arrastra a la humanidad y a la naturaleza en una ilusión que no es nada inocente. La naturaleza es frágil y vulnerable porque, como fuente de vida, todo lo que sale de ella, es algo que saca siempre de sí; por eso lo que brinda es fruto de su pura generosidad, lo cual no puede jamás ser objeto de

cálculo, a riesgo de hacer de toda producción una pura destrucción. Por eso las situaciones *regresivas* que produce el propio desarrollo manifiestan la incompatibilidad entre la condición finita de la fuente de donde extraemos todo lo que hace posible nuestra vida y el carácter infinito de una codicia hecha forma de vida⁸⁴.

El carácter *regresivo* actualiza una condición sin la cual es imposible el desarrollo. La destrucción acelerada del entorno natural no es percibida, porque esto sucede en los ámbitos periféricos y en el hábitat propio de los más despreciados por el mundo moderno; la destrucción de la naturaleza es paralela a la destrucción de formas de vida que “obstaculizan el progreso moderno”. La periferia se brinda a aquello porque la vida moderna atraviesa todo el conjunto de sus aspiraciones y, en condición de desigualdad, no le queda otra que sacrificar su propio entorno, para satisfacer la demanda del centro.

Por eso la producción sistemática de desigualdades es inherente a la sociedad moderna y a la generación de desarrollo; esto lleva a un continuo proceso de desequilibrios que, cuando toca fondo, es cuando el desequilibrio se ha hecho total y el panorama presente ya no tiene futuro. Porque la destrucción de una parte, en un sistema integrado, conduce a la destrucción de todo. La naturaleza es el todo mayor integrado que siente la pérdida de uno de sus componentes como pérdida exponencial en su composición total.

La producción sistemática de desigualdades, sin la cual es imposible la destrucción del entorno vital (porque la desigualdad creciente es la que provoca este tipo de opciones), nos devuelve siempre a la misma situación que se había producido de inicio. La riqueza moderna produce miseria absoluta para que ésta apueste siempre por su sobrevivencia mínima, sin posibilidad de superación de su condición. Pero ese afán de riqueza, siempre creciente, arroja esta mínima sobrevivencia a límites inhumanos. Esta violencia es la que despierta una violencia desmedida que se vuelca en contra de todo orden, haciendo del desorden la imagen de un mundo sin alternativas.

84 Vale aquí citar al mahatma Gandhi, cuando decía que: “este planeta es suficiente para todos, pero no para la codicia de unos cuantos”.

Si el desarrollo se mostraba como la imagen que debía perseguir el subdesarrollo, es ahora el subdesarrollo la imagen futura del propio desarrollo. El primer mundo tiende a producir, en sí mismo, los desequilibrios propios del tercer mundo, sin que el tercer mundo consiga remediar sus propios desequilibrios. Todos salen perdiendo, sin posibilidad de reposición de funciones. El desarrollo mismo es el que conduce a una situación *regresiva* que no vislumbra alternativas, porque la condición para toda ellas es la existencia de aquello que el desarrollo destruye de modo sistemático.

Un mundo sin alternativas es un mundo condenado a una sola opción y, si esa opción consiste en la destrucción de toda la base real que hace posible la vida, entonces nos encontramos en un callejón sin salida. Es el drama del psicópata en el laberinto: si no encuentra salida, opta por meterse más en el laberinto. Una economía, que sólo sabe producir destruyendo, es insostenible; y el desarrollo que postula, *in the long run*, es un desarrollo *regresivo*, sin alternativas, que descubre el carácter irracional de toda la racionalidad que le sostiene.

3

La crisis civilizatoria

Si las consecuencias negativas del desarrollo son transferidas hacia la periferia subdesarrollada, no se advierte, de parte del *centro*, ninguna inquietud en la propia dinámica que va adquiriendo su economía. Es más, la acumulación progresiva de riqueza impulsa un dinamismo aun mayor; pero ese dinamismo liberado ya no puede controlarse sino que, ahora, se hace con el control mismo. La misma lógica del mercado auto-referido empieza a actuar a espaldas de los actores, cuya inercia hace posible una expansión ilimitada y, en consecuencia, la posibilidad de ganancias extraordinarias. La infinitud de estas posibilidades enceguece las apuestas que tienden, todas, a la maximización de sus utilidades, en un contexto que *parece* prometer aquello.

Estamos ante el gran mito del desarrollo. Porque, en efecto, la maximización en los rendimientos se multiplica y la acumulación global de capital se hace impresionante, lo que se traduce como imagen del desarrollo, pues las tasas positivas crecen de modo acelerado⁸⁵. Pero esa maximización es

85 Esto se puede situar en el periodo posterior a los años setenta, cuando el nivel de las ganancias de las acciones fue más o menos 2 veces el incremento en el PIB. Este periodo fue el auge del neoliberalismo, patrocinada por la ideología de la globalización. Pero esto no sale de la nada sino a partir de lo que se llamó “los 30 años gloriosos”, el periodo de mayor expansión de la productividad y del

aparente y la acumulación de la tasa de miseria, que crece exponencialmente en la periferia, da cuenta del carácter irracional de un crecimiento que provoca un decrecimiento aún mayor.

Pero una economía domesticada en esta suerte de espejismos, ya no es capaz de percibir el carácter irracional de su propia racionalidad. Los propios criterios que usa para medir sus expectativas, no le sirven para percibir las disfunciones que suceden –de modo creciente– en un contexto multidimensional de un todo integrado de modo complejo. Se vuelve ciega ante las consecuencias que produce su propio rendimiento económico; de este modo, la “acción racional” que pondera esa economía se vuelve irracional, la ética de la responsabilidad que pregona se hace irresponsable.

Ni la maximización de las ganancias, ni la eficiencia, ni la competitividad, ni el equilibrio macroeconómico, ni el balance fiscal, etc., sirven para advertir el carácter irracional de un crecimiento ilimitado que crece a costa de un medio ambiente limitado (según el premio Nobel de economía, Joseph Stiglitz, aquellos instrumentos que son usados para medir el “crecimiento económico”, sólo sirven para medir la competencia en la producción material. Nunca se refieren al bienestar real⁸⁶).

Este tipo de crecimiento que produce un bienestar traducido en opulencia, no percibe los decrecimientos que suceden a su alrededor, porque los considera asuntos que no son de su incumbencia. Al *externalizar*⁸⁷ las contradicciones que produce, *externaliza* también su responsabilidad, de modo que no sólo transfiere problemas sino también responsabilidades (la “ayuda extranjera” se convierte, no sólo en una forma mucho más sofisticada de mantener el carácter dependiente de la periferia sino también

valor de la plusvalía global en la historia del capitalismo. Ese fue el periodo 1943-1973. Pero eso no duró mucho tiempo, pues fue sucedido por otro periodo de estancamiento, con el cual nace el siglo XXI. Pero aun así, cuando la economía esté, en muchos sectores, estancada, las ganancias, ahora en el ámbito financiero, siguen creciendo.

86 Según éste, el índice PIB no es un buen instrumento de medida, porque no calcula adecuadamente los cambios que afectan al bienestar, ni permite comparar adecuadamente el bienestar en los diferentes países. Aunque persista en el paradigma de la competencia, su análisis nos sirve para indicar que *los indicadores económicos no están en correspondencia con la sostenibilidad de las fuentes de riqueza*; si sólo miden los índices abstractos del crecimiento, *no sirven para medir las condiciones concretas que hacen posible ese crecimiento*. Por eso estos indicadores, como el PIB, tienen poco que ver con la vida real y concreta de la humanidad, sobre todo del tercer mundo.

87 Ver nota 65.

de librarse de culpas, descargando éstas exclusivamente en la periferia, moralizando así la dependencia como una suerte de fatalidad).

Todas las relaciones estructurales entre *centro* y *periferia* son producidas para afirmar, conservar y desarrollar la desigualdad congénita de esta relación. Las instituciones mundiales están creadas *no* para superar esta desigualdad sino para administrarla en términos unilaterales, de modo que el *centro*, a través del derecho internacional, cuenta con un marco legal que legitima su condición y condena a la *periferia* a la capitulación –también exponencial– de toda soberanía.

En este marco, la propaganda del desarrollo –primero pedagógica, después mediática–, no hace más que *naturalizar* una relación sumamente ventajosa para el *centro* (el *centro* también *depende* de los recursos que posee la periferia, pero esa dependencia se traduce en *independencia para el centro*, mientras que la dependencia de la *periferia* se traduce en *sometimiento*). Cuando la “ideología del desarrollo” ha penetrado todo el conjunto de la sociedad periférica, el mundo desarrollado aparece como el paraíso sustitutivo que despierta una nueva religiosidad: el “greed is good”. El desarrollo hace gala del contenido sacrificial del progreso: la codicia es infinita pero los recursos (humanos y naturales) son finitos, de modo que estos empiezan a interpretarse como “obstáculos para el progreso”. Ahora es la propia periferia la que se encarga, en su entorno, hasta por un “deber moral” que le impone el desarrollo, de limpiar esos “obstáculos” y ofrecerse como garante del progreso y el desarrollo.

“La codicia es buena”. El motor del capitalismo descubre su religiosidad contenida. Porque no se trata de la simple codicia sino de la codicia hecha sistema, hecha forma de vida. Para que la codicia haga de su cumplimiento un acto hasta piadoso, la codicia debe beatificarse en el aura de las aspiraciones más sublimes. La codicia no tiene límites, el desarrollo tampoco. Por eso las metas ilimitadas del crecimiento que pregona el desarrollo, por ser precisamente ilimitadas, no pueden sino producir insatisfacción continua; porque ningún logro es suficiente, no sólo por las metas siempre crecientes sino por la competencia beligerante que atiza una carrera que no tiene fin. Esto no es posible sin la inversión de los valores mediante la activación de un apetito desmedido en torno a la idea de “progreso”. El consumismo encuentra su justificación en esta activación.

La producción material ilimitada se propone, no sólo como posible, sino hasta deseable, por un consumo también creciente (pero no es que se necesite más, pues las necesidades tienen un tope, sino que se consume por consumir⁸⁸, es decir, la finalidad ya no es satisfacer alguna necesidad sino condenarse a un *estado de insatisfacción continua*); cuando el interés particular es la medida del interés general, entonces mi consumo es también el motor impulsor de esta carrera acelerada. En eso consiste el mito del mercado moderno y quien lo postula, por vez primera, es Adam Smith⁸⁹. Man-

88 Esto es también incentivado por los fenómenos de “obsolescencia programada” y “obsolescencia percibida”. La primera tiene que ver con las mercancías diseñadas para hacerse inútiles lo más pronto posible, de modo que se incentiva la compra repetida de lo siempre mismo, pero nuevo; la segunda tiene que ver sobre todo con la moda: la ropa se desecha no porque envejezca sino porque *pasa de moda*. Ambas tienen el propósito de incentivar en consumo de modo exponencial.

89 “Smith describe a la sociedad burguesa por medio de un gran mito utópico, el mito del mercado. El mercado es para él la gran síntesis humana, buscada a través de toda la historia, entre el interés público o general, y el interés propio de cada uno de los seres humanos. Actuando el ser humano en el escenario de los mercados, *su persecución del interés propio asegura de forma automática el interés común de todos*. El mercado es una estructura maravillosa que *exime al ser humano de toda responsabilidad* por el resultado concreto de sus actos, porque automáticamente garantiza que este resultado será, de manera directa o indirecta, de provecho y bienestar para todos. *Cuanto menos el ser humano se preocupe de la suerte de los otros miembros de la sociedad, más asegura a estos otros sus condiciones humanas de vida. La irresponsabilidad por el resultado de sus actos ya no parece ser irresponsabilidad, sino verdadera responsabilidad*. La indiferencia, dureza, y hasta la brutalidad en las relaciones humanas, ya no parece ser indiferencia, dureza o brutalidad, sino exactamente lo contrario; la única forma realista de preocupación por la suerte del otro, el realismo del amor al prójimo. Adam Smith describe este milagro realizado por la estructura del mercado, como el mecanismo de la ‘mano invisible’, verdadera providencia que guía los actos humanos en armonía: ‘Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aún conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, solo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, *sólo piensa en su ganancia propia*, pero en éste y en muchos otros casos es conducido, *como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención*’. Este es el automatismo: hay un fin, que es el interés general, que se cumple precisamente porque no se lo tiene como meta. Instalado el automatismo, el interés de todos se defiende de forma exclusiva y mejor, defendiendo este automatismo a ultranza. Por ende, la ética en todos los ámbitos humanos, es sustituida por la instauración de los valores del mercado, esto es, el cumplimiento de los contratos y el respeto de la propiedad privada. Estos valores, al institucionalizarse en estructuras de mercado, expulsan a los demás. El interés de todos, y con ello el bien común, se transforma en una simple técnica que se aplica asegurando la estabilidad de esta estructura, en la cual se descarga toda sensación humana, toda capacidad de consideración del otro. La estructura del mercado, como referencia mítica, desata la más completa irresponsabilidad, pero dándole el aspecto de la única y verdadera responsabilidad. La ética social es sustituida por una técnica. Para cumplir con lo que las sociedades anteriores pensaban como ética, la burguesía ahora implanta una simple técnica que consiste en la imposición de los mercados. Así pues, esta burguesía ya tampoco se desvela por hacer política. ¿Para

deville es el antecedente de una transformación de los valores que legitima al individuo moderno; si los vicios privados son ahora “virtudes públicas” (como señala Mandeville⁹⁰), la codicia ya no es mala sino buena, porque los “emprendedores”, que están a la caza de las “oportunidades”, son los que *mueven* la economía. Lo que mueve a los individuos, en la nueva ética que promueve el capitalismo, es el puro interés particular, privado, o sea, egoísta, y esa es la base del utilitarismo de Jeremy Bentham⁹¹.

qué la política, si existe un medio técnico que *por su propia inercia asegura de forma infalible* lo que la ética y la política con anterioridad buscaban ilusoriamente?”. Hinkelammert, Franz: *Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una Reconstrucción de la Economía*, ed. cit., pp. 320-321. Cursivas nuestras. La cita de Adam Smith proviene de *La riqueza de las Naciones*.

90 Bernard de Mandeville es el antecedente inmediato de Adam Smith. Su libro *La fábula de las abejas* se sitúa como precursora de algo de lo que Smith ya es consciente: las éticas precedentes no eran compatibles con el capitalismo. Smith es el que da cuerpo teórico a lo que en Mandeville aparece como intuición satírica. La obra de éste, que aparece en 1714 (62 años antes de la aparición de *La Riqueza de las Naciones*), lleva por título *Fable of the Bees or private vices, publick benefits*, que muestra ya la inversión de valores pertinente al capitalismo. La obra, que es acompañada por un ensayo (*An Enquiry into the Origin of Moral Virtue, Un análisis acerca del origen de la virtud moral*), muestra que las preocupaciones epocales eran de orden moral, pues lo que se estaba produciendo era una radical transformación ética en torno al mercado y la economía que patrocinaba el capital. El capitalismo no se impone sólo como economía sino que tiene que transformar la subjetividad propia de los individuos para poder desarrollarse. Es desde las estructuras ético-míticas que el nuevo paradigma se instala resignificando el mundo de los valores, para que tenga sentido pleno la ética que se ha de imponer: la ética del mercado.

91 “En el espejo de las relaciones jurídicas aparecen entonces las formas imaginarias de la producción de mercancías, que Marx llama el verdadero Edén de los derechos humanos. Son el reflejo del reflejo, la forma fantasmagórica de la producción mercantil: ‘La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, solo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. *El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común*. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una *armonía preestablecida* de las cosas o bajo los auspicios de una *providencia omniastuta*, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés general’”. Hinkelammert, Franz: *Yo vivo si Tú vives. El sujeto de los derechos humanos*, palabra comprometida, La Paz, Bolivia, 2010, p. 123. La cita de Marx proviene de *El Capital*, T. 1, México, FCE, pp. 128-129. Cursivas del autor.



3.1 La ética del mercado

Adam Smith, antes de economista, es un reformador moral. La *Teoría de los Sentimientos Morales* es lo que presupone *La Riqueza de las Naciones*⁹²; es decir, la economía presupone una ética. Sin la constitución de una subjetividad pertinente a determinada economía, es imposible el desarrollo de ésta. La subjetividad pertinente al capitalismo la muestran muy bien sus primeros exponentes, sobre todo el economista, que es quien describe, no sólo la economía que expande la modernidad sino la ética de ésta.

La atomización de los intereses particulares describe el carácter fragmentario de toda acción individual; si el criterio de ésta descansa en el interés particular, entonces la economía resultante está referida a la lógica del mercado auto-referido, porque en éste todos persiguen su propio y

92 En Adam Smith, el eurocentrismo está bastante desarrollado y se expresa ya en términos universales; el libro que aparece en 1759 y que lleva por título *Teoría de los sentimientos morales*, expresa una moral que se auto-comprende universal y común a todos los seres humanos (lo que es una experiencia histórica y reducida todavía a Inglaterra, en el siglo XVIII, se interpreta en los términos de *conditio humana*). Se trata de la moral sistémica que se deduce de la ética del mercado, ya en plena y decidida expansión. *La Riqueza de las Naciones*, que es de 1776, parte de los valores consagrados de la ética del mercado: la propiedad privada y el cumplimiento de contratos. Lo que ahora hace el economista, una vez que da por supuesto un orden ético auto-referido, describe a éste como una estructura mágica que realiza, de modo automático, todos los sueños de la humanidad. El egoísmo propio, desde la nueva moralidad, ya no es egoísmo sino altruismo; económicamente esto significa que velando por el interés individual se promueve el interés general. La nueva economía nos hace creer que todos los intereses se realizan a través del mercado.

exclusivo beneficio. Entonces la ética que postula esta economía es la ética que se deduce del propio automatismo del mercado. El liberalismo es la consecuencia coherente de este silogismo.

La subordinación a las leyes del mercado es la resultante de un automatismo. Por eso la ciencia económica moderna nace con una “robinsonada”: es *gracias* a la “mano invisible del mercado” que la promoción del interés individual promueve el interés general. Se trata de un acto de fe. La “mano invisible” (de la que ya Newton se había servido para explicar la ley de la gravitación universal) es la propia intervención divina que produce la armonía general. Por eso se *cree* que respetando –además religiosamente– el propio automatismo del mercado, es que la sociedad encuentra la felicidad.

Se trata de un declarado fetichismo que retrata una religiosidad secularizada en cuanto economía. Porque la economía no tarda en consagrarse como un nuevo sacerdocio, cuyo culto está dedicado exclusivamente al mercado y al capital. Para que se afirme y desarrolle el interés particular, creyendo que éste promueve el interés general, aquél no debe de tener límites, porque sólo de ese modo se asegura el interés de todos (cada uno *cree que persiguiendo exclusivamente el interés propio*, asegura la salvación de todos). La codicia que aparece no es entonces un simple codiciar sino el *motor* que impulsa a todos a perseguir sus propios intereses, creyendo que así producen la armonía total.

El individuo resultante de la ética del mercado es un *ego* que tiene como criterio justificativo de su acción individual, sus propios intereses particulares; el cumplimiento de estos ya no los concibe como egoístas sino como un acto en favor a la humanidad. Aparece así el individuo burgués, que interpreta toda su acción empresarial como un auténtico culto. Por eso la teología que le acompaña, interpreta su riqueza como una literal bendición. La codicia se beatifica, pero ya no se la llama así: el modelo de ciudadano es el “emprendedor”, el “industrioso”, “afanoso”, “trabajador”, “laborioso”, “resuelto”, “decidido”, “eficiente”, “osado”, “astuto”, “hábil”, “vivo”, “capaz”, etc., etc., etc.

Pero aquella religiosidad no es completa si no hay una referencia trascendental que le dé sentido a la acción individual. Esta condición la cum-

ple el mito de la ciencia moderna: el “progreso infinito”. Lo que hace la ciencia es destronar el cielo cristiano y transformarlo en algo más terrenal; el nuevo cielo moderno es el “progreso”, que no se encuentra en los cielos sino aquí en la tierra, *pero* en el futuro.

La nueva religiosidad ya no precisa de Dios, pues las promesas del “progreso” no apuntan a otra vida sino a ésta, en un futuro al cual se dirige de modo decidido; porque allí todo es posible, hasta la vida eterna. La carrera por el desarrollo es entonces alimentada por el “progreso infinito”, convertido en la nueva religiosidad que patrocina la ciencia moderna. Esta utopía ya no se presenta como tal sino como lo más realista y, en nombre de este realismo, se declara como lo único posible y lo único deseable.

Ante semejantes promesas, que señala la ciencia como realizables, no tiene sentido alternativa alguna. Aparece entonces una sociedad *sin* alternativas y su correspondiente individuo *sin* disyuntivas. El desarrollo es el imperativo más racional de una sociedad atravesada por individuos que miden sus expectativas por la acumulación de sus beneficios y sus utilidades. El afán por tener siempre más es el impulso que la sociedad se imprime a sí misma en torno al desarrollo.

Pero el “progreso infinito” es imposible. En su indicación exclusiva hacia “adelante”, olvida lo que deja atrás. Es más, la infinitud de un progreso semejante es un contrasentido, pues si establece pasos finitos para alcanzar una meta infinita, no se entiende cómo lo finito pueda alcanzar lo infinito; lo que descubre este tipo de aproximación asintótica de un movimiento lineal cuya meta, al ser aplazada en la infinitud de una aproximación que nunca se logra, pierde todo sentido y, de ese modo, lo único que mueve a ese movimiento es el movimiento mismo⁹³. Pero esta imposibilidad contiene otra que, al no ser considerada, provoca la tendencia suicida de una

93 “... las utopías son *conditio humana*, pero no son instancias de aproximación empírica. Toda aproximación produce su inversión, porque es una aproximación a un espejismo. El ‘progreso’ (que postula la ciencia y la economía modernas) resulta de esta ilusión, por eso se lo plantea de modo ‘infinito’; al postularse su aproximación asintótica, las metas pierden todo sentido y toda *facticidad* se invisibiliza. La lógica medio-fin se encarga de encubrir esta ceguera, de modo que esta aproximación aparece como realismo: en nombre de éste se persigue y se calla todo grito de la tierra y del sujeto, su espejismo le nubla toda realidad, ciego marcha hacia la muerte, aunque perjura que su meta es la vida”. Bautista S., Rafael: *Hacia una Constitución del Pensamiento Crítico*, ed. cit., p. 64. Cfr. Hinkelammert, Franz: *Crítica de la Razón Utópica*, ed. cit.

economía que, cuanto más desarrollo acumula, más socava las fuentes que la hacen posible.

La cuestión es ésta: ¿es posible un progreso infinito, sostenido por condiciones que son finitas? Toda producción de riqueza es posible por la existencia de trabajo humano y naturaleza. Sin estas dos condiciones es imposible cualquier tipo de riqueza. La sobrevivencia de una economía, cualquiera que ésta sea, depende de la existencia de ambas; ni siquiera el capitalismo puede sobrevivir ante la ausencia de éstas.

Pero ¿qué pasa si la misma racionalidad económica, en función del desarrollo, socava las únicas fuentes de riqueza?, ¿si la producción, en función sólo de la acumulación de la ganancia, se traduce en destrucción paulatina y sistemática de estas fuentes? Pasa que esa economía se hace irracional y el desarrollo que promueve es un desarrollo *regresivo* que amenaza, ya no sólo la sobrevivencia de tal sistema económico, sino la sobrevivencia de la vida misma. Por eso decíamos: las contradicciones *desiguales* que produce se vuelven ahora contradicciones *regresivas* que, al destruir la base misma de toda producción, conduce inevitablemente a un estancamiento crónico de la vida misma.

La tendencia del desarrollo moderno contiene esa paradoja que se manifiesta, ya no sólo en la producción amplificada de subdesarrollo, sino en la destrucción acelerada de la naturaleza. Cuanto más desarrollo se imprime, más destrucción se consigue⁹⁴. La tasa de acumulación de miseria ahora se traslada a la propia naturaleza y son el hábitat y las especies las sacrificadas por un desarrollo imparable que amenaza a todo el ecosistema que hace posible la vida del planeta⁹⁵.

La explotación acelerada se vuelve explotación inmisericorde que la alienta la dinámica de un desarrollo que, para continuar desarrollándose,

94 Todos los índices positivos de desarrollo que ufantemente proyectan las expectativas de los “países en vías de desarrollo” quedan, de este modo, relativizados, cuando añadimos el factor “impactos ambientales”.

95 “La extracción indiscriminada que se hace de sus componentes vitales [de la naturaleza], en torno a una acumulación excesiva de ganancias, hace imposible que pueda reponer lo que se le ha quitado: *la sobre-explotación de un recurso conduce a la destrucción paulatina de todo su contexto vital*. A esto llamamos extractivismo, prototípico del capitalismo”. Bautista S., Rafael: *Reflexiones des-coloniales*, ed. cit., p. 184.

desarrolla a su vez ese tipo de explotación; porque, además, en esa dinámica se descubre que, cuanto más se destruye, más ganancias se logra⁹⁶. La infinitud de este tipo de dinámica, al no tener límites y al estar siempre activada por una competencia, donde quien no gana pierde, conduce al todo al desequilibrio general; por perseguir todos sus propios beneficios, hasta los más desafortunados, no hallan otra manera de sobrevivencia que la destrucción de lo que queda.

La tendencia es el suicidio que, de modo global, se manifiesta como suicidio colectivo de la humanidad. El equilibrio por el desequilibrio no puede sostenerse y los centros desarrollados advierten aquello, pero la solución que imaginan no es solución, porque si se trata de mantener su desarrollo, a como dé lugar, no sólo admiten que el desarrollo *no es posible para todos* sino que la única posibilidad es un nuevo holocausto mundial.

La crisis civilizatoria refleja aquello. La decadencia de un paradigma de vida que no sabe superar la crisis que ha producido sino desentenderse de ella y persistir ciegamente en la lógica de sus propias certidumbres. El “primer mundo” no está dispuesto a renunciar a su desarrollo porque renunciar a éste significa *renunciar a su centralidad*, es decir, a su pretendida superioridad, a la “ventaja” fundante que sostiene todo su proyecto de vida.

Renunciar al desarrollo significaría renunciar a su economía, al sistema de dominación que ha hecho posible su poder omnipotente. Es decir, dejar de *ser centro*, “primer mundo”, “norte”, etc.; es decir, reconocer lo perverso

96 Todas las transnacionales comparten una historia negra, como la de ALCOA (Aluminium Company of America), creada en Pittsburgh en 1888. Es líder mundial en la extracción y la refinación de bauxita y la fabricación de aluminio, gracias al monopolio garantizado por el propio gobierno norteamericano: de ese modo consigue hacerse con los mayores yacimientos de bauxita de Indonesia, gracias al golpe de Estado patrocinado por la CIA en 1965, que deja un saldo de un millón de muertos; de igual modo, Pinochet concede a ALCOA en 1973 el control de la bauxita chilena, que Allende había nacionalizado (curiosamente, el ex presidente Lugo, quería nacionalizar las minas de bauxita del Paraguay, pero es derrocado por su congreso antes de que pudiera producirse aquello). Se dice que detrás del ALCOA están los *banksters* financieros, como Citicorp y Goldman Sachs, que financian la ALCOA Defense, que se dedica a la fabricación de aleaciones especiales de aluminio para misiles, drones, blindados y aviones de guerra. Desde el 1996, el gobierno italiano cede a ALCOA el grupo Alumix, que era la base de la industria italiana del aluminio. Ahora que se va de Italia, después de haber hecho ganancias espectaculares, deja en la calle a miles de trabajadores y daños en el medio ambiente, cuya factura la tendrán que pagar los propios italianos.

de un proyecto que, para sostenerse, debe literalmente *quemar* el planeta entero. Aquella persistencia por preservar su poder (que sólo puede ser de modo bélico, ahora que su hegemonía se halla en pleno declive⁹⁷), ahonda más la crisis.

Pero la crisis es civilizatoria, además, por un otro ingrediente que re-trata a un mundo *conquistado* por el desarrollo; cuando la periferia busca constituirse en *nuevo centro* (ante la decadencia del Imperio norteamericano) apuesta a la reproducción más radical de la dialéctica *regresiva* del desarrollo. Entonces, si el *centro* renunciara pero la *periferia* persistiera en una carrera desarrollista, sería el triunfo más macabro del mundo moderno; porque eso significaría que sus mitos han penetrado tanto en la humanidad, que *sus propios excluidos* estarían ahora dispuestos a enarbolar esos mitos *en contra de la vida que todavía queda*. Serían los límites reales físicos, los que atestiguarían la insensatez de las propias víctimas de arrojar-se contra estos mismos límites.

Ante la creciente reducción de opciones, una apuesta de las zonas periféricas por el crecimiento indefinido de sus propias economías, terminaría por minar aceleradamente su propia sobrevivencia, pues inevitablemente tendrían que producir para ganar y acumular (ya no para vivir) y objetivar aquello en capital; lo cual sólo es posible por la producción de nuevos miserables al interior de su propia miseria y una explotación ampliada e insensata de sus propios recursos⁹⁸; pues el desarrollo no es posible sin la

97 Es el caso del “brexit”. La salida de Inglaterra de la Unión Europea, parece ser el inicio similar de algo que anunció el colapso de la Unión Soviética y, en consecuencia, del bloque socialista: el derrumbe del muro de Berlín. Pues no es un país cualquiera el que sale de la Unión sino una de sus más principales economías. Esta salida termina por dislocar la ya frágil composición del bloque europeo, amenazando la estabilidad del conjunto y provocando el posible colapso de la institucionalidad diseñada precisamente para preservar la centralidad de una Europa en el tablero geopolítico global. Esto significaría, a su vez, el fin de la globalización. Las economías se contraen de modo regional y, con la asunción de los BRICS, la economía se orientaliza y, en consecuencia, Occidente pierde relevancia. Si la Unión Europea terminara por derrumbarse, USA pierde Europa y eso también amenaza su hegemonía global.

98 “La crisis de deuda de la década de 1980 marcó un punto de inflexión en los esquemas de integración bajo la perspectiva de la CEPAL. De una estrategia basada en la industrialización sustitutiva de importaciones y la ampliación del mercado intrarregional se pasó a otra sustentada en las exportaciones extrarregionales impulsada por un proceso de liberalización comercial creciente que culminó con la adhesión al GATT. Así, ya en la década de 1990, la CEPAL hizo del regionalismo abierto la

aceleración de las dinámicas de producción y explotación que, impulsadas por un consumo siempre creciente, terminaría por reponer *centros desarrollados* a costa de *periferias* siempre dispuestas a ofertarse a sí mismas como suministradoras de una vorágine cuyo fin es el mismo del cáncer: las células cancerígenas crecen destruyendo el hábitat que les cobija y sólo mueren cuando éste ha sido también destruido.

La explotación concebida por el desarrollo ha desarrollado de tal manera la explotación que, lo que ahora se extrae, de modo sistemático, ya no es sólo la riqueza contenida sino la fuerza misma de la propia naturaleza⁹⁹, lo cual produce el agotamiento terminante de su capacidad de reproducción.

doctrina para la ‘transformación productiva con equidad’ con fundamento teórico en el equilibrio walrasiano-paretiano: máxima optimización de los recursos con base en las señales del mercado de libre competencia. El planteamiento central de la CEPAL consistía en hacer compatibles las políticas de integración regional (acuerdos preferenciales) con las de apertura (libre flujo de bienes, servicios y capitales) para aumentar la competitividad. Sin embargo, este enfoque *omitía nociones elementales de poder y conflicto, tópicos fundamentales para comprender la dinámica de las relaciones económicas internacionales bajo el capitalismo: eliminó de facto el dilema del desarrollo en un mundo económicamente interdependiente y jerarquizado*; hizo abstracción del contexto económico de la etapa (mundialización del capital dirigida por empresas transnacionales); y *suprimió el análisis de los efectos de la integración sobre el capitalismo periférico*. En suma, *la concepción desarrollista de integración se transformó en un mecanismo de subordinación al mercado mundial*”. Ariel Noyola Rodríguez: *Alianza del Pacífico: bastión estadounidense del “regionalismo abierto”*, en *voltairenet.org*, 23 de marzo de 2014. Cursivas nuestras.

99 “El antaño pasado Alan García había cedido los derechos de explotación del cerro Khapia a la empresa canadiense Bear Creek Mining Company, en el distrito de Huacullani, en el lado peruano del lago menor Wiñaymarka, para la explotación minera de oro a cielo abierto. Los campesinos del lugar se opusieron con una gran movilización, Puno estuvo prácticamente cercada como un mes, periodistas preguntaban (perdidos como siempre), ¿por qué la gente estaba haciendo eso? La gente respondía que esa explotación iba a contaminar el agua del lago Titicaca e iba a matar los peces, pues todo el mundo sabe que la explotación minera a cielo abierto es un tremendo contaminador. Ese era ya un argumento razonable. Pero un anciano dijo algo que merece reflexionarse, había otro motivo más importante para oponerse. Explicaba que cuando saquen el oro de la *wak’a* (del lugar sagrado) estarán también sacando su fuerza, su energía, y al hacer eso, estarán también sacando la fuerza y la energía de los comunarios. La visión del anciano era la adecuada, era la verdadera, pues todo tiene energía y la energía del entorno está indisolublemente ligada a nosotros, por lo tanto, si a nuestra Pachamama le quitan la energía, lo que están quitando es la energía nuestra que se alimenta de la energía de la Madre. Eso ocurrió con el cerro rico de Potosí; sacando inmisericordemente la plata, sacaron su energía, su fuerza, para alimentar la energía y la fuerza de otra parte del mundo. Hasta la energía vital nos han quitado, por eso Potosí ya no es nada, por eso, hasta el día de hoy, nuestro *ajayu* se encuentra descompuesto. Hay que recomponer la energía que se han llevado (la lucha no es sólo política sino también espiritual)”. Bautista S., Rafael: op. cit., pp. 169-170.

No sólo los transgénicos¹⁰⁰ realizan, a la perfección, aquello, sino casi todos los ámbitos de la producción, desde la explotación minera a cielo abierto hasta la producción de petróleo y gas no convencionales¹⁰¹. Un mundo atravesado por el desarrollo se caracteriza por no tener opciones, porque todas se reducen a aquellas que impone el propio desarrollo.

Pero son los límites los que denuncian la irracionalidad de un desarrollo sin límites. Estos límites son los que se rebelan y demandan frenar esa carrera insensata. Si la tendencia al suicidio colectivo de la humanidad es auspiciada por una religiosidad que alienta, de modo hasta heroico, una apuesta semejante; enfrentar esta mística suicida de una sociedad que sa-

100 La mayoría de los transgénicos están siendo manipulados para tolerar un mayor contenido de agrotóxicos. Todo alrededor de la planta transgénica muere, porque esos agrotóxicos son un literal baño intensivo de veneno. Aunque son un serio riesgo para la salud, las transnacionales corrompen a los gobiernos para que estos cambien las leyes de salud y los agrotóxicos pasen como permisibles en la alimentación humana. Estos cada vez son más dañinos, como el endosulfán, la atrazina o el famoso 2,4D (del que se dice ser un componente del también famoso Agente Naranja); que frecuentemente son aplicados por fumigación aérea, afectando extensas tierras rurales y contaminando seriamente los sistemas acuíferos del campo.

101 Aunque según el World Energy Outlook de 2010, el mundo ya ha alcanzado el pico de petróleo en el año 2006 –la famosa curva geofísica de Hubbert que establece el límite de producción de todo elemento depletable–, la demanda de este energético obliga a garantizar ahora el abastecimiento a partir de la explotación de petróleo no convencional, que tiene aún más graves impactos ambientales y emisiones cuantiosas de gases de efecto invernadero. En la página dangersoffracking.com se puede ver todo lo relacionado con el fracking. El supuesto boom gringo que aseguraría su independencia energética contiene más peligros que beneficios reales; por ejemplo, la cantidad de agua utilizada en cada perforación hidráulica es de 30 millones de litros, que contienen además 150 mil litros de sustancias químicas (600 son todavía misteriosas), si se añade a eso que los pozos activos en USA son más de un millón, el agua requerida es superior a los 250 billones de litros. Entonces, la escasez del agua (así como de los alimentos) no es consecuencia directa del deshielo paulatino y el calentamiento sino del irracional consumo por parte de la industria gasera. Esto ha derivado en muchos países a la privatización del agua para beneficiar a las transnacionales hidrocarburíferas. El agua mezclada con sustancias químicas es después liberado –líquido residual del fracking– en pozos a cielo abierto que, al evaporarse, libera peligrosos compuestos que no sólo contaminan el aire sino que provocan lluvias ácidas. También se ha descubierto concentraciones de gas radón (gas radiactivo que tiene la fama de ser la segunda causa de cáncer de pulmón después del tabaco). El gas producido por el fracking es metano que, por las fugas, puede resultar peor que la quema de carbón; pues es un gas de efecto invernadero muy potente (atrapa 86 veces más calor que el dióxido de carbono). Por último, habrá que señalar los sismos que ocasiona el fracking: el “Centro científico de terremotos de Menlo Park”, en California, ha venido advirtiendo que, en caso de persistir la inyección de inmensas cantidades de agua, se corre el riesgo de más temblores peligrosos, ya no sólo en Oklahoma (que, después de Alaska, es el Estado donde más temblores se experimenta y que ya ha arrasado la quinta parte de su territorio, donde prevalece el fracking), sino en otros pozos de Estados contiguos, como Texas (la máxima potencia gasera/petrolera), Colorado, New México, Arkansas, Missouri y Kansas.

borea su fin hasta de modo dionisiaco, no es posible sin la afirmación de una espiritualidad que desnude el carácter fetichista e idolátrico de la religiosidad moderno-capitalista.

No se trata sólo de un afán materialista. Lo que sostiene al capitalismo es una religiosidad mundana que consagra los valores modernos como auténticas entidades divinas, ante las cuales se ofrecen, en sacrificio, a toda la humanidad y a la naturaleza. Por eso venimos insistiendo, se trata de *realizar un tránsito hacia un nuevo horizonte*, un tránsito que es existencial y que involucra transformar todo el sistema de creencias que la modernidad ha imprimido en nuestra subjetividad. Porque la referencia trascendental del “progreso infinito” y su consecuente mito del desarrollo no puede ser desmontado sino es a partir de otra referencia, también trascendental. Porque se trata, en definitiva, de la tematización de los “modelos ideales”¹⁰². Lo que sostiene al desarrollo es también un “modelo ideal”¹⁰³. Una crítica

102 “Por lo general la izquierda latinoamericana es profundamente jacobina; prejuiciados por la modernidad, se han creído el cuento de que la política es racional porque es científica y, porque es científica, no tiene nada que ver con la teología. Pero una tematización acerca de las utopías o los ‘modelos ideales’ no puede prescindir de aquel ámbito de reflexión. Porque los ‘modelos ideales’ tienen que ver con los últimos sentidos de referencia de toda racionalidad y estos no son precisamente racionales, sino míticos. Los griegos ya sabían aquello: el mito es el fundamento del lógos. El supuesto reino de la razón, la modernidad, tiene también sus mitos; para que se imponga y se expanda su economía, tiene también que imponer y expandir sus valores. Cuando estos valores constituyen ya objetivamente a la propia sociedad moderna, entonces la ciencia moderna declara que ésta ya no tiene nada que ver con los valores, sólo con los hechos. Esto lo hace Weber y veda al quehacer científico de pronunciarse siquiera con respecto al ‘modelo ideal’ que presupone el capitalismo, es decir, el mundo moderno. Toda la espiritualidad contenida en las mercancías modernas despiertan los deseos de los consumidores porque estos ya se entienden a sí mismos desde los valores que impone el modelo ideal de la modernidad; por eso los productos no son simples productos sino comprimidos de un sistema de vida que penetra en la subjetividad para adueñarse de ésta. El afán de poseer más y más es un afán cultural que patrocina una forma de vida que se expande a medida que destruye lo que garantiza ese apetito desmedido: la humanidad y la naturaleza. Pero no se trata de un simple afán materialista sino de toda una espiritualidad fetichizada que es capaz de resignificar hasta a las mismas religiones en torno a la consagración del mercado y el capital, como los verdaderos ídolos de este mundo”. Bautista S., Rafael: *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. Volumen II. La reposición del Estado señorial*, ed. cit., pp. 214-215.

103 “El cacique Seattle decía que, para conocer al hombre blanco, para saber por qué hace lo que hace, había que conocer sus sueños. Otro sabio indígena australiano decía que, para conocer a tu enemigo, debías conocer a sus dioses. Lo que estaban diciendo, con siglos de anticipación, es lo que filosóficamente se conoce como la ‘teoría del fetichismo’. Si detrás de todo aparecer de la mercancía hay relaciones humanas (de dominio, despojo y explotación en el capitalismo), ¿qué hay detrás de todo ser humano? Lo que hay son mitos, utopías o, más técnicamente, ‘modelos ideales’. Es decir,

al desarrollo es sólo posible si se es capaz de *atravesar* sus referencias últimas, es decir, *situarse en otro “modelo ideal”*.

Por eso el primer mundo es incapaz de proponerse alternativas, porque sus referencias siguen siendo las mismas. Sólo *desde la periferia* sería posible la formulación de alternativas *al* desarrollo; pero la *periferia* sólo podría realizar aquello si dejara de ser *conciencia periférica* y partiera de lo más propio como fundamento de su *propio proyecto de vida*; es decir, si partiera de *otras referencias últimas* que ya no podrían deducirse de lo que sustenta al desarrollo sino de aquello que ha sustentado su propia sobrevivencia, *a pesar del* desarrollo.



hay un sistema de creencias, desde el cual tienen sentido los proyectos, aspiraciones, esperanzas, utopías, que todo ser humano presupone. Por eso el cacique Seattle pudo haber dialogado fructíferamente con Marx, porque la ‘teoría del fetichismo’ es una reflexión metodológica que le sirve a Marx para realizar la crítica de todo el sistema de categorías de la economía burguesa (confrontando su propio ‘modelo ideal’ con otro posible). Marx encuentra en los sueños del burgués a puro fetiches, que exigen constantemente sacrificios humanos. Por eso Hatuey, líder de los taínos, propuso a su pueblo que despacharan en una balsa al dios de los españoles, el oro, para que se vayan tras él. La famosa inversión de la dialéctica hegeliana lo expuso ya Guamán Poma: el mundo está de cabeza, hay que ponerlo de pie. No sólo la dialéctica hegeliana sino la propia realidad se encontraba invertida”. Bautista S., Rafael: *El termidor de la revolución democrático-cultural*, en rebelión.org, febrero de 2017.

3.2 La *rebelión de los límites*. La irracionalidad de lo “racionalizado”

La crisis civilizatoria revela la insostenibilidad de un modelo de vida que, quemando literalmente al planeta, pretende satisfacer *su* desarrollo. Se hace insostenible porque la garantía del “progreso infinito” que pretende, es la propia vida, no sólo la suya sino la vida toda. Sus propias pretensiones son lo que amenaza la estabilidad y la permanencia del conjunto. Si el conjunto es el amenazado entonces es el conjunto el que se rebela. Aparece el grito de los excluidos, que ya no es sólo un grito humano sino superlativo; en ese grito queda contenido el grito de todo el conjunto. La naturaleza grita en el grito del sujeto. *La rebelión de los límites es el grito del sujeto*¹⁰⁴.

Los límites se rebelan porque dan testimonio de su *finitud*. El planeta es único y en eso consiste su *finitud*. Único quiere decir invaluable. Ante las pretensiones infinitas del progreso y su consecuente desarrollo ilimitado, los límites denuncian esa imposibilidad, dando el testimonio de su propia destrucción. La denuncia manifiesta la señalización de una sociedad

104 Cfr. Hinkelammert, Franz: *El Grito del Sujeto*, DEI, Costa Rica, 1998. “Hablamos del *sujeto corporal*, *viviente*, en marcada oposición al *sujeto metafísico* tal como se impone desde Descartes. La modernidad constituye su visión del sujeto y de la subjetividad en cuanto individuo que ensayará el experimento de convertir al mundo en su imperio, de someter a la realidad a su dominio y de hacer de ella un objeto de su posesión. Es la objetivación del sujeto por parte de una sociedad que intenta transformarlo todo en objeto, inclusive al sujeto mismo”. Hinkelammert, Franz: *Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una Reconstrucción de la Economía*, ed. cit., p. 36. *Cursivas nuestras*.

atravesada por el mito del desarrollo, constituida a partir de los valores pertinentes a ese mito. Lo cual manifiesta que no se trata sólo de un afán materialista de acumulación de satisfactores sino de toda una religiosidad anti-espiritual.

Si el desarrollo se concibe como logro, éxito o bienestar, es porque todo aquello significa, en resumidas cuentas, riqueza económica; es decir, la riqueza es riqueza económica, porque la prosperidad que se deduce es prosperidad cuantitativa, que se mide por una referencia exclusiva y universal: el dinero. Entonces, lo que desarrolla el desarrollo es una economía que privilegia una acumulación exclusivamente cuantitativa. La riqueza es acumulación monetaria; por eso la acumulación produce una lógica que dinamiza los procesos productivos en torno a la acumulación. Por esta razón la acumulación se hace concéntrica y no se permite su expansión. La dinámica de los procesos de acumulación contraen la misma economía, reducida a una economía de los *business*. La lógica del capital es la que hace posible este tipo de acumulación ilimitada.

Si las ganancias miden el éxito individual y establecen los criterios del bienestar, es porque la acumulación se vive como plenitud virtuosa; la constante de la lógica de acumulación de capital se convierte en la llave que abre las puertas de todo: en un mundo mercantilizado hasta el cielo tiene precio y sólo puede costearlo el dinero. El capital se convierte en la marca que, “llevan en la frente”, los consentidos en el mercado¹⁰⁵. Una sociedad que se funcionaliza en torno a esa lógica de acumulación, legitima al sistema que sostiene, estructural e institucionalmente, esa lógica. Todo

105 Esta referencia del Apocalipsis ya la encontramos en Marx, precisamente en *El Capital*. Con esto destaca la fetichización explícita que se produce en el capitalismo: “... Este análisis del dinero lleva a Marx de nuevo al plano de la crítica de la religión. Ahora *aparece el dinero como un ser dotado de subjetividad*. Pero a diferencia de la subjetividad de las mercancías, entre las cuales no hay jerarquía, el dinero aparece como superior, es el rey en el mundo de las mercancías. No es una mercancía cualquiera, sino destacada, aun cuando cualquier mercancía se puede transformar en dinero. Es la puerta de todas las mercancías, a través de la cual llegan a la confirmación de su valor. Pero siendo este señorío del dinero precisamente la renuncia del hombre a poner la producción a su servicio, Marx sigue en el texto citado con una referencia al Apocalipsis: ‘Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguna pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre’. *El dinero aparece ahora como la bestia, por la cual el hombre ha perdido su libertad*”. Hinkelammert, Franz: *Las armas ideológicas de la muerte*, segunda edición revisada y ampliada, DEI, Costa Rica, 1981, pp. 24-25. Cursivas nuestras.

tipo de bienestar y prosperidad es calculado monetariamente. El capital es ahora la fuente del bienestar, la prosperidad, el éxito y la felicidad. Toda la sociedad persigue la fuente de toda felicidad, cuya apariencia seductora es el dinero; ahora todos viven por el dinero y todos ponen en función sus vidas bajo la premisa única de la vida moderna (la instrumentalización de todas las relaciones humanas es la otra cara de la mercantilización de toda la vida), contribuyendo, de ese modo, a la lógica de acumulación global que sostiene la expansión del capitalismo.

De ese modo, el desarrollo ha consolidado la inversión total: si el capital es fundamento de todo, hasta las propias necesidades humanas son funcionalizadas por la acumulación constante de capital. Las necesidades humanas (y de la propia naturaleza) son subordinadas a las necesidades del desarrollo, que no son otra cosa que las necesidades del desarrollo de la lógica de acumulación de capital.

Quando el capital funda las necesidades, se subvierten éstas y lo que funda la producción ya no es la satisfacción de las necesidades humanas sino la lógica de acumulación convertida en la necesidad de toda una sociedad que se sacrifica constantemente en torno a la mantención de índices positivos de crecimiento y desarrollo. La sociedad opulenta pareciera no mostrar aquello, pero la exportación constante de las contradicciones que produce, hacia la periferia, muestra el sacrificio que le sostiene: aquella opulencia es sostenida por la miseria producida en otros lados. Sólo hay opulencia si hay miseria. Esta contradicción dialéctica manifiesta la relación recíproca de esta dicotomía. La modernidad no es posible sin dicotomías: para que haya dominación *tiene* que haber dominados, para que haya riqueza *tiene* que haber miseria, para que haya desarrollo *tiene* que haber subdesarrollo.

¿Qué pasa si los afectados por el desarrollo moderno reclaman pagos e intereses por la explotación y robo inmisericorde que sufren?: “Esos 185.000 kilos de oro, 16’000.000 de kilos de plata, deben ser considerados como el primero de muchos otros prestamos amigables de América, destinados al desarrollo de Europa. Lo contrario sería presumir la existencia de crímenes de guerra, lo que daría derecho no sólo a exigir la devolución inmediata,

sino la indemnización por daños y perjuicios”¹⁰⁶. La ironía de esta denuncia descubre la condicionante que enmarca la posibilidad misma del desarrollo. La existencia de crímenes de guerra no es una presunción sino la constatación del origen perverso de un modelo de vida que no se sostiene sino sembrando miseria a los cuatro vientos.

Ese origen (al cual siempre se retorna para generar nuevos procesos de acumulación) condiciona el carácter mismo de la riqueza que se produce; por eso el cacique Guacaipuro pregunta, acerca de todo lo que se llevan

106 Carta de Guaicaupuro Cuautemoc ante la Comisión Económica Europea, agosto de 2002. La extensión de la carta presenta la argumentación siguiente, que podría ser catalogada como toda una teoría del derecho internacional que determine el origen de la deuda verdadera que el primer mundo *nunca ha reconocido*: “Yo, descendiente de los que poblaron América hace 40.000 años, he venido a *encontrar a los que la encontraron hace sólo 500 años* (...) sabemos lo que somos y es bastante. Nunca tendremos otra cosa (...) el hermano europeo me pide papel escrito con visa para poder descubrir a *los que me descubrieron*. El hermano usurero europeo me pide pago de una deuda contraída por Judas, a *quien nunca autoricé a venderme*. El hermano leguleyo europeo me explica que toda deuda se paga con intereses *aunque sea vendiendo seres humanos y países enteros sin pedirles consentimiento*. Yo los voy descubriendo. *También yo puedo reclamar pagos* y también puedo reclamar intereses. ¡No! Esos 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata deben ser considerados como el primero de muchos otros préstamos amigables de América, destinados al desarrollo de Europa. Lo contrario sería presumir *la existencia de crímenes de guerra, lo que daría derecho no sólo a exigir la devolución inmediata, sino la indemnización por daños y perjuicios*. Yo, Guaicaupuro Cuautemoc, prefiero pensar en la menos ofensiva de estas hipótesis. Tan fabulosa exportación de capitales no fueron más que el inicio de un plan Marshaltesuma, para garantizar la *reconstrucción de la bárbara Europa, arruinada por sus deplorables guerras* contra los cultos musulmanes, creadores del algebra, el baño cotidiano y otros logros superiores de la civilización. Por eso al celebrar el quinto centenario del empréstito, podremos preguntarnos: *¿han hecho los hermanos europeos un uso racional, responsable o por lo menos productivo* de los fondos tan generosamente adelantados por el Fondo Indoamericano Internacional? *Deploramos decir que no*. En lo estratégico, *lo dilapidaron en las batallas* de Lepanto, en armadas invencibles, en terceros reichs y otras formas de exterminio mutuo (...) en lo financiero, *han sido incapaces*, después de una moratoria de 500 años, tanto de *cancelar el capital y sus intereses*, cuanto de *independizarse de las rentas líquidas, las materias primas y la energía barata que les exporta y provee todo el Tercer Mundo*. Este deplorable cuadro corrobora la afirmación de Milton Friedman, según la cual *una economía subsidiada jamás puede funcionar* y nos obliga a reclamarles, para su propio bien, el pago del capital y los intereses que, tan generosamente hemos demorado todos estos siglos en cobrar. Al decir esto, aclaramos que *no nos rebajaremos a cobrarles* a nuestros hermanos europeos *las viles y sanguinarias tasas* del 20 y hasta el 30% de interés, que *los hermanos europeos le cobran a los pueblos del Tercer Mundo*. Nos limitaremos a exigir la devolución de los metales preciosos adelantados, más el módico interés fijo del 10%, acumulado sólo durante los últimos 300 años, con 200 años de gracia (...) es decir, un número para cuya expresión total, serían necesarias más de 300 cifras (...) muy pesadas son esas moles de oro y plata. ¿Cuánto pesaran calculadas en sangre? Aducir que Europa, en medio milenio, no ha podido generar riquezas suficientes, para cancelar ese módico interés, sería tanto como *admitir su absoluto fracaso financiero y/o la demencial irracionalidad de los supuestos del capitalismo*”. Cursivas nuestras.

del tercer mundo: “¿han hecho los hermanos europeos un uso racional, responsable o por lo menos productivo?”. El juicio apunta a descubrir el fundamento irracional de todo un sistema económico que se muestra incapaz de prescindir de aquello que, en última instancia, no es más que robo sistemático.

Si el desarrollo del primer mundo no puede prescindir de las materias primas y la energía barata que le provee todo el tercer mundo, o sea, la periferia, entonces nos encontramos ante una situación de desequilibrio económico que provoca, inevitablemente, desigualdad e injusticia planetaria. Lo cual devela una autocontradicción que socava la estabilidad misma del sistema, pues su sobrevivencia depende de un subsidio que el tercer mundo es forzado a mantener (además de forma creciente) para hacer posible la estabilidad del desarrollo del primer mundo.

Eso delata una independencia ficticia. El primer mundo *también depende* del tercer mundo. Pero esa dependencia –decíamos– no es subordinada sino administrada, como ventaja, en cuanto *poder que ejerce el centro sobre la periferia*. La autocontradicción es evidente, no sólo por la evidencia de una independencia ficticia sino por la insostenibilidad de una economía subsidiada.

No en vano el cacique cita a Milton Friedman, pues es consigna del propio neoliberalismo el no funcionamiento de una economía subsidiada (en referencia al papel supuestamente negativo del Estado en la economía¹⁰⁷ y la alteración del orden inherente al mercado); aunque jamás

107 No hay que olvidar que el neoliberalismo se origina, precisamente, como una denuncia al Estado de bienestar. Friederich von Hayek es quien, a propósito de la simpatía de la socialdemocracia británica por el “new deal” norteamericano –el keynesiano Estado de bienestar–, arremete contra cualquier limitación del mercado por parte del Estado; lo cual considera una “amenaza a todo tipo de libertad”. Sus críticas iban dirigidas al Partido Laborista que, sin embargo, iba a ganar las elecciones de 1945 en Inglaterra. Ya en 1947, cuando el Estado de bienestar se constituía en el paradigma de la reconstrucción de Europa, alentada además por el Plan Marshall, Hayek reunía en Mont Pellerin, Suiza, a una serie de personalidades adversas al Estado de bienestar, entre las cuales cabe destacar a Milton Friedman y Karl Popper, con los cuales crea la “Sociedad de Mont Pellerin”, destinada a desarrollar y difundir las ideas neoliberales en los ámbitos académicos más prestigiosos. Frente al keynesianismo reinante, la misión que se proponía esta “Sociedad”, era diseñar las bases teóricas y prácticas de un capitalismo libre de reglas. Había que esperar hasta la década del setenta, para que estas ideas se *impongan* a la realidad, destruyendo los contenidos de responsabilidad social del Estado y limitarlo en todas sus atribuciones políticas para dejar al mercado sin ningún tipo de intervención estatal.

discute –la doctrina neoliberal– el subsidio que representa la transferencia del patrimonio público a manos privadas. El subsidio continuo delata la incapacidad financiera de independencia económica.

Si se contabilizara toda la acumulación de plusvalía que origina el saqueo sistemático del tercer mundo, desde hace cinco siglos, ni Europa ni Estados Unidos estarían en condiciones de pagar todo ese capital y mucho menos sus intereses, de acuerdo a los porcentajes que están acostumbrados a cobrar al endeudamiento obligado del tercer mundo: “El hermano usurero europeo me pide pago de una deuda contraída por Judas, a quien nunca autorice a venderme. El hermano leguleyo europeo me explica que toda deuda se paga con intereses aunque sea vendiendo seres humanos y países enteros sin pedirles consentimiento. Yo los voy descubriendo. También yo puedo reclamar pagos y también puedo reclamar intereses”.

El desequilibrio nuestro no es sólo la otra cara del equilibrio del centro sino su sostén. En tal situación, sólo es posible el equilibrio si el desequilibrio es al infinito y, si esto es así, entonces se constata lo siguiente (una constante que retrata, ya no sólo el carácter desigual del desarrollo, sino su tendencia exponencial): el desarrollo *no es posible para todos*. Y si no lo es, entonces *debe* –necesariamente– haber sacrificados.

La *naturalización* de las desigualdades humanas, que produce la conquista y la colonización del Nuevo Mundo, son el suelo legitimatorio para concebir ese sacrificio como *inevitable* y *natural*. La visión evolucionista de la ciencia moderna formaliza esta *naturalización*, que parte del racismo congénito del mundo moderno y, sobre ella, funda no sólo la concepción lineal y progresiva del desarrollo, sino un proceso de “selección natural” que justifica las desigualdades producidas.

Por eso el desarrollo carga todos los prejuicios prototípicos de aquella *naturalización*; por ejemplo, en la competencia internacional, los países “rezagados” están condenados a la desaparición¹⁰⁸, en una suerte de “selección natural” que la establece el propio mercado: la ley del mercado administra la vida y la muerte, ante ella comparecen pueblos enteros a la hora de su sacrificio. Los “inferiores” de la conquista, ahora son los subdesarrollados del desarrollo moderno.

108 Cfr. Toffler, Alvin: *El Cambio de Poder*, Plaza y Janes, Barcelona, 1999.

El desarrollo es patrimonio del Norte como *derecho de su conquista*; su “superioridad” ahora es condición del desarrollo que pregona. Por eso ahora no puede haber desarrollo sin subdesarrollo, como tampoco puede haber “superior” sin “inferior”. Lo racional establece qué es lo irracional y declara que la condición de “superioridad” es lo “civilizado”, mientras lo otro es la “barbarie”.

De ese modo, el desarrollo tiene un fundamento antropológico que establece la división internacional del trabajo, desde la cual se legitima la condición de *centro* y *periferia*. Las referencias y los criterios de evaluación que emplea sistemáticamente la *periferia* siempre giran en torno a las prerrogativas del *centro*, por eso las prioridades que se le asignan no contemplan su propia existencia, sino que existe sólo en función de lo que el *centro* exige. En esta lógica, la *periferia* se condena a una dependencia que mina hasta su propia subsistencia. El desarrollo la socava, sin que tenga posibilidades de remediar aquello; mientras más se integra, más se desequilibra y, si opta por aislarse, se condena a la desaparición como entidad política (por ejemplo, como país). Este callejón sin salida lo establece un desarrollo globalizado que patrocina un mundo sin alternativas. No hay alternativas como consecuencia de la hegemonía única del desarrollo.

En tales condiciones, el subdesarrollo planetario se hace crónico. El desequilibrio genera crisis continuas, que van en aumento y en expansión, sin que el desarrollo muestre alteración alguna. Desde el desarrollo todo va bien, aunque la miseria tenga ya proporciones preocupantes. Para 1972, la proporción de la desigualdad sistemática mundial establece que, apenas el 20% rico del planeta, es el que se beneficia del 80% de los recursos naturales del planeta¹⁰⁹; que son transferidos exclusivamente para sostener las necesidades del centro, privando al 80% restante de la humanidad de sus propios recursos; dejando un 20% de recursos, en calidad ya de sobra, a merced primero de las elites subalternizadas del tercer mundo que, de ese modo, participan de un beneficio mínimo (comparado con lo que se transfiere), dejando a sus pueblos en el limbo de la miseria. Miseria que amenaza paulatinamente la sobrevivencia porque, además, se expande

109 Cfr. Meadows, D.: *Los Límites del Crecimiento: Informe al Club de Roma*, FCE, México, 1982.

a la naturaleza, rompiendo su equilibrio propio: “a partir de 1990 está desapareciendo una especie por día. De seguir este ritmo, en el año 2000 desaparecerá una especie por hora”¹¹⁰.

Para fines del siglo XX, más de 1000 millones de personas viven en estado de pobreza absoluta, 3000 millones tienen alimentación deficiente¹¹¹; si, a

110 Boff, Leonardo: *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Trotta, Madrid, España, 1996, p. 13. A propósito de la COP 20 realizada en Lima, Perú, Ammy Goodman relata lo siguiente: “Atossa Soltani, fundadora de Amazon Watch, me dijo que, a pesar de todas las deficiencias de la cumbre, igual se alegra de que este encuentro mundial se haga aquí, en Perú: ‘es la primera COP que se realiza en un país amazónico. Y la selva amazónica es realmente importante en el debate sobre el cambio climático. No solamente porque la deforestación es una gran fuente de emisiones, sino también porque la selva tropical del Amazonas es la máquina de lluvia del planeta. Esta selva genera los ríos voladores que básicamente brindan lluvia fértil para el continente entero y el resto del mundo. Es el corazón del planeta, que bombea humedad y vapor al resto. Esa es la importancia de esta COP: poner el Amazonas en el mapa, llevar los derechos indígenas fundamentales al centro del debate, y pedir el fin de la era de los combustibles fósiles. Es por eso que estamos aquí’ (...) otro activista presente en la COP 20 es el líder ambiental nigeriano Nnimmo Bassey, quien dijo: ‘antes de partir de Nigeria me tomaron la temperatura dos veces para determinar si tenía fiebre alta o ébola. Ahora bien, la temperatura del planeta Tierra se ha elevado a un punto de 0,8 grados por encima de los niveles preindustriales. Si la Tierra tuviera que pasar por el mismo proceso... hubiera sido puesta en cuarentena, porque se habría determinado que tenía fiebre alta o ébola. Pero no podemos poner en cuarentena a la Tierra. Tenemos que encontrar a quienes están atacando el clima y ponerlos en cuarentena a ellos’”. Amy Goodman y Denis Moynihan: *La lucha por el clima en el corazón del mundo*, en *Democracy Now!*, diciembre de 2014. La consigna de los activistas contra la cumbre (cooptada por las transnacionales del petróleo que incluso usaban a los Estados para garantizar que sus intereses no fueran tocados) era clara: el planeta se calienta aceleradamente, de no hacer algo sustancial, el cambio climático será irreversible y catastrófico.

111 Cfr. Boff, Leonardo: op. cit. Vale la pena citar en extenso esta reflexión, acerca de la estrecha vinculación entre la civilización petrolera que promueve el desarrollo y la pobreza: “Escuché que enfermedades tan graves como la malaria o el dengue eran causadas por la pobreza, y siempre que lo escuché sentí que quien lo decía nos mandaba un mensaje caritativo, ayudemos a esta pobre gente. En cambio, difícilmente escuché que explicaran quiénes y por qué causaron tales pobreza. Escuché, en casos como las vacas locas o la gripe A, a las administraciones que corrían a disculpar a las empresas y al modelo agroindustrial, pues sin ellas el planeta no podría alimentarse. Pero ocurrió que, al rastrear el origen de la enfermedad de las vacas locas, se llegó a las granjas donde a esos animales herbívoros se les alimentaba con piensos cárnicos muy baratos. Igual que al investigar la gripe A, se llegó hasta las granjas porcinas que la multinacional Smithfield relocalizó en México, donde las exigencias sanitarias son menos estrictas para criar tantos animales en tan poco espacio. Pero también recientemente pude leer que autores como el estadounidense Robert G. Wallace (University of California, Irvine) trabajan y preconizan sobre la urgente necesidad de abordar el origen de las enfermedades tirando del hilo de los circuitos del capital. Porque en muchos casos nos llevan a una respuesta que no aparece en los tratados ni en las bibliotecas de medicina: *un desencadenante de la existencia, expansión y dificultad de control de muchas patologías de nuestra civilización es la codicia por acumular capital* (...) respecto a la pandemia del ébola, llega a la misma conclusión: su origen está relacionado con la implementación de un modelo de agricultura diseñado para generar materias primas para el mercado en lugar de alimentos para la población (...) quienes han seguido el rastro del ébola han llegado a lugares donde los pueblos

comienzos del siglo XXI, más de 60 millones de personas mueren de hambre por año¹¹², la cifra de ricos en Estados Unidos se incrementa en 3000 hogares al año, con bienes líquidos de no menos de 20'000.000 de dólares¹¹³. La

se encuentran rodeados de plantaciones de palma aceitera, a partir de proyectos promovidos por los gobiernos correspondientes e impulsados por inversores internacionales (la corporación italiana Nuove Iniziative Industriali y la estadounidense Farm Land of Guinea, en Guinea Conakry; la empresa Sime Darby, de Malasia, en Liberia; Addax, de Suiza, en Sierra Leona, e incluso un fondo de cooperación al desarrollo del gobierno español acabó siendo utilizado por una empresa canadiense para desarrollar plantaciones de palma en el Congo). Y este tipo de monocultivos de palma aceitera o palma africana, se sabe, atraen especialmente a los murciélagos frugívoros del bosque, anfitriones privilegiados del virus, que después pueden transmitirlo a las personas a través de sus orines, excrementos o saliva (...) la palma aceitera que tanto gusta a los murciélagos *produce el maná, el combustible que mueve todos los grandes negocios: la gasolina*”. Gustavo Duch: *La ruta del ébola empieza en nuestros coches*, en el periódico *La Jornada*, México, noviembre de 2014. Cursivas nuestras.

112 Existe actualmente una sobreproducción de comida, lo suficiente como para alimentar a toda la población mundial (si una persona requiere 2200 kilocalorías por día, que significa 200 kilos de cereales, papa o maíz por persona en un año, la producción planetaria actual es de 330 kilos por persona); es decir, la crisis alimentaria no es por falta de alimentos: “*Es estructural, no es una crisis coyuntural, es un problema de pobreza en términos monetarios*”. La gente no tiene poder de compra. En Europa y en EE.UU. se bota aproximadamente 115 kilos por persona por año de comida, suficiente para alimentar a toda África. [La crisis alimentaria es entonces una] crisis del capitalismo, *de un modelo industrial de agricultura que se basó en premisas que hoy ya no son válidas* (...) cuando se crea la revolución verde en los años 1950-60, *se crea un modelo de agricultura maltusiano*, que percibe el problema del hambre como un problema de mucha población y poca producción de alimentos; y que había que cerrar la brecha trayendo tecnologías del Norte al Sur, como las variedades mejoradas, los fertilizantes, los pesticidas, etc. Ellos asumían que el clima iba a ser estable, que el petróleo iba a estar abundante y barato, que el agua iba a estar siempre abundante y que las limitantes naturales de la agricultura, como las plagas, se podían controlar fácilmente”. Sally Burch: *Crisis alimentaria y agroecología (diálogo con Miguel Altieri y Marc Dufumier)*, en ALAI, 23 de julio de 2013. Cursivas nuestras. El asunto no es entonces de sobrepoblación (que está siendo usado por un neomaltusianismo actualizado en las políticas de “planificación familiar” y patrocinadas por el famoso “desarrollo humano”) sino de rentabilidad; producir para alimentar a la humanidad no es negocio, negocio es ahora producir alimentos para los autos. Esto explica la desviación de los granos a la producción de biocombustible. La racionalidad económica actual ve esta irracionalidad como absolutamente racional; si de lo que se trata es de optimizar las ganancias no hay nada más racional que dejar de alimentar a la humanidad. La pobreza no es una maldición divina sino consecuencia de una racionalidad que produce este tipo de irracionalidades.

113 La revista *Forbes* publica periódicamente la lista de los super-ricos o *billionaires*, son gente que ingresa en sus cuentas más de 50.000 millones de dólares al año (Carlos Slim encabezó la lista el 2014, con una fortuna de 73.000 millones, seguido de Bill Gates y Amancio Ortega de España, con 57.000 millones). Pero ese tipo de listas sólo muestran ingresos oficiales que no son nada comparables a, por ejemplo, las fortunas acumuladas en los paraísos fiscales. La verdadera elite plutocrática actual es financiera y no se trata en realidad de individuos concretos sino de megabancos que son, en realidad, los que detentan la verdadera fortuna del planeta (que curiosamente creció de forma acelerada desde la crisis financiera del 2008). El año pasado, el “Instituto Federal Suizo de Investigación Tecnológica”, constató que 147 corporaciones (75% de las cuales son grupos financieros) controlan

tendencia dispara esta polarización y manifiesta lo que llaman los autores del famoso *Informe al Club de Roma*, la apuesta al suicidio de un *crecimiento sin límites*. A la conclusión que llega Meadows es, precisamente, a aquello que da título al *Informe al Club de Roma: Límites del crecimiento*. Semejante crecimiento, al cual apuesta el desarrollo, no puede *no tener límites*. Pero un mundo que apuesta por aquello, irremediablemente, opta por el suicidio. El apostolado que origina la consciencia de haber comprendido adónde conduce esa carrera insensata a la cual es arrojada la humanidad, choca con aquello: no se puede argumentar con un suicida¹¹⁴.

La *rebelión de los límites* es lo único que puede detener esa carrera insensata. Si antes la disparidad era entre un 20% rico versus un 80% pobre del planeta, la segunda década del siglo XXI amanece con una disparidad más rotunda, que concentra la acumulación de riqueza global en apenas el 1% del planeta. Todo el PIB global que se suponía alrededor de los 70 billones de \$US, no se compara a los 87 billones de acciones y bonos comerciados en 2010, ni a los 600 billones de derivados financieros que circulan en las bolsas, mucho menos a lo que se cree, son más de 900 billones de transacciones en monedas extranjeras¹¹⁵. Si a la economía real se le agregan estos datos de la economía financiera (compra y venta de acciones, derivados financieros –o transacciones sobre precios a futuro– y las transacciones de divisas), la acumulación de capital sobrepasa todos los requerimientos de la humanidad entera (aunque esa acumulación ya no se encuentre en los países sino en manos de las burocracias privadas).

el 40% de la red de corporaciones transnacionales a nivel global; abriendo más el abanico, resulta que 737 grupos corporativos controlan el 80%. La élite burocrática estaría repartida del siguiente modo: USA, 42%; Japón, 8%; Francia, 7%; Alemania, Gran Bretaña e Italia, con el 5% cada una; China, 4%; Australia, 4%, etc. Ese es el 1% que ya no representa ni siquiera a sus países de origen y que, debido al enorme poder que poseen, subordinan a los Estados al *meta-poder* de la bancocracia global.

114 El economista Kindleberger cita a un corredor de bolsa para manifestar esta situación que él la describe en los pánicos que causan los colapsos financieros: “when the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure”. Kindleberger, Charles: *Manias, Panics and Crashes: a History of Financial Crises*, Basic Books, New York, 1989, p. 134. “Si todos se vuelven locos, no hay más que imitarlos de algún modo”. Lo irracional es lo más racional, no queda otra, y si todos apuestan por el suicidio, triunfa infelizmente quien se suicida al último.

115 Cfr. Der Spiegel: *Extrapolation on the Basis*, abril de 2010.

Detener esa carrera insensata es algo que la lógica de la acumulación y el desarrollo no se pueden permitir (el desarrollo se estanca si se salva al planeta y a la humanidad¹¹⁶, los *límites del crecimiento* sería la constatación fáctica de que este nuestro único planeta basta para todos, pero no basta para la codicia infinita de unos cuantos). Las finanzas, que actúan como el cerebro de la economía, se convierten en un inmenso casino donde se apuesta todo lo que existe para persistir en la lógica de la acumulación de capital; se sigue ganando, aunque ya no se produzca nada¹¹⁷.

116 A propósito de la reunión plenaria del “Comité sobre seguridad alimentaria de la FAO”, realizada en Roma, el 2013, que derivó en un informe sobre inseguridad alimentaria (SOFI 2013), Alejandro Nadal comentaba: “La FAO concluye que las metas mundiales de reducción del hambre están a nuestro alcance si se regresa a la tasa de crecimiento económico que prevalecía antes de la crisis. Pero este mensaje resulta engañoso porque *el proceso de crecimiento en los años anteriores a la crisis estuvo marcado por mayor desigualdad y dependencia alimentaria*. Además a la FAO parece no preocuparle el efecto del cambio en el uso de tierras cultivadas hacia la producción de biocombustibles en detrimento de la oferta de alimentos. Tampoco le inquieta la falta de regulación en los mercados de futuros y de productos básicos que ha permitido *la especulación financiera en estos mercados con efectos nefastos en los precios de los alimentos*. Y no le llama la atención la presencia de profundas distorsiones en los mecanismos de fijación de precios en los mercados altamente concentrados de granos e insumos agrícolas. Tal pareciera que la FAO considera que estos problemas son irrelevantes y de ahí su optimista conclusión (...) para el informe tal parece que lo único que permite reducir el hambre es el crecimiento económico. Según la FAO esto es lo que hace posible reducir la pobreza, hambre y desnutrición. A pesar de que el vínculo entre crecimiento y reducción de la desnutrición no es muy robusto, el mensaje principal de SOFI 2013 es que el crecimiento es el principal instrumento para reducir hambre y subalimentación. De este modo, la FAO evita mencionar el importante hecho de que las políticas públicas orientadas a fortalecer la equidad han sido clave en la reducción del hambre y la desnutrición”. Alejandro Nadal: *Estado de la inseguridad alimentaria en el mundo*, periódico *La Jornada*, México, octubre 2013. Cursivas nuestras. Como el crecimiento y el desarrollo *no* producen equidad e igualdad, tampoco podrían resolver el hambre y la desnutrición a nivel global.

117 “Mediante sus actividades de *trading*, los bancos son los principales especuladores en los mercados de contratación directa y a término de materias primas y de productos agrícolas, puesto que disponen de medios financieros netamente más grandes que los otros protagonistas en juego (...) JP Morgan importó 31 millones de barriles de petróleo durante los cuatro primeros meses de 2013. Los bancos estadounidenses son propietarios de refinерías de petróleo, centrales eléctricas, redes de distribución de energía, empresas de almacenamiento de metales, *stock* de productos agrícolas, empresas de explotación de gas de esquisto (...) JP Morgan compró la división *commodities* de RBS en 2010 por 1.700 millones de dólares, lo que le permitió adquirir 74 naves para almacenar metales, tanto en el Reino Unido como en Estados Unidos, mientras que Goldman Sachs tiene 112 de éstas. Ambos bancos poseen en conjunto más naves de almacenamiento de metales que Glencore (quien posee 179). Tener naves de almacenamiento es fundamental: principalmente en el caso de una sociedad o un cártel de varias sociedades (por ejemplo, bancos) que quieren especular con el precio de un producto reteniéndolo el mayor tiempo posible para hacer subir su precio y luego deshacerse de éste y hacerlo bajar (...) Sólo con los ingresos del almacenamiento de aluminio en

El ámbito de las finanzas asalta la economía real y produce la crisis económico-financiera, como consecuencia de esta concentración de acumulación en torno al capital especulativo. Si la economía real es incapaz de producir más acumulación o, al menos, al ritmo que impone ahora el ámbito financiero, la economía real es subvertida como garante de la especulación pura¹¹⁸. Las burocracias privadas financieras se convierten en el poder detrás del trono y subordinan a los Estados como garantes de las crisis que originan, y de las cuales salen beneficiadas¹¹⁹. En 2011,

Detroit, Goldman se embolsó 220 millones de dólares (...) El fondo de inversión ‘KBC-Life MI Security Food Prices’ capta clientes con un lema cínico: *¡Sacad provecho del alza de precios de los productos alimentarios!* Esta publicidad presenta como una ‘oportunidad’ la penuria de agua y de tierras agrícolas explotables, que tiene como consecuencia ‘una penuria de productos alimentarios y un alza del precio de los alimentos (...) Jean Ziegler, ex relator de las Naciones Unidas para el derecho a la alimentación, expresa sin eufemismos: ‘La crisis financiera de 2007-2008 provocada por el banditismo bancario tuvo principalmente dos consecuencias. Primera, los fondos especulativos (hedge funds) y los grandes bancos se desplazaron después de 2008 hacia los mercados de bienes primarios, en especial a los de materias primas agrícolas, abandonando algunos sectores de los mercados financieros. Los precios de los tres alimentos de base (el maíz, el arroz y el trigo), que cubren el 75% del consumo mundial, explotaron. En 18 meses, el precio del maíz aumentó un 93%, la tonelada de arroz pasó de 105 a 1.100 dólares y la tonelada de trigo harinero duplicó su precio desde septiembre de 2012, superando los 271 euros. Esta escalada de precios genera beneficios astronómicos a los especuladores, pero mata en los barrios miserables a centenas de miles de mujeres, de niños, de hombres. La segunda consecuencia es la fiebre de los hedge funds y otros especuladores por las tierras cultivables del hemisferio sur. Según el Banco Mundial, en 2011, 41 millones de hectáreas de tierras cultivables fueron acaparadas por fondos de inversiones y multinacionales únicamente en África. Y el resultado fue la expulsión de los campesinos’. (...) Hay dos maneras de especular —explica Clara Jamart, responsable de seguridad alimentaria en Oxfam Francia— una, tomando posiciones en los mercados de productos derivados de materias agrícolas; o mediante esos fondos índice, que siguen los precios de las materias primas agrícolas y los empujan al alza’. Éric Toussaint: *La banca especula con materias primas y alimentos*, en ALAI, agosto de 2014.

118 Desde que David Ricardo aboga por la eliminación de todo tipo de restricciones (todavía presentes en Adam Smith para “encauzar” el egoísmo empresarial), el liberalismo insiste en liberar todo tipo de restricciones a: la emisión de papel moneda, la sobreproducción industrial y la circulación de capitales. La impresión irrestricta de dinero es una de las causas de la inflación, la sobreproducción genera guerras con el fin de capturar mercados y la libre circulación de capitales ha sido el nido para la especulación financiera. Con la desregulación bancaria, la especulación se hace más peligrosa, pues los Bancos crean literalmente dinero de la nada (por generación de deuda); la nueva industria de imprimir dinero sin valor real, es lo que producen los llamados “productos financieros” (default swaps, derivatives, quantitative easing, sub-primes, etc.), tomando como rehén a las materias primas, alimentos, recursos energéticos y todo aquello con lo cual se pueda especular a futuro. Ver nota siguiente.

119 Se dice que el 60% de los hedge funds o derivados financieros se encuentran en los paraísos fiscales; en estos se encontrarían la mitad de las reservas mundiales de dinero. Aunque no estén sujetos a control ni legislación alguna, son gestionados por Bancos anglosajones en jurisdicción también anglo-

el endeudamiento público de los Estados europeos supero el 100% de su PIB, por primera vez desde la II guerra, para acudir al rescate financiero. La crisis financiera que estalla en septiembre de 2008 promueve un nuevo proceso de acumulación que la digitan los Bancos privados convertidos en *bancocracia global* y amenazan incluso a la estabilidad de sus propios Estados, ejerciendo una especie de gobierno en las sombras, gobernando sus Bancos centrales¹²⁰. La concentración de capital se confina, de ese modo, a las estrechas márgenes de una elite mundial que, controlando las finanzas, controla prácticamente todo¹²¹.

Un análisis de las más de 43.000 transnacionales logra identificar un reducido grupo accionario, conformado casi exclusivamente por Bancos privados, con un poder desproporcionado sobre la economía mundial.

sajona (islas como Montserrat, Angilla, Santa Helena, Guernsey, Islas Virgenes, Caiman, Bermudas, Barbados, Belice, Bahamas, etc., tienen jurisdicción británica). Cfr. Joaquín Estefanía: *La Economía del Miedo*; Christopher Lasch: *La Rebelión de las Elites y la Traición a la Democracia*, disponibles en rebelion.org. Los activos existentes en los paraísos fiscales serían propiedad de sólo 92.000 individuos, lo que representaría el 0.001% del mundo. Si este pequeño y privilegiado grupo rompe unilateralmente cualquier compromiso que los vincule a una comunidad política o un Estado, abandonándolos a su suerte, no menos hacen los Bancos que administran el dinero existente en los paraísos fiscales, como Goldman Sachs, JP Morgan, etc.

120 Sería el caso de la Reserva Federal o también llamada Fed; compuesta por 12 Bancos centrales regionales, es controlado por su principal filial, que es la Reserva Federal de New York que, a su vez, es controlado por 5 Bancos privados de Wall Street: el Citigroup, JP Morgan Chase, Morgan Trust, Hanover y Chemical Bank, quienes son los principales apostadores de derivados financieros. A esta lista se podría agregar, por relacionamiento financiero, a Goldman Sachs, Bank of America, Wachovia y el ramal norteamericano del inglés HSBC.

121 El británico Alastair Crook (quien fuera funcionario de alto rango del MI6, ex-asesor en política exterior de la Unión Europea y director actual del influyente think tank “Conflicts Forum”) es categórico al afirmar que, desde que el orden internacional depende más del control de la Reserva Federal y la Secretaría del Tesoro (USA) que de la ONU, la nueva hegemonía se basa en la financiarización del orden global. Desde que el sistema financiero global es dolarcéntrico, Wall Street puede imponer un orden global por encima incluso de la ONU. Señala además que el monopolio de la divisa de reserva mundial se convierte en un eficaz instrumento unilateral capaz de desplazar cualquier acción multilateral de la ONU. Esto quiere decir que, el controlador de todas las transacciones mundiales en dólares, declara *caduco* el orden legal internacional (sus “viejas” herramientas diplomáticas) que había creado a la propia ONU. En 2014, el 65% de las transacciones mundiales en bienes y servicios, estaban expresadas en dólares. Por ello no es raro notar que las sanciones económicas unilaterales (de USA y la UE) han prácticamente desplazado al derecho internacional. Por eso también se entiende que Rusia y China, de forma conjunta, opten por un nuevo sistema financiero, “paralelo y desconectado del sistema financiero occidental”. Lo expresado por Alastair Crooke, se puede encontrar en la entrevista que le hiciera Yonca Poyraz Dogan, a principios del 2016, para el rotativo turco *Today's Zaman* (la edición en inglés se la puede encontrar en <http://goo.gl/fDrle>).

La participación propietaria vincula estas transnacionales entre sí, de modo que el control se circunscribe al control accionario que poseen en común y que revela una estructura de poder económico bastante cerrado, cuyo núcleo revela a 1318 corporaciones, que mantienen compromisos accionarios sumamente estrechos. Estas conexiones de redes financieras les hacen prácticamente dueñas invisibles de la economía global.

Si se profundiza estas redes propietarias se encuentra una súper elite de 147 corporaciones entrelazadas de forma más profunda. Si aquellas 1318 corporaciones transnacionales manejan el 20% de los ingresos de operación globales, y son además dueñas, por participación accionaria, de la mayoría de las empresas que participan en la economía real, que representa el 60% de los ingresos globales; las 147 corporaciones controlarían el 40% de la riqueza del conjunto de la red. Es decir, menos del 1% controlaría el 40% de toda la red. Ese 1%, en su mayoría, lo constituye entidades financieras¹²².

De las 147 corporaciones, 44 son entidades financieras, en su mayoría de USA e Inglaterra, quienes, de ese modo, controlan el mundo financiero; entre ellas cabe destacar a Prudential Financial, Morgan Stanley, Citigroup, Bank of America, Goldman Sachs, Bear Stearns, Lehman Brothers, Franklin Resource, Barclay PLC, Merrill Lynch, JP Morgan Chase, UBS; a las cuales se suman también las alemanas Deutsche Bank y Commerzbank, la suiza Credit Swiss, etc. Los propietarios reales son un conjunto de familias que constituyen ese 1%, que son las dueñas del planeta, entre las cuales destacan las siguientes: Rothschild¹²³, Rockefeller, Morgan, Warburg,

122 Cfr. Andy Coghlan y Deborah Mackenzie: *Revealed: The capitalist Network that runs the world*, aparecido en la revista *New Scientist* del 19 de octubre de 2011.

123 En 1913, el senado norteamericano aprueba un proyecto de ley, por el cual, se permite el ingreso de capital extranjero en la Banca norteamericana. Se trata de la ley que crea al Banco de la Reserva Federal (el tercer y último Banco central de USA). Con esa ley los Rothschild quedaban facultados para unir sus riquezas y objetivos económico-financieros con la familia dueña de la Banca, los Morgan, con los Carnegie, dueños del acero, y con los Rockefeller (John D. Rockefeller fue uno de los principales fundadores y financiadores de la Reserva Federal; hasta 1911, con la Standard Oil, monopolizó la producción, transporte, refinería y comercialización de petróleo; 6 de las posteriores transnacionales de petróleo, entre ellas Exxon Mobil, Chevron, Conoco, Amoco, son filiales directas de los Rockefeller). El 23 de diciembre de 1913 se aprobaba la ley y esas familias estaban en condiciones de controlar al Banco Central de los Estados Unidos de Norteamérica: la Reserva Federal. Un opositor al proyecto fue el senador Charles Lindbergh, quien señalaba: “con esta ley se consti-

Lazard, Moses Israel Seif, Kuhn, Loeb, Lehman Brothers, Goldman Sachs, etc.¹²⁴

Las ganancias combinadas de esta elite mundial alcanzarían a bordear, por derivación (es decir, por figuras financieras) el 60% de las ganancias globales netas. Ganancias que se han venido incrementando, sobre todo, en torno al negocio de la guerra. En el 2011, el Departamento de Defensa de los Estados Unidos, gastó 721.3 billones de \$US, sin incluir otro tipo de gastos como energía atómica, beneficios de veteranos, ayuda militar, etc. Sólo el 2010, los 100 más importantes contratistas privados de Defensa, ganaron cerca de 130 billones¹²⁵. Por eso no es raro que, por ejemplo, Chris Hedges –premio Pulitzer de periodismo– llama a los norteamericanos a despertar del autoengaño colectivo e insta a la desobediencia civil contra el Estado de las transnacionales plutocráticas para impedir ser arrojados a una catástrofe global; o John Ralston Saul –canadiense, presidente de PEN International– que denuncia las promesas de la globalización como una gran mentira¹²⁶.

tuirá el consorcio más gigantesco de la Tierra. Cuando el presidente la firme, legalizará el gobierno invisible de los amos del mundo” (se dice que los dos anteriores Bancos centrales, el “First Bank” y el “Second Bank of the United States”, fueron concesionados, en 1791 y 1816 respectivamente, al Banco de los Rothschild). Los Rothschild se encuentran entre las diez firmas más importantes de inversiones bancarias; según Thomson Financial Data, en el 2007, la firma Rothschild anunció 390 acuerdos financieros, de un valor total de 566 billones de \$US, dándoles el 12.6% de participación en el mercado.

124 Estas familias controlarían no sólo sus propios países a través de los Bancos sino, por derivación, hasta al FMI, el Banco Mundial, la OTAN; corporaciones de guerra como Carlyle, Bechtel, Lockheed Martin, Raytheon, General Dynamics, McDonnell Douglas, Boeing, Northrop Grumman, etc.; medios como Fox, CNN, NBC, ABC, CBS, BBC, New York Times, Washington Post, la propia SIP (Sociedad Interamericana de Prensa), etc., etc.

125 Frente a aquellas cifras, ni el petróleo, ni la industria farmacéutica reunidas llegan a sumar semejante gasto. En el 2010, 9 de las empresas más rentables, en la lista *Fortune 500*, fueron farmacéuticas (Johnson & Johnson, Berkshire, Procter & Gamble, Pfizer, Eli Lilly, United Health Group, Amgen, United Technologies, CVS Caremark), las cuales, en conjunto sólo alcanzan a los 65 billones de \$US, cerca de los 70 billones que obtiene el petróleo.

126 Chris Hedges, en marzo de 2011, sentencia el colapso de la globalización (en el blog de *truthdig*), y John Ralston Saul, en su libro *El Colapso del Globalismo y la Reinención del Nuevo Mundo*, del 2005, fustiga al proyecto de globalización y plantea un retorno al nacionalismo. Del mismo modo, Joseph Stiglitz y Paul Krugman, denuncian los defectos económicos de la globalización (aunque a juicio del geopolitólogo mexicano Alfredo Jalife-Rahme, estos nunca abordan el carácter financierista de, lo que llama, la *desregulada globalización*).

Estas voces críticas al interior del primer mundo, destacan el carácter ficticio de sus Estados que actúan como garantes de una *bancocracia* financiera, hipotecando ahora la economía de sus propios países¹²⁷, en aras de sostener la dinámica de un desarrollo que ahora, en manos del capital financiero, provoca una “tercermundanización” del propio primer mundo¹²⁸. Otra vez, el desarrollo *no es posible para todos* y, ahora, tampoco para los pobres que crecen en el primer mundo. El llamado político a la austeridad no afecta al sector financiero¹²⁹, pero impacta en el recorte de los beneficios públicos existentes, lo cual recorta también las funciones públicas de los Estados, constriñendo su papel en un mero apéndice de las decisiones que se toman en otros lados.

La deuda que adquieren los Estados¹³⁰ para, entre otras cosas, salvar a la Banca, se manifiesta en una crisis de ingresos de los gobiernos que lo hipotecan prácticamente todo, y en una crisis de los salarios que, en cuanto

127 Paul Craig Roberts, quien fuera editor del Wall Street Journal y, además, asistente de la Secretaría del Tesoro, escribía en 2012: “Este es el gran farsante [refiriéndose al gobierno norteamericano] que pretende respetar los DD.HH. mientras masacra a musulmanes en 7 países basándose en mentiras e inteligencia amañada. El pueblo norteamericano apoya esa política asesina (...) ¿La arrogancia que impulsa a Washington llevará al mundo hacia la extinción nuclear? (...) Ha impuesto más sanciones unilaterales a Irán sin ninguna base en alguna ley reconocida [sólo para demostrar] que su poder tiene razón”. Paul Craig Roberts: *Economies in Collapse: the failure of Globalization*, en counterpunch.org, agosto de 2012.

128 El desempleo juvenil crece en la Unión Europea, superando el 20%, generando, lo que llama el FMI, la “generación perdida”; destacan España, con un 42.8%, Italia con un 35%, Irlanda con un 29%, Eslovaquia con un 37.3%, etc., etc. Las cifras continúan creciendo, pues ya se habla de que, tanto USA como Europa, registran extraoficialmente un creciente desempleo juvenil que se va acercando al 50%.

129 Los directores de los 15 mayores Bancos europeos y norteamericanos, después del rescate bancario, se subieron el sueldo en un 36% (como el presidente de Goldman Sachs, Lloyd Blankfein, que se triplicó el sueldo y, sólo en bonificaciones, llegó a cobrar 12.6 millones de \$US). Estos son, entre otros, los grandes consumidores de la actualidad, por eso, por ejemplo, aunque la venta de coches decrece, la venta de coches de lujo y súper lujo va en aumento. Lo mismo sucede con la venta de productos de lujo que, de 2009 a 2010, crece en un 11%, llegando a los 170'000.000 de \$US; en el 2011 el crecimiento fue similar. También crecen nuevos mercados emergentes, como lo que llaman “inversiones de pasión”, es decir, objetos de lujo, obras de arte, clubes de fútbol, etc. Según el World Wealth Report, en 2010, algo más de la tercera parte de los activos del mundo estaban en poder de 103.000 personas, o sea, menos del 0.002% de la población mundial.

130 Aunque a nivel mundial la deuda externa (pública y privada) supera los 60 billones de \$US, casi alcanzando al PIB mundial, los países del Norte destacan ya como deudores crónicos: la deuda pública de Japón llega a 229% de su PIB, Grecia alcanza a 152%, Italia 120%, Irlanda 114%, Islandia 103%, el promedio de la Eurozona alcanza al 80% del PIB regional.

nivel adquisitivo, no logran alcanzar los picos alcanzados en la década de los setenta. La demanda efectiva se ha ido reduciendo (lo que maximiza, en el corto plazo, la ganancia de los vendedores, exprime, a largo plazo, a los compradores¹³¹). En palabras de Wallerstein, se trata de un círculo vicioso y no hay modo de salirse: “tal vez no haya ninguna salida. Esto es [lo que] hemos estado llamando la crisis estructural de la economía-mundo capitalista”¹³².

En una economía que *sostiene su equilibrio en base al desequilibrio*, las crisis no son crisis sino “campos de oportunidades”. Hacer más dinero en medio de la crisis, es una constante que, de modo premeditado, generan los nuevos procesos de acumulación. La última crisis financiera demuestra eso, pues los que la originaron resultaron los únicos beneficiados; pero los beneficios, que se traducen en acumulación de capital, tienen un precio. En el capitalismo no es posible la acumulación de riqueza sin una constante acumulación de miseria (que no es la pobreza franciscana sino la miseria literal, como imposibilidad de la propia sobrevivencia). Pero el capitalismo, por sí mismo, no puede legitimar aquello, sino que requiere de una legitimación anterior que establezca *diferencias naturalizadas* que aseguren y justifiquen la concentración de los procesos de acumulación global en un *centro* exclusivo, gracias a una clasificación antropológica que establece las fronteras de lo humano: el *centro es lo humano* por excelencia, la *periferia no*, ergo, sólo vale como recursos disponibles y a libre disposición de lo “verdaderamente” humano.

Centro y periferia, como ya decíamos, no son sólo categorías geopolíticas o económicas sino ontológicas y, en última instancia, antropológicas. Si unos nacieron para ganar y otros para perder, haciendo de la competencia el ámbito de *selección natural* que establece la lógica del mercado, la

131 El nivel medio de compra disminuye, la gente tiene menos y compra menos. La demanda efectiva disminuye. Pero el mercado no se detiene, la producción se enfoca en los ricos. La demanda de bienes suntuarios aumenta; el apetito y el lujo desmedido destruye todo lo que queda.

132 Cfr. Immanuel Wallerstein: *La recuperación económica no está sucediendo*, en el periódico *La Jornada*, México, agosto de 2012. Continúa diciendo: “los políticos y los expertos prefieren no enfrentar esta realidad. Aun un ‘realista’ como el señor Sorkin termina su análisis expresando la esperanza de que la economía recibirá una inyección en el brazo y que el público tendrá fe en el largo plazo (...) si ustedes creen que eso será suficiente son el colmo de lo crédulo”.

humanidad es supeditada a una *clasificación* antelada, que la competencia se encarga de ratificar. El *centro es siempre centro*, no sólo por las “ventajas” que asegura para sí, sino por el *saberse centro*, como condición fundante para constituirse en referencia exclusiva de las necesidades de la propia *periferia*. Si la *periferia* no tiene un fin en sí misma, es porque, en la clasificación mundial, la *periferia* es apenas la mediación de los fines que se propone el *centro*. Para que esto sea parte del conjunto del *sistema de creencias* que asume incluso la *periferia* –por su carácter colonial–, se tiene que presuponer una clasificación racializada, de carácter global, como el suelo que funda, además de la disposición *centro-periferia*, la consistencia, estabilidad y permanencia de esta disposición.

Ese es el fondo del por qué conceptos como “blanqueo” o “lavado” de dinero describen el pasaje de lo espurio a lo legítimo (lo racializado de aquellos conceptos describen también el color de lo que es legítimo). El dinero no se “lava” por sí mismo sino que son las estructuras y el sistema económico en su conjunto, los que conceden la purificación y hasta la beatificación del dinero. “Hacer dinero” entonces se convierte en un literal objeto de culto, gracias al cual, toda actividad, por más espuria que sea, puede alcanzar la absolución. Quienes “hacen dinero” mueven la economía y eso, en la religiosidad del capital, constituye el “sacrificio perfecto”. El sistema y el conjunto de sus estructuras se vivifican por estos “sacrificios”, donde la *periferia* es siempre *sacrificada como el holocausto perfecto* a los cielos del capital y el mercado.

En el mundo sacrificial del mercado global, la acumulación creciente –y concentrada– del *centro*, ya no es vista como tal sino como demostración piadosa de fe; si todo se hace para que el sistema funcione, entonces la acumulación se hace por todos, aunque todos perezcan. El *centro* impulsa a toda la humanidad a una carrera suicida con apariencia piadosa. El dogma de fe establece al *centro como centro*; la *periferia* no es ni puede ser referencia para sí, su referencia es siempre *el centro* y el camino que asume *el centro*; por eso *hasta su razón de ser la decide el centro*.

En ese sentido, toda economía es *periférica* cuando sus márgenes de acción, lo posible que pueda realizar, no la determinan sus propias capacidades, sino que resultan de lo que se impone desde las necesidades

siempre crecientes de un centro hegemónico. En este sentido, el supuesto “realismo” de una política colonial no es sino la capitulación propia ante el poder mundial; pues hasta lo posible lo establece el marco legal que se adopta y que proviene también de lo instituido, en cuanto derecho, por el propio *centro*, garantizando así la estabilidad y durabilidad de la condición *periférica* de nuestras economías, significando aquello la *desestabilización de sus estructuras de vida propias*.

El subdesarrollo, decíamos, es la consecuencia de todo aquello; y la transferencia extraordinaria, que hace *la periferia al centro*, como transferencia de riqueza creciente que se priva la periferia en beneficio exclusivo del centro, delata una *desposesión sistemática* de riqueza que, no sólo *desequilibra* todo su sistema político sino que, para funcionalizarlo más todavía, lo corrompe absolutamente¹³³.

Incluso el recambio de elites ya no es cambio de proyecto sino reafirmación del mismo, a cambio de la inclusión de la nueva elite en el sistema político, como único modo de ascenso social. La corrupción se hace cultura política. El neoliberalismo, en cuanto política sistemática de

133 A propósito de esto, podría afirmarse de modo rotundo que, el neoliberalismo, al reformar las Constituciones de nuestros países para el beneficio del capital transnacional, necesita corromper a los Estados, pues de otro modo sería cuasi imposible el desfalco de éste. Un Estado que vela por la integridad territorial y la soberanía de sus funciones públicas, requiere contar con el contingente humano que haga posible aquello; es decir, la educación como una de las responsabilidades públicas de todo Estado, contiene la conformación de una burocracia comprometida con los imperativos nacionales. En tales condiciones, el neoliberalismo no podría prosperar, por eso necesita ingresar ideológicamente en las universidades y, a la par que transforma las Constituciones en beneficio ajeno, corrompe a los gobiernos y, en general, a todo el estamento político, de modo que hace de la corrupción cultura política. El caso del actual auge del *fracking* muestra hasta qué grado, la mega-corrupción de los políticos es la que hace posible el desfalco total de la soberanía de los Estados. “Según un reporte de 2013 de los ciudadanos con responsabilidad y ética en Washington, las espesas lubricaciones de las compañías que operan los pozos y los grupos comerciales del *fracking* a los candidatos al Congreso —en su mayoría del Partido Republicano, que recibe casi 80%— se han elevado más de 230% en los ciclos electorales de 2004 y 2012. El representante texano Joe Barton, del Partido Republicano, apadrinó la enmienda de política energética de 2005 que exenta(ba) al *fracking* de la vigilancia federal de la enmienda del agua potable segura, seducido e inducido por un generoso cheque de medio millón de dólares. Hoy los peores enemigos de la democracia y los ciudadanos son los legisladores, quienes por un vulgar cheque venden su alma al Nosferatu ambiental/cancerígeno/sísmico (...) Según Russia Today, uno de los efectos secundarios más dañinos no tiene que ver con la cantidad de productos químicos que fluyen hacia el suelo, sino más bien con la cantidad de dinero que fluye hacia los bolsillos de los políticos que apoyan al *fracking* y/o ocultan sus efectos letales”. Alfredo Jalife-Rahme: *Los ocho pecados capitales del fracking*, *Bajo la Lupa*, en el periódico *La Jornada*, México, mayo de 2015.

socavamiento de la soberanía de los Estados, necesita instituir la corrupción de modo estructural, porque toda desposesión es ilegítima de principio y el desequilibrio cuesta mantenerlo; quienes administran semejante socavamiento ya sólo pueden concebir las necesidades nacionales como mero apéndice de las exigencias de la economía patrocinada por *el centro*. Por eso la política se reduce a *lo técnico*; *administrar* los desequilibrios producidos es su tarea asignada. La gestión política se reduce a un asunto de gendarmería.

Cuando sólo se trata de “administrar”, toda discusión política se reduce a puro tecnicismos de carácter procedimental, desaparece la referencia a un proyecto propio, en términos nacionales; pues todo consiste en una ciega asunción de la condición establecida por las prerrogativas de la dinámica propia que establecen las necesidades del *centro*.

La promoción de políticas de gobernabilidad nace en un contexto donde los Estados son meros administradores del desequilibrio ocasionado en sus economías, a causa de mantener la estabilidad y el equilibrio global; los problemas de legitimación y validez democrática son, en ese sentido, reducidos a asuntos de gestión y *management* gerencial; pues si la gobernabilidad se entiende en términos de eficiencia y racionalidad empresarial, entonces se disuelve el carácter político del Estado y éste se convierte en un puro administrador del desequilibrio estructural que contrae una dependencia crónica.

En ese sentido, administrar el desequilibrio no significa superarlo sino asumirlo de modo *naturalizado*, de modo que los modelos democráticos que se adoptan no se proponen jamás transformar algo que garantiza el propio orden instituido. La preservación de éste (el *desequilibrio naturalizado*) se convierte en doctrina estatal y cultura política; en consecuencia, toda opción revolucionaria que afirma este institucionalismo, deviene en reformista. La lucha política deviene en la lucha por quién administra el desequilibrio (la política se vuelve la promoción de movilidad social, haciendo de todo recambio del poder, la consagración de nuevas elites que, pactando con las anteriores, hacen de toda apuesta revolucionaria, una vuelta a la “normalidad”, es decir, la capitulación ante el *desequilibrio naturalizado*).

El *centro* costea la mantención de ese desequilibrio, porque es condición de su propio equilibrio; por eso las elites, en su calidad de gendarmes, responden a sus verdaderos patrones antes que a su propia nación¹³⁴. La corrupción entonces *no* es causa del subdesarrollo sino una de las mediaciones que el desarrollo halla conveniente para usufructuar aún más del *desequilibrio producido* y poder producir nuevos procesos de acumulación. Por eso la corrupción es extensiva a los centros y es donde alcanza niveles desorbitados, que muestran la insana normalidad de una corrupción –como el crecimiento– sin límites.

Eso es lo que sucede con la crisis financiera. La desregulación bancaria (que ya no se trata de una corrupción en la periferia sino en el centro) opta por crear burbujas financieras porque la economía real no le puede ya brindar los índices que persigue la economía especulativa. El gran casino global apuesta todo, pero apuesta todo lo que *no* es suyo. Cuando los Bancos hacen uso del dinero de los contribuyentes para financiar sus juegos especulativos, ponen en jaque a toda la economía; luego los Estados proceden al salvataje bancario pero no salvan a sus propias economías.

Las prioridades políticas de los Estados ricos se han desplazado indicando un núcleo que digita y establece la agenda de estos. El *centro* ya no es entonces un Estado específico sino una *red de intereses corporativos transnacionales*, manejado por burocracias privadas, que han tomado la posta del desarrollo y apuestan por cumplir sus propósitos, sin los inconvenientes legales que puedan enfrentar los Estados.

Si los propios Estados son convertidos en sus garantes, los privados pueden gozar de prerrogativas que las entidades públicas no pueden ni siquiera soñar. La privatización de las funciones públicas de los Estados ha descrito no sólo nuevos procesos de acumulación sino una transformación de toda la legislación existente. Lo cual produce una nueva transferencia: si antes el sujeto del derecho era el Estado, ahora son las transnacionales.

134 Lo que no saben es que es su propia nación, es decir, la *desvalorización de su propio sentido de existencia nacional*, transferida como plusvalor unilateral (pues mientras más sentido de existencia se priva la *periferia*, más sentido adquiere el *centro*) –gracias además a su propia diligencia–, es lo que reciben trágicamente como premio por su esmero. Sin sentido de existencia nacional, la existencia particular de estas elites deviene en su propia nulidad.

El nuevo derecho internacional desplaza al Estado-nación y lo supedita al *derecho de conquista* de las transnacionales¹³⁵.

El nuevo poder que desplaza al decadente imperio norteamericano, en la tutela de la economía global ya no es otro país, sino la red corporativa-financiera de carácter transnacional. Los países centrales, como USA o Inglaterra, aparecen como los brazos operativos de sus intereses que, también, cuentan con la OTAN, como el aparato militar que requieren, si la política falla. Por eso en las últimas guerras de intervención (en Irak, Afganistán, Libia y, ahora, Siria), los países centrales financian una guerra que los endeuda a los intereses privados que insisten en la guerra.

El 2003, British Petroleum anuncia que no puede controlar el petróleo de Irak: la guerra *no* había sido ganada. Tampoco logran sus propósitos en Afganistán. Pero el monumental costo de aquellas guerras termina por endeudar a las economías que la financiaron (y, por transferencia de riqueza, que la periferia, en última instancia, financia) y se provoca, por mediación de los Bancos, la crisis financiera; anunciada en septiembre de 2008, cuando Lehmann Brothers anuncia su quiebra. Pero después del salvataje bancario, las economías ya no se recuperan y empieza el estancamiento, mientras el ámbito financiero sigue ganando y lo hace acaparando todo.

Hasta fines de los setenta, el mercado de productos agrícolas provenientes del Sur, según la FAO, aseguraba un superávit cerca a los 7000'000.000 de \$US por año. El superávit se convierte en déficit para fines de los ochenta, cuando todos estos países productores de alimentos abrazan la política neoliberal: apertura de fronteras, ventajas comparativas y ajustes estructurales. En la actualidad, casi sin excepción, todos los países del Sur son, en consecuencia, importadores de alimentos. La política neoliberal que adoptaron minó su soberanía

135 Zbigniew Brzezinski ya lo sugería en 1971 (en el libro *Entre dos Edades. El papel de USA en la era tecnocrática*): “La nación-Estado como unidad fundamental de la vida organizada del hombre ha dejado de ser la principal fuerza creativa. Los bancos internacionales y las corporaciones son ahora actores y planificadores de los términos que antiguamente se atribuían los conceptos políticos de Estado-nación”.

alimentaria¹³⁶ y acrecentó aún más la generación de miseria local¹³⁷. La comercialización de las semillas era, aunque precario, patrimonio público que los Estados, en el mejor de los casos, se encargaban de

136 “Entre las causas que pueden explicar la crisis alimentaria mundial, dos de ellas se hallan ligadas a la invasión a Irak: la baja del dólar y la subida del precio del petróleo; las catástrofes naturales recientes (más bien humanas, producidas por un patrón de desarrollo que persiste en ‘destruir para producir’) disminuyeron la producción pero no al extremo de justificar lo que más bien realiza la especulación; pues los ingresos de las grandes transnacionales de los granos, semillas y fertilizantes, demuestran eso: Midland reportó incremento de sus ingresos del 54%, Cargill del 86%, Bunge del 189%, Monsanto del 54%, Dupont del 21%, Potash del 185%, Mosaic del 1200%; es decir, mientras los alimentos suben y el hambre avanza, las empresas hacen su agosto. Son los precios de los granos también los que producen un incremento en otros productos como las carnes y los productos derivados de la leche (dependientes de los granos), de modo que se genera una especie de ‘demolición controlada’ (como lo que se hizo con las torres gemelas) que está colapsando la alimentación mundial. En los últimos tres años el precio de los alimentos subió en un 83%, para abril los precios del arroz y el trigo subieron en un 50% (en comparación al año anterior), el maíz subió el doble; de aquí en adelante las cifras tienden a superar el 100%. Según la FAO, el tercer mundo deberá pagar un 56% más en la importación de cereales, lo cual se elevará a medida que estos se destinen al etanol; el incremento también es debido a las políticas de reducción de oferta de, por ejemplo, la Unión Europea. Si algunos países empiezan a reducir su cuota de exportación (cosa que empezó Bolivia, además de la creación de empresas estatales de producción agropecuaria), para garantizar la seguridad alimentaria interna y la estabilidad de los precios, aquellos países presos de la “liberalización” de sus mercados, enfrentan, como Haití, la dependencia absoluta del arroz gringo, que se incrementó en 50% (cuando antes de firmar acuerdos comerciales con USA, se autoabastecía de ese producto de primera necesidad), o como Filipinas, que obediente del Banco Mundial, ya no produce arroz para consumo interno sino lo compra, o Kenia, que antes producía casi la totalidad de sus alimentos y ahora importa el 80% de los alimentos que consume. El ‘ajuste estructural’ y las ‘ventajas comparativas’ consistían precisamente en eso: en satisfacer las necesidades de las transnacionales; se producía para ellas y se abandonaba, poco a poco, las necesidades nacionales propias”. Bautista S., Rafael: *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. Volumen I. La Revolución Democrático-Cultural: 2003-2009*, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2009, pp. 156-157.

137 “El PNUD estimaba, en el 2000, en 80 mil millones de dólares, por diez años, el monto que se necesitaría para garantizar el acceso mundial al agua potable, nutrición infantil, educación universal primaria, salud, etc. No existieron tales recursos para semejante empresa. Pues países ricos, como USA, reacios a remediar los estragos que ocasiona el libre mercado en sus propias poblaciones, fueron los menos interesados en paliar el hambre en el mundo (seguramente porque eso no les rinde ganancias); pero sí son los primeros en auxiliar diligentemente al sector empresarial (los únicos beneficiados del libre mercado); por eso no es raro encontrar en las políticas económicas neoliberales, planes de salvamento bancario, sobre todo de bancos en dificultades, transformación de títulos desvalorizados por dinero fresco, etc. La actual crisis financiera le está costando a la economía mundial un millón de millones de dólares. Es decir, *salvar a la banca privada le cuesta más al planeta que alimentar a toda la población mundial*. Pero sucede que salvando los negocios no se salva al planeta, es más, salvando los negocios se condena a la humanidad y al planeta. Aquellos 800 mil millones que se requería para garantizar derechos elementales no sólo garantizan la vida sino que, garantizada ésta, garantiza todo lo demás, hasta los negocios tan estimados por los países ricos. Esto demuestra la lógica suicida que digita a los organismos financieros mundiales y la voluntad de poder que actúa en las transnacionales, a la hora de decidir dónde, cómo y cuándo invierten”. *Ibidem*, pp. 364-365.

administrar. Hoy, y fruto de la imposición de políticas neoliberales, más del 80% del mercado de semillas, a nivel global, es propiedad de una decena de empresas transnacionales, que imponen al mundo *qué* se debe producir, *qué* y *cómo* se debe comer y *dónde* se debe comprar.

Seis corporaciones transnacionales controlan la agricultura mundial, cuyos precios lo decide ahora la especulación producida en las bolsas de, sobre todo, Chicago, New York y Londres. Cargill controla el 70% del comercio mundial de alimentos, llegando a generar, en el 2010, ingresos netos de un valor de 4000'000.000 de \$US. El reparto que se hacen estos seis emporios indica una composición monopólica que acapara prácticamente todo: Cargill y Bunge controlan la producción y comercialización agropecuaria; Monsanto¹³⁸, Dupont y Syngenta, la producción de semillas; Mosaic Corp (propiedad de Cargill), Potash Corp, los fertilizantes químicos; Nestlé y Unilever, el procesamiento de alimentos; y Walmart, Tesco y Carrefour, la distribución¹³⁹.

El modo cómo se especula en las bolsas, con los alimentos, retrata la constante de la nueva acumulación financiera que apuesta, de modo decidido, contra la vida misma. Ese es el caso del fondo Armajaro (un hedge fund o fondo de cobertura de riesgo) que, en el 2011, en una sola transacción, puso en jaque al comercio global de chocolate (había adquirido 240.000 toneladas de cacao¹⁴⁰, lo que representaba el 7% de la producción

138 La adquisición de Monsanto por la farmacéutica alemana Bayer, en 2016 (que sacudió al mundo agrícola), reduce el monopolio del agrobusiness a cuatro cárteles globales: “En 1996 existían 600 empresas independientes de cultivo, cuya mayoría ha sido adquirida por seis grandes jugadores, tres de Estados Unidos (Monsanto, Dow Chemical y DuPont), dos de Alemania (Bayer y BASF) y uno de Suiza (Syngenta), que ahora controlan 63 por ciento del mercado global. Las tres recientes grandes adquisiciones o megafusiones –las estadounidenses Dow Chemical y DuPont (130 mil millones de dólares); ChemChina y Syngenta (44 mil millones), y ahora Bayer/Monsanto (66 mil millones) reducirá de seis a cuatro el número de jugadores globales en el sector *agribusiness*”. Jalife-Rahme, Alfredo: *Adquisición telúrica de Monsanto por Bayer. El ocaso de los campesinos de Estados Unidos y el mundo*, periódico La Jornada, México, septiembre de 2016.

139 Cfr. Hedelberto Lopez Blanch: *Especulación Alimentaria contra Seres Humanos*, en www.rebelión.org, marzo de 2011.

140 Gracias a la revolución tecnológica, los compradores no necesitan ni ver el producto. La compra del cacao de Costa de Marfil se la hizo en el mercado Euronext donde, se dice, no hay límites en lo que se pueda comercializar. Esas 240.000 toneladas se acumularon en los almacenes de Hamburgo, Amberes y Ámsterdam. Cfr. *Ibidem*. La producción mundial destinada a los centros ahora es propiedad de una especulación que amenaza a toda la humanidad.

mundial), jugando a su precio futuro que, en efecto, se disparó hasta alcanzar su tope máximo desde 1977. La apuesta es siniestra, pues uno de sus principales productores, como es Costa de Marfil, se encontraba en guerra civil. Lo que el fondo Armajaro produjo fue una incertidumbre aún mayor: la escasez era acompañada por el acaparamiento premeditado. Hasta la guerra genera oportunidades para incrementar ganancias; de ese modo, la provocación de conflictos no es algo disparatado, si se trata de ganar.

La privatización global de los alimentos tiene que ver con lo que decía Henry Kissinger: si controlas el petróleo, controlas a los países, pero si controlas los alimentos, controlas a los pueblos (a esto hay que agregar: si controlas el dinero, controlas al mundo entero). La crisis alimentaria no se explica por una baja de la producción sino por la especulación de los precios. En la actualidad se producen alimentos que paliarían las necesidades del doble de la población mundial; la producción no ha bajado sino se ha incrementado, en el caso de los cereales, entre el 2007 y 2008, se produjeron 428'000.000 de toneladas, mientras que en el 2011, la producción ascendió a 525'000.000 de toneladas.

Pero la producción está pasando ahora a ser propiedad exclusiva de las grandes transnacionales, que aprovechan hasta los desastres naturales para incrementar su monopolio; es el caso de Honduras que, siendo autosuficiente en la producción de arroz, después del huracán Mitch, liberó la entrada de arroz norteamericano que, siendo subsidiado, estableció una nueva referencia de precios que la producción nacional no pudo emparar y se terminó por minar la producción de arroz en Honduras.

La “ayuda” norteamericana destruyó también la agricultura de Haití. Países que ahora son importadores netos de alimentos transfieren, de ese modo, su *desventaja* como “ventaja” para otros. En tales condiciones, si un país no produce lo que come se condena al precio internacional que dictaminan las transnacionales (en connivencia con el poder financiero, que hace de los alimentos *commodities* que se cotizan en las bolsas de valores); que ingresan a los países no sólo con sus productos sino con la adquisición intensiva de tierras (la producción agropecuaria local no puede competir con éstas, así que, para poseer algo de rentabilidad,

intensifican una explotación que contribuye al deterioro natural y, en la informalidad creciente, se restituye también situaciones de esclavitud). El acaparamiento de tierras acaba siendo también dominio político.

Algo similar ocurre con el agua. La crisis del agua no tiene que ver con la falta de agua sino con el acceso a ésta; pues gran parte de su consumo se lo desvía a la producción industrial, de energía y a la minería, como las explotaciones a cielo abierto. La Agencia Internacional de Energía advierte que el sector energético duplicará su consumo de agua dulce en los próximos 20 años. El consumo de agua dulce que requiere la producción de energía ascendió, en el 2010, a 583.000'000.000 de m³, que significa el 15% del uso mundial. Se estima que para el 2035, el uso de agua se incrementará en 20%, pero su consumo superará el 80%; tendencias impulsadas por la transición hacia nuevas usinas –que, aunque más eficientes, consumen también más agua– y el aumento acelerado en la producción de los llamados “biocombustibles”¹⁴¹.

Las explotaciones a cielo abierto son una de las causas de mayor contaminación de los acuíferos naturales, lo que significa una quiebra de los sistemas acuíferos. La crisis entonces tiene también que ver con el envenenamiento que ocasionan este tipo de explotaciones (por eso resulta contraproducente que todas las campañas destinadas a ahorrar el agua incidan en el consumo ciudadano, como si éste fuera el ámbito de mayor derroche, y nunca se señale la producción industrial, ni energética, ni minera, como los acaparadores y derrochadores del mayor consumo de agua dulce¹⁴²).

141 Cfr. Agencia Internacional de Energía, AIE: *Reporte de Prospectiva Mundial de Energía*, noviembre de 2012. La AIE depende de la Organización Económica para la Cooperación y el Desarrollo, OCDE. Llama la atención este informe que destaca los impactos ambientales que podría provocar el desarrollo del sector energético; los analistas coinciden en que se trata de su primer informe de preocupación ambiental. Las tendencias ya no son un secreto y hasta las instituciones hegemónicas no pueden sino reconocer una aceleración insensata, en la crisis ecológica (que todavía llaman “cambio”), a un punto de no retorno.

142 Este acaparamiento es una literal privatización del agua, en un contexto además de escasez, y es la respuesta del mercado ante la crisis del agua. Se privatiza precisamente el agua de calidad y, por eso, es más escasa. Cuando se la transforma en negocio, es decir, cuando se deja al mercado la administración de los sistemas de agua y saneamiento, la privatización que eso significa, convierte una necesidad pública en negocio privado. La crisis sigue generando ganancias y produciendo nuevas acumulaciones.

La crisis manifiesta, de nuevo, no la reducción de los bienes sino la especulación de estos. En el caso de los alimentos, aparecen nuevos hambrientos con poder de adquisición; si más de un tercio de la producción de granos se destina a la producción de etanol, esto significa que la humanidad hambrienta ya no constituye mercado sino sale sobrando. El mercado lo componen ahora los autos de los ricos.

La crisis alimentaria es crisis porque anuncia un nuevo holocausto mundial¹⁴³. Otra vez, el desarrollo *no es posible para todos*, los que no son “aptos” para el desarrollo, salen sobrando. Hayek es preciso en esta suerte de “selección”: “Una sociedad *libre* requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: *no a la manutención de todas las vidas* porque podría ser necesario *sacrificar* vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al ‘cálculo de vidas’: la propiedad y el contrato”¹⁴⁴. Este cálculo es posible cuando la vida ha sido devaluada como mercancía; la propiedad y el contrato, como valores del capitalismo, se

143 En un reciente ensayo presentado en la *Journal of Biological Physics and Chemistry* (<http://www.amsi.ge/jbpc/31515/jbpc31515.html>), la científica Rosemary Mason, señala que una sexta extinción se encontraría en camino: “The sixth mass extinction and chemicals in the environment: our environmental deficit is now beyond nature’s ability to regenerate”. El punto crítico habría sido alcanzado, haciendo que la propia capacidad reproductiva de la naturaleza sea puesta en cuestión. Dice además que la causa principal sería el “modern chemical-intensive industrialised system of food and agriculture”, siendo este tipo de agroindustria la principal fuente de intoxicación y degradación global de la tierra. Vale subrayar esta sentencia suya: “the ‘free’ market is driving the impending disaster and blind faith in corporate-backed technology will not save us. Indeed, such faith in this technology is actually killing us”. Es el libre mercado el que nos conduce a este inminente desastre y una fe ciega en la tecnología que respalda a las transnacionales no nos ha de salvar. Es más, tal fe en esa tecnología es lo que nos está matando. Los planes de exterminio planificado de 2000 millones de gentes se daría por una combinación de medios, entre los cuales se destacan el envenenamiento y la contaminación de agua y alimentos, mediante el uso intensivo de químicos en la agroindustria. Bajo la propaganda de “alimentación para los pobres” se pone a disposición de amplios sectores de la población los transgénicos, mientras que las élites son las únicas beneficiadas del consumo de alimentos orgánicos. También cabe destacar a William F Engdahl, quien en su libro *Seeds of Destruction: The Hidden Agenda of Genetic Manipulation*, atinadamente señala que, para entender el proceso que ha conducido a la agricultura moderna y al poder de entidades como Monsanto, deberíamos sopesar la geopolítica de los alimentos y la agricultura, que beneficia sustancialmente el cartel integrado global de las finanzas, el petróleo, la industria militar y las prerrogativas agroindustriales.

144 Entrevista a Friedrich Hayek en el diario chileno *El Mercurio*, del 19 de abril de 1981; citado en Hinkelammert Franz: *Yo vivo si Tú vives. El sujeto de los derechos humanos*, palabra comprometida editores, La Paz, Bolivia, 2010, p. 184. Cursivas nuestras.

ponen por encima de la vida y, con ello, declaran que la vida es apenas una mediación para los fines y las necesidades del capital.

Ese cálculo es el que adopta el Imperio norteamericano, después de haberse apropiado ilegítimamente del conjunto de la biodiversidad planetaria. Cuando en 1992 se celebró la Cumbre de la Tierra, en Río de Janeiro, los países asistentes se dispusieron a firmar la Convención de Biodiversidad –un acuerdo mundial que tenía la finalidad de repartirse equitativamente los beneficios de la biodiversidad del planeta–, USA se opuso, aduciendo que debía ser el mercado –su “mano invisible”– la que debía repartir los beneficios.

Después que USA se había apropiado de una impresionante diversidad de semillas agrícolas, además gratuitamente, sin jamás compensar ni reconocer a las culturas que domesticaron y desarrollaron –hasta por milenios– las semillas que, una vez apropiadas, produjeron la revolución agrícola norteamericana, nunca consintió compensación alguna¹⁴⁵. La carta fechada en 1977, del Servicio de Investigación Agrícola de Estados Unidos a la Junta Internacional de Recursos Filogenéticos, expresa eso: tras adquirir las semillas, éstas pasan a propiedad norteamericana¹⁴⁶.

Pero la propiedad, ahora en manos de las transnacionales, manifiestan una expropiación aún más despiadada, pues apunta a la privatización de

145 Desde la expedición naval de Perry (descrita en el libro de Jack Kloppenburgh, *First the Seed*), en 1853, que introduce en USA una gran diversidad de semillas y plantas (obtenidas de Japón, Java, Mauritania y Sudáfrica) que incluyen variedades de cebada, arroz, frijoles, algodón, mandarinas, rosas, y trigo; la apropiación norteamericana de recursos genéticos no ha cesado. Ruiz Marrero hace toda una historiación de la apropiación de todo un variadísimo germoplasma que revoluciona la industria agropecuaria norteamericana. Por ejemplo, el cultivo de arroz en Carolina del Sur se debe a la introducción de una variedad de Madagascar, a finales del siglo XVIII; el cultivo de sorgo en Kansas y Texas es posible gracias a muestras traídas de China y África; la industria cítrica de California es posible por la introducción de semillas brasileñas; la ganadería se desarrolla gracias a la introducción de pasto japonés lespedeza, alfalfa rusa y la hierba Johnson traída de África. El incremento de esta biodiversidad genera beneficios hasta en la producción: una variedad turca de trigo le otorga resistencia a las cosechas norteamericanas, lo cual les ahorra 50'000.000 de \$US al año; una variedad etíope de cebada les hace ahorrar 150'000.000; otra variedad de soya coreana les hace ahorrar entre 100 y 500'000.000; la producción de trigo, que es tercera en el mundo, ha sido beneficiada por la introducción de variedades traídas de Japón, China, Rusia, Kenia, Etiopía, Bulgaria, Uruguay, etc.; hasta Irán ha aportado variedades valiosas de coliflor, cebolla, guisante y espinaca. Cfr. Ruiz Marrero, Carmelo: *Las Semillas del Imperio*, en www.rebellion.org, agosto de 2012.

146 *Ibid.*

toda la biodiversidad terrestre, lo cual quiere decir, una privatización de la biomasa que se encuentra concentrada en el Sur: “esta nueva ‘bioeconomía’ desatará el mayor acaparamiento de recursos nunca visto en más de 500 años. Los nuevos ‘amos de la biomasa’ corporativos tienen las condiciones tecnológicas para mercantilizar la naturaleza en una escala sin precedente, con la consecuente destrucción de la biodiversidad y la expulsión de los pueblos cuyo sustento depende de ésta”¹⁴⁷. Esto quiere decir que las transnacionales ya no perseguirían solamente adueñarse, mediante las patentes¹⁴⁸, del material genético de todos los seres vivientes, sino que sus ambiciones perseguirían la privatización absoluta de la capacidad reproductiva del planeta mismo. El control de esta capacidad reproductiva apunta al control de la vida misma. El desarrollo no tiene límites. Su carácter ilimitado sólo puede ser asegurado si la vida misma es puesta a merced de los propósitos del desarrollo. Lo cual significa subvertir la vida misma.

Una nueva colonización se asoma en el llamado “desarrollo sustentable”; frente a la crisis energética, que manifiesta una *rebelión de los límites del crecimiento* que lo expresan los límites mismos del planeta, la apuesta del primer mundo sigue siendo el desarrollo: la alternativa de una “economía verde” no significa ninguna transformación en el patrón de desarrollo sino un simple recambio: de una economía basada en el petróleo a una economía basada en la biomasa.

La nueva “bioeconomía” será la expresión de una nueva acumulación a costa de todos los recursos genéticos. La ciencia y la tecnología, al servicio del capital, reúnen las condiciones para hacer posible este salto que significará la mercantilización de toda la vida. Los promotores de la “bioeconomía”, por medio de sus relacionamientos financieros, no sólo desarrollan la nueva industria que explotará en términos “verdes” la totalidad de la biomasa planetaria, sino que promueven la mercantilización de la

147 Ibidem.

148 La Organización Mundial del Comercio se funda, en 1994, con el objetivo de, teniendo poderes vinculantes, imponer las políticas neoliberales en todo el comercio internacional. Las reglas de propiedad intelectual, obligan a los países firmantes a someterse a una *colonización de sus patrimonios agrícolas y genéticos*, por medio de las patentes que establece el primer mundo, como sinónimo de su exclusiva propiedad intelectual.

ingeniería misma de la naturaleza, los procesos naturales de reproducción de los componentes que hacen posible la vida. La comercialización de todo esto recibe el nombre de “servicios ambientales”; por tales se entiende los servicios que ahora la naturaleza *debe* prestar a la acumulación de capitales que promueve una nueva apuesta del desarrollo.

Ahora bien, no es que el apetito de algunos socave la economía sino que es la racionalidad económica misma la que se hace irracional. Los actores pueden cambiar pero, aun así, la racionalidad sigue siendo la misma. Una economía entendida como “ciencia de los negocios”, deviene en el negocio de la vida o la vida convertida en *puro negocio*. Puede describirse históricamente cómo, el concepto de negocio o *business*, es lo deducido de la experiencia anglosajona de comercio desigual con los indios norteamericanos; el “aprovechamiento de oportunidades” consiste en hacer “ventajas” nuestras las *desventajas* ajenas.

Sólo es concebible el negocio si la ganancia *no* es igual. La desigualdad es siempre presupuesta en toda operación económica que se entiende en términos de negocio. Que la naturaleza y la vida constituyan ahora, de modo explícito, “negocio”, muestra un “aprovechamiento” mucho más desproporcionado; lo cual descubre el carácter ilusorio de unas metas, que se asumen infinitas. Porque el crecimiento *ilimitado* al que tiende una economía de los negocios descubre, como consecuencia directa, la *rebelión de los límites* de ese modo de crecer indefinido.

Por eso el desarrollo anuncia un proceso *regresivo*. Habiendo hecho abstracción de la condición finita de toda base material, sostiene sus pretensiones sobre lo que no hay. El desarrollo se hace ilusorio, aunque se presente como lo más realista. Su realismo consiste en la renuncia metódica a la realidad; sólo haciendo abstracción de la realidad, de su carácter contingente, puede imaginarse un desarrollo ilimitado. Pero esta ilusión no puede suplantar a la realidad y, cuando pretende aquello, es cuando su carácter destructivo se desnuda.

Goya decía que “el sueño de la razón produce monstruos”; del mismo modo, las ilusiones del desarrollo producen subdesarrollo, pero ya no sólo en su periferia sino en el propio centro, lo cual se manifiesta en lo regresivo de las tendencias que anuncia; destruyendo todo, el desarrollo

subdesarrolla a la vida misma. Por tenerlo todo, acaba no teniendo nada; su tendencia *regresiva* es tendencia suicida: “Se trata de una idealización absoluta de la realidad humana, una abstracción de la contingencia humana. En esta abstracción es que se hace posible una ilusión metafísica: no hay límites, todo es posible, por eso los héroes nunca mueren. De ese modo se pierde el sentido de realidad: lo que se abstrae es la contingencia del mundo, para imponerle un modelo que ya no contiene esta contingencia; el mundo humano es forzado a aproximarse linealmente a este modelo sin contingencias, el mundo pierde su realidad y se hace invisible en cuanto mundo contingente y empieza a tratarse de modos puramente ideales”¹⁴⁹.

Los *límites* aparecen cuestionando ese carácter ilimitado. La humanidad grita, la naturaleza grita; todo el mundo admite la insostenibilidad del ritmo acelerado de las dinámicas del desarrollo, pero la economía no se detiene, los mercados y la acumulación global siguen creciendo, es más, en plena crisis, las ganancias logran índices fabulosos¹⁵⁰. Un mundo atravesado por el desarrollo, manifiesta *la irracionalidad de lo racionalizado*. El desarrollo entonces manifiesta esta irracionalidad que, a título de lo más racional, hace posible la destrucción sistemática de toda fuente de riqueza: lo más racional es lo más útil y lo más útil es lo que produce más dinero.

149 Bautista S., Rafael: *La Masacre no será Transmitida. El Papel de los Medios en la Masacre de Pando*, Ministerio de la Presidencia, La Paz, Bolivia, 2009, p. 91.

150 “La crisis económica actual no es primordialmente una crisis financiera. Esta es su superficie. En el fondo se da una crisis de los propios límites del crecimiento. El petróleo llega a su límite de producción. Tampoco hay ninguna disposición de enfrentar eso de una manera convivencial. Se hace el cálculo de utilidad propia y se elige consecuente y racionalmente la salida por las guerras. Viene el límite de la producción de alimentos. No disminuye la producción de por sí, pero aumentan los hambrientos. Ya no son solamente los seres humanos hambrientos de alimentos, mucho más hambrientos son los automóviles, que hoy ya devoran un tercio de la producción de maíz. Pero tienen hambre con poder de compra, mientras los seres humanos hambrientos no pueden comprar. Los autos devoran a los seres humanos, como en el siglo XVII se decía que las ovejas devoraron a los seres humanos en Inglaterra. Pero a la luz de la teoría de la acción racional dominante de hoy, eso es lo racional. Las estadísticas de la producción de alimentos no son transparentes: la producción de alimentos para los seres humanos baja, y la producción de alimentos para los automóviles sube. Aparecen límites por todos lados y que producirán crisis una detrás de la otra del tipo que hoy estamos sufriendo. Cuando más nos comportamos según estas teorías de acción racional, más irracionalidades producimos. Pero los economistas bajo los efectos del lavado de cerebro efectuado por la gran mayoría de las instituciones de formación económica no pueden ni ver eso. Están tan ciegos que se creen los únicos que ven claro”. Hinkelammert, Franz: *Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia*, inédito, 2012.

Lo racionalizado entonces es el cálculo de utilidad que mide todo convertido en negocio; la razón se instrumentaliza y calcula todo en vistas a la utilidad propia. Una economía fundada en esta racionalidad, sólo puede devenir en una “ciencia de los negocios”; los actores económicos sólo pueden actuar de acuerdo a esa racionalidad y provocar, sin que se lo propongan conscientemente, la destrucción mutua.

Cada uno piensa que su acción individual no afecta al resto, de modo que su acción se circunscribe exclusivamente al cálculo de utilidad propia que hace cada uno (en vista de sus propios intereses); todos piensan de ese modo, que lo único racional es el beneficio particular y, cuando todos persiguen exclusivamente sus propios beneficios, la convivencia ya no es posible; cuando cada uno va por su lado, nadie va por el lado correcto, las relaciones que se producen ya no acercan a unos y otros sino los alejan irremediabilmente; cuando ya nadie se reconoce en el otro, es cuando la convivencia se encuentra amenazada.

Hay unos que ganan y otros que pierden y la competencia de los que ganan hace que más pierdan los que pierden. El cálculo de utilidad propia que todos abrazan, no es capaz de calcular que los efectos de la acción individual producen consecuencias en el conjunto, consecuencias por las cuales ya no se responsabiliza nadie, porque lo único que es considerado por el cálculo son las propias utilidades. Nadie asume responsabilidades porque la responsabilidad es circunscrita al cálculo medio-fin que cada uno cumple con celo; todos los actores se desentienden de toda responsabilidad que no se circunscribe al cumplimiento exclusivo de sus propios beneficios.

Lo “racional” apunta entonces a desentenderse de los efectos negativos que produce, en el conjunto, el cálculo individual; y, aunque, los efectos negativos son innegables, nadie se hace responsable. Frente a los problemas, cuando todos hacen su cálculo de utilidad respectivo, caen en cuenta que hacer algo, no genera beneficios; si todo beneficio se circunscribe a la ganancia económica, entonces lo útil y racional es lo que genera ganancias, en consecuencia, si hacer algo no genera ganancias, no hacen nada. Todos, al perseguir exclusivamente sus propios intereses, *ganan relativamente, pero pierden absolutamente*.

En eso consiste la *irracionalidad de lo racionalizado*: “El resultado es que la irracionalidad de lo racionalizado –la exclusión de poblaciones enteras,

la explotación, la subversión de las relaciones humanas por el cálculo de utilidad y la destrucción de la naturaleza— *es protegida por la propia legalidad vigente*. Como estas irracionalidades de lo racionalizado son resultado de las leyes del mercado, el núcleo de la legalidad está siempre *del lado del proceso destructivo*. Por eso, cuando aparecen acciones para limitar estas irracionalidades, desde el punto de vista de la legalidad burguesa, aparecen como *distorsiones* y se las denuncia como *limitaciones de la libertad*. *La propia libertad, en su concepción formalizada, se transforma en un motor de la irracionalidad de lo racionalizado*. Así, puede resultar legal explotar al otro, destruir la naturaleza o promover la exclusión de poblaciones”¹⁵¹. La “acción racional” se hace irracional por su carácter fragmentario y, de modo fragmentario, la libertad individual se despliega en la pura inercia de ese proceso destructivo que, en consecuencia, se vuelve auto-destructivo.

La *rebelión de los límites* manifiesta el carácter auto-destructivo de una racionalidad que provoca irracionalidades, que la subjetiva un individuo afincado en su exclusiva auto-referencialidad; se auto-concibe “liberado” de toda relación que pueda minimizar sus beneficios propios, constituyéndose en un ego auto-centrado liberal que abandona toda *pertenencia comunitaria* alguna para aparecer ante sí como dueño y señor de todo lo que pueda apropiarse. El *ismo* de su *ego*, le amputa toda referencia que no sea su propio *yo*.

La lógica de la acumulación ilimitada precisa de estos *egos* atomizados; la sociedad moderna se constituye de ese modo, cuya referencia de vida la constituye el mercado y, como tal, las relaciones humanas, circunscritas a la lógica del mercado, aparecen como puras relaciones mercantiles.

La atomización, enajenación y cosificación de la vida son las consecuencias de esta mercantilización; al convertir todo en mercancía, uno mismo se convierte en aquello. El proceso de auto-destrucción que sucede afuera se refleja adentro. Los límites se rebelan, hasta en nosotros, para mostrarnos la *irracionalidad de una racionalidad* que destruye sistemáticamente todo tipo de relaciones comunitarias, para imponernos

151 Hinkelammert, Franz: *La Maldición que pesa sobre la Ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, ed. Arlekin, San José, Costa Rica, 2010, p. 297. Cursivas nuestras.

exclusivamente relaciones sociales¹⁵² entre individuos enfrentados, unos a los otros, en su puro cálculo de interés individual.

Por eso el capitalismo no es sólo una economía sino presupone una ética; porque la racionalidad que le sostiene contiene una estructura de valores que le dan sentido a la acción propia de los actores y permiten el desarrollo de la propia estructura económica. En esta estructura de valores es que aparece el ámbito que da sentido, no sólo a la acción individual, sino a la propia estructura de clases, donde los individuos se sitúan de modo *natural*, legitimando así un sistema estructuralmente injusto y desigual. Pero no es una ética a priori sino la ética resultante del automatismo del mercado.

El capitalismo aparece entonces como la economía resultante de este automatismo; es decir, no es una economía pensada *desde* las necesidades humanas y, por eso mismo, deviene en una economía de los negocios, cuya referencia ya no es, por definición, la vida humana (y menos la vida de la naturaleza). Una “ciencia de los negocios” tiene como referencia al mercado, el criterio regulador de las normas del sistema económico actual se deduce de la ética del mercado; ésta da sentido y cohesión al conjunto del sistema objetiva y subjetivamente, porque las estructuras institucionales, son reflejadas en la estructura de la propia subjetividad de los individuos.

El individuo se reconoce en el sistema económico porque el sentido de ambos se corresponden; la legalidad vigente expresa los valores que hacen a la moral individual. El famoso “imperio de la ley” es entonces la formalización de las leyes del mercado; la objetivación normativa, que constituye las estructuras de Estado y sociedad, presuponen la ética del mercado. Entonces, el sistema en su conjunto funciona porque, objetiva y subjetivamente, la sociedad está activada por aquel principio regulador (el automatismo del mercado) que es la base del “ethos” del sistema y es el principio de racionalidad de toda “acción racional” de los individuos.

152 Lo “social” es precisamente el modo como se constituye un tipo de relación de *ajenidad recíproca* que establecen individuos cuyos vínculos se establecen de acuerdo al cálculo de utilidad respectiva que realiza cada uno. Sin referencias comunitarias fuertes, la tendencia general es la atomización de los intereses particulares; nadie se siente comprometido con nada que no sea su propio beneficio, de ese modo, hasta las relaciones sentimentales se enajenan de sí mismas y aparecen como objeto de cálculo en una bolsa de valores donde se cotizan hasta los sentimientos.

El cálculo de interés y utilidad propia es lo que circunscribe a la igualdad formal jurídica, las relaciones contractuales, el respeto a la propiedad privada, como constitutivas de la ética capitalista¹⁵³. Todas ellas presuponen un tipo de relación específica de *ajenidad recíproca*. Como no se sienten pertenecientes –son individuos *sin* comunidad–, lo único que puede unirles es aquello que pueden comerciar, o sea, comprar o vender. El interés de cada uno es el interés general, pero el interés general ya no es la suma del esfuerzo de todos en pos del bien común sino la simple verificación de que todos persiguen sus propios intereses.

El automatismo del mercado es la ética que norma la estructura de funcionamiento de la sociedad moderna. El interés general no es el interés común, porque cuando todos persiguen su propio interés, lo común se priva y la propiedad garantiza esa privación, de modo que todos, en tanto que propietarios privados, establecen relaciones puramente contractuales, es decir, negocios. La forma “sociedad” (que aparece en el siglo XVII y, *exclusivamente*, en Europa)¹⁵⁴ es este *tipo de relación particular* que es

153 Es la propia legalidad la que expresa los valores constitutivos de la ética capitalista. Ya en la temprana colonización del norte de América, se puede ver cómo funcionan los contratos en torno a una desigualdad presupuesta, pero encubierta por la propia formalización liberal jurídica: “Después de firmar contratos en los que los inmigrantes aceptaban el pago de su pasaje a cambio de trabajar cinco o siete años para el amo, a menudo se les llevaba a la prisión hasta que zarpase el barco. Así no se escapaban. En el año 1619, la Casa de los Diputados de Virginia, nacida ese año como primera asamblea representativa de América (también fue el año de las primeras importaciones de esclavos negros), se encargó de estipular el registro y el cumplimiento de los contratos entre criados y amos. Como en todo contrato *entre poderes desiguales*, aunque en la documentación *las partes aparecieran como iguales*, el cumplimiento resultaba mucho más fácil para el amo que para el criado”. Zinn, Howard: *La otra historia de los Estados Unidos (desde 1492 hasta hoy)*, Argitaletxe HIRU, 2005, p. 48.

154 Es curioso cómo el marxismo nunca ha tematizado la especificidad del concepto político de sociedad, que no existe antes del mundo moderno. Aunque la palabra proviene del latín “societas”, nunca expresó la forma política de concurrencia de subjetividades de una nación. Toda forma concurrente suponía –en una u otra forma– relaciones comunitarias. Pero el capitalismo nace precisamente en medio de la descomposición de relaciones comunitarias (en Europa) y promueve precisamente esa descomposición mediante una inversión de valores (ver nota 66). Cuando Marx arguye que el capitalismo no sólo produce mercancías sino produce el consumo de éstas, lo que señala es que produce humanidad, es decir, subjetividad: mediante el consumo es que se *realiza* la forma de producción que le es inherente. Por eso señala que las mercancías capitalistas son producto de *relaciones sociales*, siendo éstas, *relaciones exclusivas de dominio y explotación*. Por eso, lo pertinente para el desarrollo del capitalismo sea la forma sociedad porque, como también lo señala Hegel, la sociedad es, por constitución, productora de desigualdades. Sólo de ese modo puede imponerse el capitalismo, generando hasta una filosofía de la historia donde la forma comunidad aparece como *pre*, o sea, “inferior” a la forma

pertinente al capitalismo y permite su desarrollo; el paradigma de la sociedad es el mercado y su ética constituye el universo valórico de una burguesía que resignifica las relaciones humanas como relaciones *estrictamente mercantiles*. Se trata de un *tipo de relación particular* que configura la propia legalidad vigente como el marco normativo legitimatorio de una economía que se reduce a la administración de los negocios; lo que tematiza la economía es, sólo y exclusivamente, la reposición del capital. La racionalidad económica expresa, de ese modo, que el trabajo y la naturaleza aparecen como simples mediaciones de la reposición, acumulación y concentración del capital, en perspectiva siempre global.



moderna de sociedad (fiel al prejuicio congénito moderno de clasificación antropológica que devalúa todo lo anterior al mundo moderno como *inferior en sí*). La propia ciencia moderna por antonomasia, la sociología, se encarga de naturalizar este tipo específico de relación de *ajenidad recíproca*, como lo más humano y racional que hay, en un supuesto curso evolutivo que culmina con la sociedad moderna.

3.3 La religiosidad del capital

La especificidad de esta racionalidad se especifica en el cálculo de utilidad propia que, de la economía, se expande hacia todos los ámbitos de la vida humana, configurando una sociedad cuyas finalidades se orientan en torno a la maximización de la tasa de ganancias, de la tasa del crecimiento y del desarrollo, como la razón de ser de una sociedad parida por la ilusión de un progreso que le brinda a la acumulación de las ganancias un aura hasta piadosa.

Por eso se dice que el capitalismo es una religión. Su discurso racional es una paulatina y sistemática secularización de la teología medieval. Lo que antes prometía la religión ahora lo garantiza la ciencia, sólo que ya no habla de un cielo más allá de la vida sino de un cielo en esta vida; ese nuevo cielo se llama futuro. Por eso la racionalidad económica capitalista no abandona conceptos trascendentales y, desde la “mano invisible” de Adam Smith hasta la “competencia perfecta” del neoliberalismo, lo que hace es desplazar a Dios a través de un sujeto sustitutivo que establece una nueva creencia: *la fe en el mercado*, que manifiestan los neoliberales, expresa esa nueva religiosidad. Mercado y capital son los nuevos ídolos, ante los cuales, los sacerdotes modernos ofrecen, humanidad y naturaleza, como el sacrificio necesario para merecer el reino de los cielos de la modernidad, el futuro prometido.

Por eso el interés particular no aparece como egoísmo sino como el más denodado altruismo, gracias al cual se promueve el progreso; apostar por éste se convierte en toda una religiosidad secularizada que santifica todo aquello que lo promueve. Por eso, mientras se denuncia –por parte de las religiones– una pérdida de valores, los valores propios del capitalismo aparecen intocables¹⁵⁵, cuasi sagrados, incluso para la institucionalidad religiosa que denuncia aquello.

Cuando el principio regulador de toda la vida es el interés propio, el cálculo de utilidad –tendiente a maximizar el interés– se convierte en el espíritu santo del cielo axiológico del capitalismo; desde el cual, trabajo y naturaleza, o sea, humanidad y vida, aparecen como *objetos* de ese cálculo. La maximización de los beneficios obtenidos, que se traduce en acumulación, se interpreta como la porción de vida eterna que, en forma de ahorro, eleva el interés individual de su esfera terrestre y mundana, y lo consagra al servicio sagrado del capital (siendo los valores de, por ejemplo, eficiencia y competitividad, los operantes de este literal culto).

Pero si ese tipo de cálculo es principio regulador de toda una sociedad, la competencia de los intereses hace que la acumulación tenga siempre carácter concéntrico (nunca expansivo o distributivo), y si toda una sociedad mide sus expectativas de acuerdo al grado de acumulación que se logra, entonces los individuos ya no ven su interés como puro interés egoísta, sino como un “servicio” y hasta un “sacrificio”, además abnegado, que hacen a la sociedad. De ese modo, nos encontramos ante la inversión total: el egoísmo es altruismo, el interés privado se identifica con el bien común, o sea, la codicia es buena, “greed is good”.

Los intereses particulares ahora hallan su legitimación (hasta religiosa) en contribuir, mediante esa acumulación expresada en términos de “ahorro”, a la acumulación general y al progreso y desarrollo económicos.

155 Todos denuncian la pérdida de valores morales como la solidaridad, el amor al prójimo, la generosidad, el desinterés, etc., pero nadie parece darse cuenta que, lo que promueve el capitalismo (y, en especial, el neoliberalismo) es, precisamente, esta desintegración ética del ser humano. Todos denuncian esta deshumanización y la destrucción que se hace al entorno vital pero, a su vez, todos celebran la racionalidad que hace posible aquello; por eso, hasta las Iglesias, miden sus propósitos de acuerdo a criterios como la eficiencia, la competitividad, el cálculo de utilidad, etc., siendo estos referencias que le sirve a la acumulación del capital y a la lógica del mercado para establecer cuándo una acción debe ser considerada “racional”.

Pero la acumulación que sostiene al desarrollo del capitalismo *no la produce el ahorro* sino la acumulación de plusvalía, que es acumulación por explotación; entonces, para producir más acumulación se debe desarrollar siempre las más variadas formas de explotación, es decir, de robo y despojo sistemático.

El desarrollo económico quiere decir eso. Y Marx, ya decíamos, lo describe categóricamente: “*Todo progreso realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino también en el arte de esquilmar la tierra, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un periodo de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuerzas perennes que alimentan dicha fertilidad (...).* Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del *proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre*”¹⁵⁶.

El desarrollo que concibe la producción capitalista es precisamente el desarrollo que –por su carácter ilusorio, su dinámica y sus propias metas– no puede desarrollarse sino *desarrollando su capacidad de destrucción sistemática* de aquello que lo hace posible. Por eso los límites se rebelan y muestran, ya no sólo su insostenibilidad sino la irracionalidad misma que contiene esta *capacidad de destrucción sistemática*.

Volviendo a Marx, una crítica al mito del desarrollo sería como una actualización de la *teoría del fetichismo* de éste. Si el marxismo del siglo XX nunca cuestionó, ni el desarrollo, ni el progreso modernos, esto puede explicarse por la ausencia, en sus reflexiones, del paso metodológico que implicaba la comprensión de la teoría del fetichismo, como superación dialéctica de la dialéctica hegeliana¹⁵⁷.

156 Marx, Karl: *El Capital*, FCE, tomo I, México, 1973, p. 423. Cursivas nuestras.

157 “El abandono de la dialéctica como forma de razonamiento en las ciencias sociales y la filosofía modernas no es ninguna casualidad, porque aun en su forma mixtificada en Hegel, es una crítica mortal de la concepción de ciencia empírica o neopositivista muy predominante hoy tanto en la ciencia natural como social (como lo muestra muy bien Porfirio Miranda en su *Apelo a la razón*. Ed. UAM. México. 1994), sin embargo cuando se toma a la dialéctica a partir del desarrollo que hace Marx (y no desde el marxismo del siglo XX) y especialmente como lo está mostrando ahora Hinkelammert, la dialéctica como forma de razonamiento cobra otro tipo de radicalidad crítica, la cual ya no se limita a tematizar ‘la esencia y la apariencia’, sino el horizonte a partir del cual tiene sentido esta contradicción que son las utopías, mitos y modelos ideales. La modernidad también

Se trataba de pasar, metodológicamente, del modelo ideal que presupone el capitalismo, o sea, la modernidad, al modelo ideal que presupone el horizonte de vida de nuestros propios pueblos y culturas (excluidas, negadas y casi aniquiladas por la modernidad). Pero como éstas, desde los prejuicios modernos, aparecían como lo pre-moderno¹⁵⁸, es decir, salvaje, irracional, atrasado, bárbaro, etc., lo único que aparecía como posible y deseable, es decir, como pensable, era el horizonte moderno y, desde éste, lo único posible de ser impulsado y desarrollado, era lo que prescribían los marcos referenciales de ese horizonte, donde anidaban, además, sus más hondos prejuicios¹⁵⁹.

De ese modo, el desarrollo y el “progreso”, no sólo se mostraban como lo más racional, sino como lo único posible para *salir* del subdesarrollo. Pero la insistencia de esa apuesta nunca logró el tan anhelado desarrollo sino que ahondó aún más el subdesarrollo nuestro. *Situarse en otro modelo*

tiene sus propios mitos a los cuales invisibiliza, para que ésta aparezca únicamente como racional. Cuando se tematiza a la modernidad desde sus propios mitos y utopías, ella aparece en todas sus contradicciones, es entonces cuando se descubre que ella es inviable como proyecto de vida, pero no sólo para tercer mundo, sino para toda la humanidad. Por ello plantearse la posibilidad de pensar otra alternativa a la modernidad, ahora se torna fundamental”. Bautista S., Juan José: *Hacia una Dialéctica del Desarrollo de la Vida. Ensayos metodológicos y epistemológicos*, Autodeterminación, La Paz, Bolivia, 2012, p. 33.

158 Aquí hay que subrayar que lo “pre” de lo pre-moderno, señala no sólo un algo anterior sino que éste algo anterior es fundamentalmente un algo *inferior*. Por eso, desde los prejuicios modernos, la izquierda moderna (profundamente eurocéntrica) sólo podía entender lo propio como algo “superado por la modernidad”, por eso, todo lo que podía provenir de nuestras culturas era apriorísticamente negado y, en consecuencia, jamás deseado y, menos, impulsado. De ese modo se producía la siguiente aporía: se puede ser revolucionario y ser, a la vez, profundamente anti-nacional. De eso trata la descolonización, del hacer autoconsciente esta contradicción. Cfr. Bautista S., Rafael: *Reflexiones des-coloniales*, ed. cit.

159 “La modernidad necesita del racismo para aparecer ella sola como lo único deseable de ser desarrollado, como lo único racional y verdadero; *inferiorizando la humanidad del otro, inferioriza* también su cultura, su religión, su arte, su ciencia, su medicina, sus alimentos, su música, su lenguaje, su filosofía, en suma, *inferioriza, deshumaniza toda* su civilización, para que sólo y exclusivamente el mundo moderno aparezca como lo único posible. Aunque pueda, en la actualidad, demostrarse ‘científicamente’ la falacia de los argumentos racistas, éstos siguen intactos en la subjetividad moderna como *estructurantes* de su propio *sistema de creencias*, y actúan en su vida cotidiana, a modo de prejuicios, es decir, como una convención pre-lógica que adquiere, ya decíamos, por acumulación cultural y reiteración pedagógica; además por toda la objetividad estatal que reproduce la *clasificación racializada y la naturalización de las relaciones de dominación*”. Ibid., p. 48.

ideal significaba haber trascendido el horizonte último¹⁶⁰ que justifica, en última instancia, al capitalismo y a sus mitos, como el desarrollo. Eso es lo que quiere indicar la idea del *tránsito categorial-existencial*. *Situarse en otro modelo ideal* implica un *desplazamiento* existencial que sólo puede ser histórico, porque se trata de *situarse en otro tiempo* y esto no lo produce un mero cambio de ideas sino una transformación en la propia existencia. La exposición lógica o la producción del concepto es apenas el testimonio que la razón declara y formaliza como auto-comprensión de sí misma y de lo que la funda o hace posible: la transformación de la existencia es su propia transformación.

El *tránsito* entonces constituye la *experiencia* que atraviesa el sujeto como superación de sus propias limitantes históricas; esto significa el trascenderse a sí mismo, es decir, producir, por la auto-comprensión de sí, la autoconsciencia de su propia transformación. El *tránsito categorial-existencial* constituye un paso metodológico porque ello queda expresado, en cuanto

160 “En el parágrafo 4 del capítulo I de *El Capital* titulado ‘El carácter fetichista de la mercancía y su secreto’ trata Marx el asunto del siguiente modo: ‘La reflexión en torno de las formas de vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo... Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimbán los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuman de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción’. Como está haciendo el pasaje de la reflexión a lo que se llama pensar, Marx ahora va a mostrar cómo cuando se ve al mundo de las mercancías desde su propio modelo ideal, aparece la realidad puesta por el capital como el mundo de la magia y la fantasmagoría, que es lo que justamente esconde, para que esta fantasmagoría aparezca como realidad real y no como lo que realmente es. Pero, cuando muestra al modelo ideal presupuesto en el capitalismo, no lo hace como si fuera el único, sino después de haber visto a la misma realidad desde otros modelos ideales, que es lo que a continuación va a hacer, es decir, luego de mostrar al modelo ideal del capitalismo, inmediatamente lo va a poner en relación con otros modelos ideales, para mostrar que los modelos ideales son lo que en última instancia está presupuesto como horizonte de sentido o comprensión. ‘Como la economía política es afecta a las robinsonadas, hagamos primeramente que Robinson comparezca en su isla...’ Trasladémonos ahora de la radiante insula de Robinson a la tenebrosa Edad Media europea. En lugar del hombre independiente nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia... Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social...’. En otras palabras, ¿por qué Marx puede descubrir el misterio encubierto en el capitalismo? No sólo porque lo puede analizar y pensar desde su propio modelo ideal, sino, porque Marx está partiendo desde otro modelo ideal, desde el cual le aparece el capitalismo en todas sus contradicciones y miserias. Pero sólo puede ir más allá del capitalismo cuando él tiene bien presente, otro modelo ideal desde el cual se puede imaginar otro mundo de la vida, o sino otra forma de producción y reproducción de la vida humana distinta de la del capitalismo”. Bautista S., Juan José: op.cit, pp. 39-40.

exposición lógica, como el testimonio de haber atravesado, en sí, los mitos modernos (como condicionantes de su limitación histórica) y hecho el pasaje hacia un nuevo horizonte de vida.

El mundo es también un estado de consciencia; si ésta se corresponde con el mundo, tal cual es, entonces el mundo sigue incólume, es decir, si sigo *creyendo* en esa clase de mundo, entonces *transfiero voluntad de vida* al mundo que tanto critico; alimento, con mi propia energía vital, la continuidad de ese mundo (el capital no sólo nos despoja de nuestra energía física sino de nuestra energía vital, lo mismo hace con la naturaleza). Por eso se dice: es fácil salir del mundo, lo difícil es que el mundo salga de ti, y eso es sólo posible por una decisión existencial autoconsciente. Ese es el fundamento práctico de una apuesta verdaderamente revolucionaria.

Sólo puedo apostar por otro mundo, si *creo* en él. Entonces, ese nuevo mundo sólo puede ser posible si tengo experiencia de ello, es decir, si *lo he vivido*, si mi propia vida constituye la *anticipación* de lo que podría ser esa nueva forma de vida. Sólo de ese modo puedo *crear* en eso, de lo contrario, todo lo que pueda expresar es pura retórica lírica¹⁶¹.

Pues la razón, decíamos, sólo puede expresar en conceptos aquello que ha constituido experiencia para ella. Por eso el concepto expresa la auto-comprensión que la existencia ha hecho de sí misma. En ese sentido, el “vivir bien”, no podría ser un invento de laboratorio teórico, sino un restaurar algo que hemos perdido como humanidad; significa un des-prejuiciamiento radical de nuestra condición humana, situarse en lo negado por la modernidad, como condición de nuestra propia afirmación.

Partir de nosotros quiere decir: partir de nuestro origen para que el destino ya no sea una fatalidad sino una promesa. La humanidad se encuentra ante ese desafío: retornar existencialmente al punto de bifurcación donde nuestros caminos quedaron truncados. Superar la modernidad quiere decir eso. La descolonización sólo tiene sentido en esos términos. No se trata de un retorno idílico a un paraíso perdido, sino actualizar formas de vida que habían hecho posibles civilizaciones y

161 Sólo puedo dar la vida por *algo en lo que creo*. Mi vida no se desvive por lo que sabe sino *por lo que cree*. En este nivel se juegan las apuestas vitales y no en el nivel teórico, que es sólo la expresión formalizada de mis más hondas creencias.

culturas que no entraban en tan franca contradicción con la vida misma¹⁶². No es negar nihilistamente lo que hay sino transformar el mismo sentido de la vida, para que ésta siga siendo posible de ser vivida, de modos más dignos, justos y humanos.



162 Esta reflexión que hace Franz Hinkelammert nos parece de lo más acertada: “Las culturas que se han considerado siempre como atrasadas indican hoy el camino que hay que tomar, porque las culturas anteriores *no eran tan suicidas como la moderno-occidental*. Se ve desde estas culturas mucho más claro que desde las culturas del progreso. *Ellas se convierten en muy actuales, tienen plena actualidad*. Habitualmente se piensa que hay que disolver la cultura que se considera atrasada, para transformarla en Modernidad. Yo creo que es al contrario, *esas culturas pueden ser hoy la brújula para hacer caminos*. Creo que esto hay que pensarlo con mucha seriedad”. *Cursivas nuestras*.



3.4 ¿Qué es el desarrollo?

La crisis civilizatoria del mundo moderno, desatada por la multiplicación de las crisis actuales, que hacen más que evidente la urgencia de un cambio de paradigma, provoca un giro inesperado que cuestiona todas las certidumbres tenidas hasta ahora. La resistencia del primer mundo y, sobre todo, de Estados Unidos, a abandonar su hegemonía dirigente –en plena crisis financiera y en un contexto de rediseño geopolítico global hacia un mundo multipolar–, viene acompañada por la insistencia de, no sólo las nuevas potencias emergentes –los BRICS–, sino de casi todos los Estados en seguir apostando al crecimiento y al desarrollo de sus economías, en los mismos términos de la economía que ha entrado precisamente en crisis.

Pareciera que el mundo no sabe salir de algo que ha conquistado hasta sus alternativas. Y eso tiene que ver, también, con una comprensión sesgada de la crisis misma. No puede, hoy en día, comprenderse el fenómeno de las crisis de modo aislado: la crisis alimentaria tiene que ver con la crisis energética y ésta con la crisis ecológica; la cual tiene que ver con el proceso sistemático de destrucción que la dinámica de la producción origina y requiere acelerar por el desarrollo financiero, como el último eslabón de un modelo, que hace del desarrollo, un fin en sí mismo.

El fetichismo del desarrollo hace que se persiga el desarrollo por el desarrollo mismo, es cuando se lo entiende como un fin en sí mismo y ya no apunta a nada que no sea su continuo y fatal desarrollo; lo cual ahonda

todavía más la tendencia a la acumulación concéntrica que dispara las desigualdades a extremos insensatos.

Pero el desarrollo *no es un fin en sí mismo*, no es ni siquiera un *fin deliberado* de la acción humana. El desarrollo por el desarrollo es un contrasentido. Nada crece por crecer, ni nada crece infinitamente. Sustantivizar el desarrollo es caer en su lógica suicida. En ese sentido, no se trata de ser anti-desarrollista, porque el desarrollo, reiteramos, *no es un fin en sí mismo*. El desarrollo es apenas *una consecuencia*, directa o indirecta, *de la prosecución de un proyecto de vida determinado* (como tal, no es tampoco una mediación, lo cual lleva siempre al equívoco de considerar al desarrollo como el paso necesario de toda soberanía económica, cuando la soberanía es producto de una decisión que va más allá de toda pretensión puramente desarrollista¹⁶³).

Es decir que, incluso, el sentido del desarrollo no lo da el desarrollo mismo; nadie ni nada crece por crecer, no hay nada en los factores que hacen posible la vida misma que indique un crecimiento indefinido e ilimitado (sólo las células cancerígenas manifiestan un crecimiento exagerado, pero incluso esto, es sólo posible dando muerte al entorno que las cobija). Si la vida se desarrolla es porque el fin es vivir y no el desarrollo.

Tampoco el desarrollo decide las condiciones de una vida plena, porque el significado de la vida, que es lo que le da sentido a la vida, no puede establecerlo los términos del propio desarrollo. Una vida plena no se establece por referencias acumulativas. La acumulación misma requiere un sentido que va más allá de la propia acumulación. Una acumulación por la acumulación se vuelve una acumulación vacía; un desarrollo por el desarrollo degenera en el desarrollismo actual, cuya dinámica provoca un sometimiento ilimitado de todos los factores involucrados.

163 El ex presidente Lula de Brasil, lo expresaba así: “no hay nada más barato que invertir en los pobres. Hay que dejar atrás la teoría de que hay que esperar el desarrollo para ser inclusivos. En el caso del Brasil, la inclusión llevó al desarrollo. Los ricos también se benefician cuando los pobres dejan de serlo”. Durante su gestión, se estima que 22 millones de personas salieron de la pobreza, la desnutrición se redujo en un 73% y la mortalidad infantil en un 45%. Toda esa inclusión no generó crisis sino que logró, incluso, que el consumo creciera en 7 veces. Brasil devolvió su deuda al FMI, de 16.000'000.000 de \$US y hasta prestó otros 14.000'000.000 para paliar la crisis que originaron los ricos del planeta.

Este desarrollismo se traduce en ideología desarrollista que define todo bienestar por acumulación ilimitada de bienes materiales; pero ningún bien material se agota en su pura referencia material, esto quiere decir que, el “tener” jamás se define en el tener mismo; el “tener” precisa una referencia que se encuentra más allá del puro “tener”: se tiene algo para algo, ese algo no lo define la cosa sino es lo que se le añade a la cosa; un valor que no es material y que, en definitiva, es lo que le da valor definitivo, el *valor subjetivo de la cosa* (porque *vale para alguien*). Por eso, el desarrollo *no es un fin en sí mismo*, es el *efecto hasta indirecto de un proyecto que persigo*, cuyo horizonte me permite establecer los pasos que debo efectuar y, de ese modo, advertir si hay o no desarrollo hacia el proyecto que persigo.

Entonces, lo primero es siempre un proyecto determinado, que establece los criterios con los cuales evalúo los propósitos de lo que hago en el presente. Por eso no se produce por producir, las razones de la producción son siempre ese *para qué*, como el *más allá* de toda referencia puramente material. El Che lo proponía de este modo: “el desarrollo de la conciencia hace más por el desarrollo de la producción que el estímulo material”¹⁶⁴. El mismo producir no es sólo un producir cosas sino que, en la producción, lo que, en realidad se produce, es el ser humano.

164 Citado en Hinkelammert, Franz: *Dialéctica del Desarrollo Desigual*, Amorrotu, Buenos Aires, Argentina, 1970, p. 27.



4

Hacia el horizonte del “vivir bien”

Toda producción es siempre, en última instancia, producción humana, o sea, en el producir *me produzco a mí mismo*. La relación que establezco en la producción misma es lo que, en definitiva, me define; por eso *lo producido me produce* (la forma de la producción *conforma* mi propia subjetividad), y lo que produce en mí es la consciencia del contenido de la relación que se ha producido en mí.

Si mi producción sólo tiene, como fin, la ganancia, lo que produzco son meras mercancías (es decir, valor de cambio), que me son ajenas en la medida en que son producidas para un intercambio meramente comercial; este intercambio, cuando envuelve el conjunto de la producción, es lo que va produciendo relaciones puramente mercantiles, tendientes a generar una indiferencia creciente entre el producto y el productor: así como lo producido se enajena de mí, así también el consumidor final se me vuelve ajeno.

La *ajenidad se hace recíproca* por el tipo de relación establecida; la producción misma pierde sentido porque las necesidades ya no son la finalidad de la producción sino la ganancia; si la producción ya no tiene que ver con la satisfacción de necesidades, entonces se promueve un consumo que ya no consume en función del goce sino de las necesidades

de la acumulación, es decir, hasta el consumo se halla mediatizado por las necesidades de un rendimiento siempre creciente de la tasa positiva de acumulación. Se produce y se consume sólo para ganar; de ese modo, el consumo se calcula en vistas de la expansión de más producción. El consumo pierde su sentido y aparece el consumismo¹⁶⁵.

La relación de *ajenidad recíproca* que adquieren los productores, tiende a destruir las relaciones humanas, pues el único vínculo que adquieren ya no los relaciona sino los separa (las cosas aparecen como personas y las personas como cosas) y, aunque el rendimiento de la producción aumente y *se desarrolle*, la dinámica de este rendimiento es lo que socava la existencia; pues las necesidades de la producción se superponen a las necesidades humanas, de modo que ya no se produce para vivir sino que se vive para producir.

Este tipo de producción ya no llena y, por tanto, su consumo ya no satisface, pues lo que genera el consumismo es un continuo estado de insatisfacción para garantizar siempre un consumo funcionalizado por las expectativas del máximo rendimiento económico. Mercado y capital se desarrollan como soberanos de una economía que hace de la producción una exclusiva mediación de la acumulación. En tal caso, la producción degenera y produce la degeneración de los productores; si se produce sólo para ganar, todos los factores de la producción se subordinan a este único fin que ya no cualifica al producto, pues la misma cualificación, determinada por la acumulación, sólo puede devenir en “calidad *formal*”.

Pero la *cualidad* del producto no lo puede establecer la “calidad *formal*”. Lo *cualificado* no es algo medible o calculable, pues lo que *cualifica* a un producto es lo subjetivo de éste: el “alma” del producto. La apariencia portentosa y deslumbrante de las mercancías modernas, delatan su

165 El consumismo fue diseñado, como forma de vida, inmediatamente después de la segunda guerra mundial (una vez que USA se impone como vencedora); el analista de mercados Victor Levov expresaría, de este modo, lo que constituiría la regla suprema de la economía gringa: “nuestra economía tan productiva requiere que *hagamos del consumo nuestra forma de vida*, que convirtamos en rituales la compra y el uso de bienes, que busquemos la *satisfacción espiritual y de nuestro ego en el consumo* (...) necesitamos que las cosas se *consuman, quemen, reemplacen y desechen a un ritmo cada vez mayor*”. Cursivas nuestras. Eso explica que, desde la administración del presidente Eisenhower, los asesores económicos plantean, como finalidad exclusiva de la economía gringa, la producción *creciente* de bienes de consumo.

ausencia de “alma”. La esencia que no hay, se la pretende llenar con apariencias, que entran dentro de lo calculable.

Pero el “alma” no puede ser objeto de cálculo porque es invaluable. Eso es algo que no puede contarse pero es, lo que, en definitiva, cuenta. Poner el “alma” es poner la voluntad del productor. Pero esto sólo es posible si la producción no es determinada por la acumulación. Poner el “alma” no es rentable, pero lo que es rentable no siempre satisface. Es decir, para recuperar humanamente la producción se precisa asumir unas finalidades que vayan más allá de la pura rentabilidad.

Otra vez, lo primero es siempre la determinación del proyecto que vaya a abrazar la producción. Por eso, no se trata de “desarrollar” la producción sino de situarse en ese *más allá* que ni el desarrollo ni la producción pueden darse a sí mismas. Ese *más allá* es el sentido que precisa el *por qué* de toda acción humana: “el desarrollo no puede considerarse suficiente para el desarrollo. Solamente un concepto que vaya más allá del desarrollo [puede servir como condición de éste y lo] constituye, necesariamente, un concepto de liberación”¹⁶⁶. Es liberación en tanto afirmación del ser humano, como ser humano necesitado, y afirmación de la naturaleza, como parte fundamental del circuito recíproco que establecen ambos y que supone toda producción; afirmación que conlleva la *soberanía de ser humano y naturaleza por sobre todo rendimiento económico*.

La afirmación de ser humano y naturaleza se presenta como el *criterio ineludible de toda sostenibilidad futura*. Ese *más allá* entonces no se sitúa en el más allá de la vida sino en lo más inmediato. Sólo abstrayendo el carácter finito de la naturaleza y del ser humano, puede pensarse como posible un “progreso infinito”, por eso, el desarrollo que se propone ya no tiene nada que ver con la vida sino con un afán también infinito, que tiene el carácter infinito de la codicia.

La recuperación, en cuanto afirmación, de las dos únicas fuentes de riqueza, señala la irracionalidad de una economía que al socavar éstas, socava toda la vida. La *rebelión de los límites* es un grito que la vida misma

166 Hinkelammert, Franz: *Dialéctica del Desarrollo Desigual*, ed. cit., p. 27. Continúa diciendo: “Liberarse del sometimiento ilimitado a la economía, es, pues, dominar lo económico, tener poder sobre las máquinas (...) la dominación sobre la economía en vez del sometimiento ciego a los criterios económicos”. Ibidem.

protagoniza y que interpela al sentido mismo del vivir. La descualificación de la vida pide y exclama una nueva cualificación. Un mundo que apuesta todo por el desarrollo pierde todo sentido y, aunque la acumulación siga imparable, el camino por el cual se opta es un camino suicida.

La *rebelión de los límites* son el freno¹⁶⁷ que advierte aquella tendencia fatídica. Lo cual clama por un nuevo sentido de la vida. El desarrollo no puede cualificar la vida, porque ningún proyecto se agota en términos desarrollistas. El sentido –el *para qué*– que subyace a toda producción es producción humana, pero no es una producción material; no se ve pero es lo que cualifica toda visión. Una producción en vistas a producir la vida parte de una cualificación de ésta. Pero esta cualificación supone la superación de las relaciones de dominación (que son la condición formal de las relaciones de explotación¹⁶⁸); es decir, la afirmación del circuito de *complementariedad recíproca*¹⁶⁹ entre ser humano y naturaleza, no puede admitir relaciones de dominación. El socialismo hizo bien en criticar la dominación del capital al trabajo, pero nunca hizo la crítica a la dominación que el trabajo puede imprimir a la naturaleza.

De la afirmación del equilibrio de la *complementariedad en la reciprocidad* depende toda vida futura. Si la vida (de todos y de la naturaleza) es posible, es a condición del respeto a ese equilibrio. El “vivir bien” se deduce de un horizonte siempre latente como desiderátum humano, como un “vivir en plenitud”, que se debate al interior del propio desequilibrio, como el grito que *clama una plenitud ausente*. “Vivir bien” no es un añadido teórico inventado académicamente, sino la necesidad práctica de transformar las condiciones de vida, de situarse en ese *más allá* para impulsar una transformación del sentido mismo del vivir.

167 Walter Benjamin es uno de los pocos que se da cuenta de aquello (alguien no muy bien visto por la ortodoxia marxista): “Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia mundial. Pero probablemente todo es diferente. Tal vez las revoluciones son el esfuerzo de la humanidad que viaja en ese tren, de activar el freno de emergencia”. Citado en Hinkelammert, Franz: *Yo vivo si Tú vives. El sujeto de los derechos humanos*, ed. cit., p. 40.

168 Las relaciones de explotación son, a su vez, la condición material que garantiza y sostiene la dominación; en su forma *real*, no se puede dominar sin explotar, así como no se puede explotar sin dominar.

169 Ver nota 192.

4.1 Del “vivir mejor” al “vivir bien”

El desarrollo no se define a sí mismo sino que es definido a partir de un paradigma, desde el cual tiene sentido una acumulación ilimitada fundada sobre la explotación infinita de ser humano y naturaleza. El paradigma se expresa en un proyecto de vida que hace de los medios de vida de unos, medios de muerte para otros; en consecuencia, no es un proyecto válido para todos, aunque se haga en nombre de todos.

Pero tampoco es válido, *in the long run*, incluso para quienes patrocinan ese proyecto; por eso hablamos que el desarrollo no sólo produce una dialéctica del *desarrollo desigual*, sino, en última instancia –por eso, su tendencia auto-destructiva–, una dialéctica del *desarrollo regresivo*, que amenaza ahora inclusive al centro, y amenaza –siendo lo más grave– a la supervivencia misma del planeta. La crisis civilizatoria actual tiene que ver con esa tendencia, que amenaza con desatar situaciones de carácter *regresivo* en la propia humanidad.

Por eso, la crítica a la modernidad no es una crítica a una época sino a un *proyecto*. Lo que desata la crisis ecológica no es el aumento de la población mundial ni la naturaleza humana¹⁷⁰, sino una racionalidad económica que

170 Se multiplican en la actualidad una amplia variedad de teorías neo-maltusianas, envueltas en un sinnúmero de programas sociales, cuyo fin consiste en responsabilizar a los pobres de su propias situación e incluso planificar metódicamente su exterminio. La consigna de que hay gente que sobra, se eleva al estatus de sentencia divina. Pero la pretendida “selección” que se propone, no es algo

produce un sistema de la producción, basado en la destrucción sistemática de su propia base real. La concepción de riqueza que produce esa racionalidad, consiste en el despojo absoluto de vida contenida en el ser humano y en la naturaleza. Entonces, la sentencia de Marx tiene sentido: el capitalismo no sabe producir riqueza sino despojando las fuentes de toda riqueza posible. La aceleración y sofisticación de este despojo sistemático, es lo que se llama desarrollo.

El desarrollo viene a ser lo determinado de ese proyecto en cuanto *acumulación constante* de riqueza. En ese sentido, la riqueza es constitutivamente riqueza material. Una *acumulación constante* sólo puede establecerse en términos cuantitativos; por eso el cálculo es el criterio que mide esta *acumulación constante*, en cuanto utilidades conseguidas.

La riqueza en los términos de la *acumulación constante* se mide, no sólo por sí misma, sino en referencia a la no-acumulación ajena, y la competencia se encarga de que esa *constante* sea también sistemática des-acumulación o acumulación por despojo. La riqueza no produce entonces bienestar general. Si el bienestar se mide por acumulación entonces la riqueza no se mide a sí misma sino por la pobreza y la miseria existente, como el polo opuesto de comparación. La riqueza es ausencia de miseria y la miseria es ausencia de riqueza; aparecen opuestas y, sin embargo, relacionadas, porque la referencia de una se halla en la otra; de modo que, en una concepción cuantitativa de riqueza, la miseria es necesaria. La riqueza se mide por esa diferencia de acumulación, que va desde el punto cero de acumulación hasta el máximo posible. Se vive *mejor* en cuanto se logra acumular más.

El “vivir mejor” establece referencias calculables que mide el bienestar, reducido a bienestar material. La riqueza se concibe entonces como el sostén de ese bienestar, por eso todos luchan en torno a la acumulación; por eso el bienestar tampoco tiene un estado pleno de satisfacción, porque el bienestar mismo se traduce como acumulación continua. Una dinámica de acumulación continua no hace posible un estado de satisfacción alcanzada,

natural, es decir, no existe algo así como la sobrepoblación. Vale la pena recordar a Marx: “no existe la sobrepoblación en términos absolutos, sino tan sólo en relación a las necesidades mezquinas del capital”, es decir, el concepto de sobrepoblación es siempre relativo. Ver nota 143.

la propia dinámica requiere un estado crónico de insatisfacción que impulse a los actores a sostener la constante de la dinámica; entonces, los fines que los actores puedan proponerse no tiene límites, porque siempre puede acumularse más. Lo cual nos conduce, de nuevo, al tema de la racionalidad propia del capitalismo.

Una economía devaluada como “ciencia de los negocios”, necesita una resemantización del concepto que, de economía, proviene de la tradición¹⁷¹. No puede sostenerse desde su concepción clásica, así que transforma el contenido de la ciencia económica, acorde a la inversión que produce la nueva referencia moderna de la economía: para el mercado, la reproducción de la vida es secundaria, por tanto, el objeto de la economía ya no es la satisfacción de las necesidades humanas.

La formalización de esta inversión produce una “acción racional” que digita la lógica del sistema económico; se trata de una “acción racional” que legitima una apetencia ilimitada que, en su constante desarrollo, evidencia ese carácter ilimitado como insatisfacción infinita. La racionalidad del sistema la expresa esta “acción racional” que ya no se propone fines (como cree Weber) o valores abstractos sino que, se trata de una acción racional *con arreglo a la codicia*: “La codicia subvierte la propia ley. Este problema aparece

171 “Según la tradición griega fundada por Aristóteles, la economía (*oikonomiké*) es la ciencia que se preocupa del abastecimiento de los hogares y de la comunidad circundante (la polis), a través del acceso a los bienes necesarios para satisfacer, potenciar y desarrollar, las necesidades humanas (...) otro tipo de economía o ‘arte de lucro’, según Aristóteles, es aquella que se utiliza para incrementar la propiedad del dinero por el dinero mismo, economía cremástica (*chremastiké*) o *crematística* (el arte de hacer dinero). ‘La verdadera riqueza está formada por estos valores de uso, pues la cantidad de fortuna de ésta para vivir *no es ilimitada*. Pero hay otra clase de arte de lucro, a la que suele darse, acertadamente, el nombre de crematística y para cual *no parecen existir límites en punto a la riqueza y a la posesión*... la riqueza a que aspira la crematística es ilimitada, *como lo es en su ambición todo arte que considera su fin, no como medio, sino como fin último y supremo*...’. Aristóteles tenía claro que el fin de la economía es la satisfacción y el desarrollo de las necesidades, el trabajo de los seres humanos para reproducir su vida real. ¿Esta perspectiva da cabida a una ‘lógica de la eficiencia y el rendimiento’? Ciertamente, pero en cuanto *una condición derivada de la necesaria reproducción de la vida real*. La absolutización de las relaciones mercantiles invierte esta relación: la condición derivada de la economía es ahora lo primero, la ley fundamental; y la reproducción de la vida real se transforma en lo secundario. *Es el sometimiento de la vida real a la ley del valor*. Para una economía orientada hacia la vida, la ‘ley fundamental’ es el derecho de vivir. No se puede asegurar la libertad humana si no es sobre la base de este derecho”. Hinkelammert, Franz y Mora, Henry: *Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una Reconstrucción de la Economía* (edición revisada y aumentada), DEI, San José, Costa Rica, 2005, p. 42. Cursivas nuestras.

también en la tradición griega cuando Aristóteles hace la diferencia entre la economía y la crematística. La economía es para Aristóteles *una economía de sustento*. La crematística, en cambio, es *una economía para ganar dinero, por medio del cual se gana más dinero. Aparece una codicia infinita que no conoce fronteras y que subvierte la economía del sustento*. Esta codicia es destructiva, pero *no viola ninguna ley*¹⁷². Porque la legalidad de una economía semejante la establece el mercado. El núcleo mismo de la ley es entonces subvertido para ponerlo “al servicio de esta codicia”. Esta codicia, al subvertir la ley, pervierte el sentido mismo de la justicia: si la justicia es lo que se hace en cumplimiento de la ley, la ley “al servicio de la codicia”, legaliza la injusticia que se comete en cumplimiento de la codicia.

La codicia, como motor propio de una forma de vida que se propone la acumulación ilimitada de bienes materiales, establece puras relaciones mercantiles. El individuo determina su libertad en cuanto libertad de acción y tiene libertad de acción en cuanto *pone* su libertad en algo; la posesión de ese algo es lo que manifiesta *su* libertad: “La persona, tiene que darse *para su libertad* una esfera exterior [esto es] una cosa, algo *carente de libertad*, de personalidad, de derecho (...) La persona tiene *el derecho de poner* su voluntad en toda cosa, que de esta manera es *mía* y recibe a mi voluntad *como su fin sustancial* (que ella en sí misma no tiene), como su determinación y su alma. Es *el derecho de apropiación del hombre sobre toda cosa*”¹⁷³.

172 Hinkelammert, Franz: *San Pablo: La maldición que pesa sobre la ley. Un ensayo sobre la carta a los romanos*, en pensamientocritico.info. Cursivas nuestras. Continúa Hinkelammert: “Aristóteles condena esta actuación. Pero no lo hace en nombre de la justicia, sino lo declara anti-natura. No tiene el concepto de justicia, que San Pablo sostiene en continuación con las tradiciones de la Tora (...) San Pablo le da una dimensión diferente, que San Pablo desarrolla desde la Tora. Se trata de la dimensión de la justicia”. Ibid. La tradición que hace referencia Hinkelammert es la Torá hebrea (que en el mundo cristiano se conoce como Pentateuco), que en el libro de *Shemot*, en la *parasha* llamada *Itro* (Éxodo 20:17) dice: “No codicies la casa de tu prójimo, no codicies la mujer de tu prójimo, ni su sirviente, ni su sirvienta, ni su buey, ni su asno, ni nada que le pertenezca”. Entonces, la dimensión de la justicia queda delimitada por un mandamiento de carácter negativo, esto es, el sentido de la justicia aparece en su negación; por eso la crítica se manifiesta como negatividad de la negatividad: “... el décimo mandamiento –no codiciarás– no puede ser expresado como norma formal, porque se refiere al sentido de todas las normas. Sin embargo, para San Pablo este mandamiento es el más importante. Decide sobre el significado de las normas formales y por tanto contiene para San Pablo el *elemento central para la derivación de la justicia* que desarrollará en el conjunto de la carta a los romanos”. Ibid. Cursivas nuestras.

173 Hegel, G. W. Friedrich: *Principios de la Filosofía del Derecho*, EDHASA, Barcelona, España, 1988, pp. 107-109. Cursivas nuestras.

La libertad es *libertad de poseer* y dominar lo que es carente de libertad, o sea, de propiedad. Por eso el burgués es un “individuo libre” porque es propietario y el ser propietario le faculta a establecer contratos, como figura legal que establece sus relaciones con los demás como puras relaciones mercantiles. De ese modo, subsume a los demás como mediaciones para el logro de sus fines particulares, es decir, su modo de relacionarse ya no le relaciona sino que cosifica toda relación que adquiere. Ya no se siente perteneciente de nada, porque todo es reducido a objeto del cálculo de sus intereses. Eso le obliga a la distancia; si toda relación que adquiere es objeto de cálculo entonces ninguna relación le produce cercanía, ninguna le aproxima a nadie (porque la proximidad sólo es posible en el dar-se incondicional), pues todo se disuelve en el puro interés. La racionalidad que le sostiene, ya no le vincula sino le *des-vincula completamente*¹⁷⁴.

La codicia entonces constituye un principio de vida, el motor hasta moral que expresa la religiosidad de un mundo atravesado por relaciones estrictamente mercantiles¹⁷⁵. Por eso esta codicia no es la codicia o ambición

174 “Subyace a todo este análisis el tipo de reconocimiento humano implicado en las relaciones jurídicas de la sociedad mercantil. Las personas se reconocen mutuamente como propietarios, y como tales establecen entre sí relaciones contractuales. El contrato es la forma más visible de este reconocimiento. Pero este reconocimiento de las personas como propietarios –que es la relación jurídica misma– está como reflejo ya en las mercancías, que reflejan, al hacerse mercancías, esta relación jurídica, que es el espejo. Una vez constituido el mundo como mundo de mercancías, el reflejo de este mundo en la mente refleja a la persona como propietario. Lo es ahora, porque la realidad del mundo mercantil lo confirma. *Pero el mundo mercantil lo confirma porque ya objetivamente ha reflejado este reconocimiento mutuo entre las personas como propietarios. Se hace individuo. Y el mundo de las mercancías lo confirma al reflejar objetivamente el reconocimiento entre las personas como propietarios. El ser humano se hace individuo por esta razón. Lo que reflejan las cosas en el espejo de las relaciones jurídicas, el individuo lo internaliza y reproduce*”. Hinkelammert, Franz: *Sobre la Reconstitución del Pensamiento Crítico*, en pensamientocritico.info. Cursivas nuestras.

175 Religiosidad que se expresa en la relación mistificada que los consumidores adquieren con las mercancías modernas: “... el mundo de la imagen resulta un mundo ideal (puro, sin contradicciones); el mundo de las mercancías que expresan los mitos modernos: ‘pepsi, el sabor de la nueva generación’. La ‘nueva generación’ responde al mito moderno de lo siempre nuevo, todo lo nuevo es mejor, lo nuevo es lo joven y lo joven es la condición siempre eterna de lo siempre nuevo, lo que nunca envejece: ‘la vida eterna sin envejecimiento’. Las mercancías contienen los mitos modernos y aseguran la realización de todos los sueños mediante un pacto singular: el individuo transfiere su voluntad a las mercancías, de modo que las mercancías adquieren vida propia, como un genio, que realiza todos los sueños humanos: ‘coca cola, la chispa de la vida’. Las mercancías suplantando a la vida misma, lo que ofrecen ya no es un satisfactor sino un brebaje mágico que, al modo de la alquimia, transforma el barro en oro; la fuente de la eterna juventud está al alcance de las manos: ‘ponds le dice adiós a las arrugas’. Se trata de una idealización absoluta de la realidad humana,

común y corriente sino la codicia como estructura normativa de un cálculo de maximización constante. El vivir, como “vivir mejor”, resulta de este tipo de maximización constante, donde el prójimo deja de ser prójimo y deviene en mediación de mi cálculo de maximización constante.

Maximización que produce una constante “inversión de los valores”, de acuerdo al desarrollo constante de ésta; lo que era malo ayer ahora puede ser bueno, como el “greed is good”¹⁷⁶. Si la codicia es la estructura normativa de un cálculo de maximización constante, entonces codiciar no es malo, lo malo es desconocer el fundamento del cálculo de maximización que todos realizan. Lo que descubre el “greed is good” es el fundamento originario de una forma de vida en cuanto acumulación progresiva de riqueza y desplegada como economía política a nivel global.

Por eso, una “acción racional” *con arreglo a la codicia*, no es un codiciar por codiciar sino *la codicia hecha forma de vida* y, como tal, se constituye en principio de vida que le da contenido moral a la acumulación. No se acumula por acumular sino que se asume la acumulación como un “servicio a la sociedad”, que presenta al crecimiento y al desarrollo como consecuencia de la acumulación. La codicia es buena porque no es codicia sino la forma del cálculo que hace de la maximización el motor que pone en marcha a la economía.

Por eso la riqueza es consagrada y el rico considera la acumulación que logra como una literal bendición. Allí se constituye una “teología de la prosperidad”. La salvación que se persigue tiene precio y, cuanta más salvación se requiere, más precio tiene. La codicia ya no es sólo buena sino la llave que abre las puertas al paraíso. Si la salvación tiene precio, es porque Dios mismo cobra hasta con sangre la absolución de los pecados. No en vano Marx llamaba al capital, el nuevo Moloch, es decir, un Dios

una abstracción de la contingencia humana. En esta abstracción es que se hace posible una ilusión metafísica: no hay límites, todo es posible, por eso los héroes nunca mueren”. Bautista S., Rafael: *La Masacre no será Transmitida. El Papel de los Medios en la Masacre de Pando*, Ministerio de la Presidencia, La Paz, Bolivia, 2009, p. 91.

176 El *greed is good*, codiciar es bueno (graficado en la película “Wall Street”, del director Oliver Stone), resulta hasta la imagen seductora que crea la imagología mediática, como reflejo de la inversión moral que produce una estructura normativa que pone a la codicia como el impulsor moral de una economía.

que pide sacrificios; por eso la acumulación se realiza como un acto hasta piadoso, una religiosidad devota que el individuo moderno comulga en los nuevos templos: los Bancos¹⁷⁷.

La codicia, como principio de vida, subvierte lo divino; el carácter fetichista de la relación ser humano-capital, funda una servidumbre absoluta que, como la acumulación, tiene carácter infinito: la deuda con el nuevo Dios es infinita, los sacrificios en el mundo también lo son. Detrás de la lógica de la deuda aparece toda una teología sacrificial que arguye que las deudas no se perdonan, aunque eso signifique sacrificios humanos; por eso la deuda del tercer mundo no se perdona, aunque eso signifique el holocausto¹⁷⁸. Un Dios que pide sacrificios infinitos es un Dios que tiene

177 Por eso el senador norteamericano Phil Gramm (además de vicepresidente del UBS Investment Bank) llamaba a Wall Street “holy place”, Bush padre recibía la bendición del pastor Billy Graham antes de invadir Irak, y cuando baby Bush decía “God is with us”, en realidad decía, “greed is with us”, la codicia, el “greed”, estaba con ellos. Por eso sufren el atentado a las torres gemelas como un atentado religioso, porque se trataba de sus santuarios; la guerra que desatan no podía tener otros tintes que los apocalípticos, pues habían herido de muerte a su dios, de ese modo descubrieron su verdadera idolatría: el “in God we trust” era, en realidad, “in Gold we trust”.

178 Hoy se sabe que la deuda del tercer mundo ya ha sido cancelada, pero la deuda persiste, por causa de los intereses que dictamina el primer mundo. Pero hay datos más reveladores acerca de la deuda. Según la investigación de James S. Henry: *The Price of off-shore revisited*, de Julio de 2012 (en Tax Justice Network), el monto de riqueza privada, para el 2010, en 80 jurisdicciones off-shore (o paraísos fiscales, donde las cuentas se encuentran bajo reserva y libre de impuestos), alcanzaría a superar los 32 billones de \$US. Un tercio de ese monto proviene de más de cien países de bajos y medianos ingresos (el 61% corresponde a una decena de países, entre los cuales figuran países latinoamericanos, como Brasil, México, Venezuela, Argentina, etc.). Las rentas financieras de estas elites privadas, que se vinieron acumulando desde los años setenta, no se registran en sus países de origen. Si a eso le sumamos el balance de activos y pasivos de estas elites, se llega a la conclusión de que una gran parte de los países considerados deudores –si estos recursos no se hubiesen sustraído de su sistema financiero– son, en realidad, prestamistas netos. Los 149 países –mencionados en la investigación– registraban, en el 2010, una deuda externa de más de 4 billones de \$US; ahora bien, si se resta las reservas de estos países (en el exterior, o sea, en el primer mundo), se registra que su deuda suma una cifra negativa de 2.8 billones y, si a eso, le agregamos los recursos desviados a los paraísos fiscales, se llega a la conclusión de que esos países ya no son deudores sino prestamistas netos, con cifras que superan los 13 billones. La deuda recae en la masa poblacional de estos países, gracias a la complicidad de sus gobiernos, mientras que los recursos desviados a los off-shore se encuentra en poder de sus elites. Sólo contabilizando la pérdida tributaria de estos recursos, desde los setenta, se llega a contabilizar una pérdida de 37 billones. Si los centros financieros destapan esa información, nuestros países podrían iniciar una recuperación de estos activos que sus elites poseen en los centros financieros; aunque a juicio de David Spencer (asesor de Tax Justice Network), la resistencia es grande de los propios centros financieros, pues son ellos los primeros beneficiados de este enorme flujo de capital hacia el centro: *dependen* en gran manera de estos depósitos de latinos

hambre infinita: “greed is God”. El principio de vida del capitalismo se transforma en el ídolo moderno.

La “acción racional” provoca irracionalidades y la ética que presupone, transforma la responsabilidad en *irresponsabilidad*. Si en el fondo del desarrollo moderno se encuentra esta racionalidad irracional, que produce una “acción racional” *con arreglo a la codicia* que, cuando se hace criterio de toda acción, produce el suicidio colectivo global, entonces tiene sentido la necesidad de producir un nuevo concepto de lo que sería una “acción racional”.

Lo cual significa cuestionar la racionalidad moderna. Si la maximización de la codicia se puede expresar en la fórmula del “vivir mejor”, la pregunta inevitable es: ¿qué significa mejor?, ¿mejor que quién? En la segunda interrogante se manifiesta ya el sentido de aquella fórmula; “vivir mejor” significa un continuo estado de insatisfacción¹⁷⁹ que, en un proceso de

ricos. Es el propio sistema financiero el primero en presionar a los gobiernos del tercer mundo para que las cosas *no* cambien.

179 “En el fondo sabemos que, para vivir bien, no necesitamos mucho, el problema es que, la forma de vida que tenemos, nos hace creer que necesitamos todo. ¿Cuál es la diferencia entre vivir ‘mejor’ y *vivir bien*? No se trata de una diferencia retórica, no es un mero juego de palabras. Déjeme contarles una historia, para que entendamos la diferencia. Un maestro de kabaláh hace llamar al mejor de sus discípulos. Una de las condiciones para estudiar la kabaláh (digamos, el conocimiento místico, profundo, de la Biblia), además de pasar los cuarenta, pasar ciertas pruebas y estar santificado, es que no se puede ser, en nuestro términos, *ch’ulla*. El discípulo es *ch’ulla* y, en discusión con el maestro, demuestra ser demasiado exigente. El maestro le dice que tiene que casarse, que no se puede adquirir la sabiduría estando solo, que la Biblia dice que ‘no es bueno que el hombre esté solo’. El discípulo replica que no ha encontrado una mujer a su altura. - Eres muy exigente –le dice el maestro y le presenta 50 mujeres–, tienes que escoger una. Pero el discípulo encuentra que la primera tiene tal defecto, que a la segunda le falta esto; a todas les encuentra una historia, hasta llegar a la 50, y no elige a nadie. - ¿Sabes cuál es tu problema? –le dice el maestro–, siempre quieres *lo mejor*; pero buscando *lo mejor* no hay límites, porque siempre va a haber algo o alguien mejor. Por buscar *lo mejor* te perdiste *lo bueno*. - ¿Qué era lo bueno que me perdí? - Tu alma gemela. Entonces el alumno pregunta si alguna de las que rechazó era su alma gemela. El maestro responde: era la segunda, no había que buscar mucho (se dice que uno busca su alma gemela toda la vida, hasta que se cansa de buscar y recién se casa). Por buscar *lo mejor* se pierde *lo bueno* de la vida. Moraleja: *lo mejor mata lo bueno*. Por eso buscamos mal, porque buscamos *lo mejor* y donde precisamente nunca vamos a encontrar *lo bueno para nosotros*. Incluso se dice que hay que buscar con los ojos cerrados, para que, más bien, *lo bueno de la vida nos encuentre*. Porque siempre tenemos en la cabeza un modelo ideal, lo perfecto, lo mejor. Pero lo perfecto es algo que no hay en la realidad. Por eso se dice que los amores verdaderos nunca son perfectos. Hoy en día las chicas, por querer encontrar a su príncipe azul, lo único que encuentran es un pitufo”. Bautista S., Rafael: *Reflexiones des-coloniales*, ed. cit., pp. 151-152.

acumulación constante, muestra una avidez que no descansa y, por eso, nunca puede estar en paz¹⁸⁰.

La competencia se convierte en indicador de este “vivir mejor”; como tal, mide, de modo cuantitativo, la curva acumulativa de este vivir: soy más mientras menos son los demás. La vida ya no se expresa cualitativamente sino que lo cualitativo se devalúa a la simple medición numérica de una acumulación sin fin; la riqueza misma queda devaluada porque ya no incrementa la existencia sino la mutila: tener más significa despojar a alguien, o sea, *Yo soy si tú No eres*.

La vida de uno y no se complementa con la vida del otro, ahora se oponen absolutamente; los medios de vida de uno son medios de muerte para el otro. El individuo asegura su vida destruyendo a los demás, pero, en esa carrera, sin saberlo, asegura su propia destrucción. Entonces, si lo que se produce, de modo hasta inconsciente –porque los actores creen que su acción es lo más racional posible– es la destrucción de todo, la crítica debe dirigirse a la racionalidad que subyace a esa “acción racional” que provoca estas consecuencias: el suicidio de la humanidad y del planeta. La crítica implica una apuesta.

Pero la apuesta por una nueva forma de vida no es una apuesta automática. Tampoco resulta del voluntarismo. Pasa por un *despertar* de la consciencia. Curiosamente, la consciencia despierta sólo cuando *lo grave* acontece ante su estupefacción. La probabilidad de acercarnos al punto de no-retorno, alerta a la humanidad sobre el curso que ha adquirido una forma de vida basada en un consumo desmedido de todo lo que produce

180 “La maximización del goce destruye el mismo goce y lo subvierte. El imperativo categórico ‘goza’ vacía el propio goce. Yo considero este análisis como análisis del lado psicológico de la propia maximización de la acumulación de las riquezas y del dinero. A mi entender, ambos análisis de la codicia como maximización y acumulación, sea del dinero o del goce, se complementan. Sin embargo, ni Lacan ni Zizek advierten eso. A mí me parece, sin embargo, un desdoblamiento del problema que tiene estos dos lados a la vez. Esta codicia no es de ninguna manera algo como un instinto o envidia. Interpretarla de esta manera, elimina cualquier posibilidad de crítica. Se trata de una acción racional ‘con arreglo a la codicia’ y que se vuelve amenazador precisamente al cumplir la ley y al realizarse en cumplimiento de la ley. Eso ocurre paradigmáticamente en el mercado y constituye el principio de vida del capitalismo actual. En el mercado y a través del dinero adquiere su forma calculable”. Hinkelammert, Franz: *San Pablo: La maldición que pesa sobre la ley. Un ensayo sobre la carta a los romanos*, en pensamientocritico.info. Cursivas nuestras.

el planeta. Todo apunta a un cambio drástico. Todos desean aquello, pero el deseo no deja de ser eso, deseo.

El cambio entonces no pasa por un simple querer sino que precisa enfrentar un *tránsito*. Lo cual indica una predisposición asumida de modo consciente. Si el desarrollo es un mito, quiere decir que se encuentra hasta instalado en las propias estructuras de la subjetividad. Cuando algo es capaz de penetrar el *sistema de creencias*, la objetividad de ese algo constituye la propia subjetividad, que legitima aquella objetividad como *realización* de la subjetividad. Por eso, la predisposición parte de esta constatación y se propone una reconstitución, que significa, en definitiva, *transitar hacia un nuevo sistema de creencias*.

Desde el horizonte moderno que contiene el capitalismo y que formaliza la racionalidad que producen las ciencias modernas, el desarrollo tiene pleno sentido y es lo *deseable racionalmente*. Una crítica al desarrollo resulta hasta locura; incluso advirtiendo las consecuencias negativas del desarrollo, resulta irracional renunciar a éste. Por eso, el *tránsito* decíamos, no es un tránsito cualquiera sino trascendental, que enfrenta la propia subjetividad en su propia corporalidad (limpiar en sí misma lo que ata su propia liberación), por eso quiere decir, *un tránsito hacia un nuevo horizonte de vida*. Lo cual quiere decir un cambio de vida y esto significa, transformar la vida, el sentido mismo de la vida.

El hambre actual de espiritualidad, denuncia la “pérdida de los valores”, pero esa denuncia, decíamos, nunca cuestiona los valores centrales de la vida moderna. La sociedad moderna está atravesada por estos y se mueve y funciona a partir del cumplimiento de estos valores. Todos los admiten y nunca son objeto de crítica. En el nivel del *sistema de creencias*, los valores también hacen sistema y otorgan legitimidad a la acción de los individuos.

La competitividad y la eficiencia son criterios que no sólo cumple la producción sino que se amplifican a todo tipo de actividades, regulando la distribución humana de funciones y destinos; la racionalización y la funcionalización del trabajo, se extiende a todos los ámbitos de la vida humana, actuando como patrones sin rostro que deciden la validez de toda ocupación y oficio al servicio de las necesidades del capital y del mercado. Son valores de una racionalidad circunscrita a las necesidades económicas.

Toda actividad humana no vale en sí sino por su inclusión en la lógica de la acumulación. Son valores que rigen la vida de los individuos y que los funcionaliza cómodamente (porque estos, vía pedagogía, ya han internalizado y subjetivado esos valores), porque son expresión de la ética imperante que, además, es amparado por el sistema legal vigente y todo el conjunto institucional. Si hay “crisis de valores”, estos valores no sufren crisis alguna.

Pero si estos valores se imponen en la sociedad, porque son expresión de ésta, el valor que hemos estado recalcando, podría sintetizarlos a todos: “Los podemos sintetizar en el valor central del *cálculo de la utilidad propia*, sea de parte de los individuos y de las colectividades que se comportan y que calculan como individuos, como son los Estados, las agrupaciones de Estados, instituciones y organizaciones. Son para el efecto de su *cálculo de utilidad propia* individuos colectivos”¹⁸¹. El *cálculo de utilidad propia* se disemina y abarca toda la vida humana, en la medida en que los individuos objetivan sus actividades en función de la acumulación. El cálculo que hacen, lo hacen en vistas de lograr el máximo de beneficios, haciendo cada vez más eficiente la maximización de estos.

El *cálculo de utilidad propia* establece qué y cómo puede aprovecharse, del mejor modo posible, la relación que establezco con los demás. La mercantilización de las relaciones humanas posee ahora un aditamento más, que el cálculo realiza, maximizando las prioridades mías por sobre las del resto. No es un cálculo de utilidad mutua, tampoco podría serlo, pues lo útil es lo que produce ganancias mías, sobre las del resto, lo que se muestra como negocio “redondo”. Hasta el egoísmo se legitima, pues todos persiguen su beneficio propio, o sea, todos hacen su propio cálculo de utilidad: lo único que me interesa es lo que me conviene y lo que me conviene es lo que me genera utilidades, es decir, ganancias. El éxito se mide por el máximo de ganancia y la sociedad festeja a los “exitosos”, quienes son los nuevos ídolos, la imagen modélica que todos aspiran a ser.

“Aparece un solo obstáculo: la necesidad de la convivencia. Vistos desde este cálculo de utilidad propia *todas las exigencias de la convivencia aparecen*

181 Hinkelammert, Franz: *Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia*, inédito, 2012.

como *obstáculo*, como *distorsiones del mercado*, como *enemigo*. Para los valores vigentes de nuestra sociedad la convivencia y sus exigencias *son enemigas*, son *irracionalidades*, son *distorsiones*”¹⁸². ¿Qué sería la convivencia? La convivencia es la paz, pero la paz significa el “amor al prójimo”, el respeto a la naturaleza, es decir, la paz es lo menos útil que hay, porque lo útil es la maximización de la ganancia y, si “amo al prójimo” y respeto a la naturaleza, no puedo tener utilidades, o sea, ganancias.

El respeto y el amor no entran en los cálculos que hago, en consecuencia, son inútiles, no me sirven; como no son objeto de cálculo, tampoco entran en la contabilización. No se pueden contar y, sin embargo, *son lo que más cuenta*. La vida es imposible sin ciertos detalles; lo que no se puede contar y, sin embargo, es lo que más cuenta, es el detalle de los detalles. *Lo inútil entonces resulta lo más indispensable para vivir*.

Si lo útil es lo racional, la destrucción también lo es: destruir es sumamente racional. Hinkelammert lo ejemplifica de este modo: “Cuando en Copenhague se reunieron los Estados del mundo para tomar medidas frente al cambio climático, todos hicieron su cálculo de utilidad correspondiente. ¿Qué actitud les daba el máximo de utilidad propia? Actuar era algo indispensable. Pero al hacer su cálculo de utilidad propia casi todos los Estados se dieron cuenta, que lo indispensable es inútil. Por tanto, decidieron no hacer nada (...) Todos tomaron la decisión racional que era no hacer nada. Cuando el ministro alemán del ambiente declaró que va a actuar aunque los otros no lo hagan, el presidente Keitel de la organización de los empresarios lo declaró loco e irracional. Por supuesto, el ministro como político se echó para atrás, la autoridad única y soberana había hablado. Desde el punto de vista de lo que nuestra sociedad considera lo racional, eso era lo más racional que se puede hacer: no hacer nada. Lo indispensable es inútil, si es visto desde el cálculo de la utilidad propia. Por tanto, la política es servidora del poder económico”¹⁸³.

Por eso las reuniones de los poderosos nunca se interpretan como fracasos, aunque resulten un fracaso para la humanidad y el planeta. Todos

182 Ibídem. *Cursivas nuestras*.

183 Ibídem.

calculan sus beneficios y las utilidades que podrían lograr, y calculan bien, por eso no hacen nada, porque hacer algo les significa pérdidas. Desde este cálculo, el *ego* proclama: *yo no me hago cargo de nada*, que lo hagan otros.

Cuando todos calculan de ese modo, a la larga, todos perecen. Ese cálculo entonces entra en contradicción con la vida misma. La vida no se mantiene por quienes calculan sino por quienes *no* calculan. *Dar la vida* no puede ser objeto de cálculo, de lo contrario, el *dar* mismo es interpretado como un literal sacrificio, que pesa como una carga que nadie quiere tener encima. *Dar la vida* no es consecuencia de algún cálculo que se haya hecho, por eso se puede llamar a esto un literal desprendimiento; ¿de qué se desprende el que *da la vida* por alguien que no es él?, *se desprende de su ego*, aquella entidad que, hasta en su propia victimización, concibe que el mundo le debe todo.

La responsabilidad misma es inútil para un cálculo que sólo estima el beneficio inmediato. Frente a la crisis global, nadie se hace responsable, menos el primer mundo que, al hacer su cálculo correspondiente, opta por lo más irresponsable: la guerra (en medio de la carestía de recursos energéticos, apropiarse de estos, a como dé lugar, resulta lo más útil). Lo más racional, por las utilidades que genera, es la guerra. Quienes ganan la guerra, detentan la producción, ahora dirigida, exclusivamente, para quienes tienen poder de adquisición.

La guerra es objeto de cálculo y un cálculo muy bien calculado. Destruir es lo más racional, porque cuanto más se destruye, más utilidades se logran. Desde esta perspectiva, lo indispensable de la vida, la convivencia, el bien común y el respeto a la naturaleza, es un puro romanticismo iluso. Los “realistas” son los que calculan muy bien y a quienes el mundo admira y festeja.

El mundo se cierra y la racionalidad imperante lo cierra más todavía. Sin afirmar la convivencia no puede haber paz, pero la paz es inútil para esta racionalidad; por eso, ante la inseguridad, la respuesta es más seguridad, es decir, cerrar las opciones y apostar a lo menos seguro: la guerra. Desde el atentado a las torres gemelas, esa es la política de los poderosos del

planeta¹⁸⁴. Pero la seguridad no se logra con más cerraduras, lo único que puede devolvernos seguridad es vivir en convivencia mutua. Pero la misma disposición *centro-periferia*, como escenario arquetípico del desarrollo, no permite la convivencia. Los propósitos mismos de la acumulación ven a la convivencia como riesgosa.

Por eso el cálculo de acumulación no puede ser tratado como una mera codicia (cuando la codicia constituye sistema, deja de ser mera codicia). Se trata de una racionalidad, una concepción de vida, una manera de ver el mundo; porque no es lo mismo que haya codicia o egoísmo –que siempre pueden haber–, a que la codicia y el ego-ismo sean los impulsores del orden establecido. Lo que los actores conciben como racional, es lo objetivado por la racionalidad imperante, que nunca se agota en los términos racionales sino que presupone una religiosidad expresada en sus mitos correspondientes.

Por eso el problema no son el mercado o el dinero en sí, sino la mitificación de estos; en ese sentido, la competencia tiene sentido, por el mito que le acompaña, lo mismo que el ahorro o el éxito. Son el conjunto de una espiritualidad de la muerte, que afirma la vida (no puede *no* dejar de hacerlo), pero, a través de la muerte. Por eso es una espiritualidad fetichizada, porque si se afirma la vida a través de la muerte, entonces se hace sacrificial. El orden que promueve debe constantemente sacrificar víctimas, como un culto fetichizado que se hace a la muerte: “Sin esta espiritualidad sería imposible la infinita capacidad de destrucción que la modernidad ha desarrollado”¹⁸⁵.

Por eso, ir más allá del desarrollo *no es negar éste, sino trascender su propio horizonte (ubicarlo en su lugar preciso, no como un fin, ni como una mediación, sino como una consecuencia indirecta de la prosecución de*

184 “No es aventurado sugerir que el siglo XXI empieza con el atentado terrorista a las torres gemelas en New York, el 11 de septiembre del 2001. Este hecho tiene relevancia porque evidencia no sólo una apoteósica muestra de violencia, sino caracteriza al nuevo siglo: la violencia, que en adelante, será la manifestación más explícita del ‘nuevo orden mundial’. Porque la respuesta del imperio es categórica, se trata de una respuesta que quiere dejar en claro quién manda y quién tiene ‘derecho’ a usar la fuerza; la respuesta norteamericana pareciera decir: ‘Yo te voy a enseñar lo que es la violencia y el terror y la destrucción y el suicidio’”. Bautista S., Rafael: *Octubre: el Lado Oscuro de la Luna*, tercera piel, La Paz, Bolivia, 2006, p. 44.

185 Hinkelammert, Franz: op. cit.

un proyecto determinado). Por eso cambiar quiere decir, cambiar de forma de vida y este cambio es siempre un *atravesar trascendental*. Por eso el legendario cacique Seattle¹⁸⁶ decía que, para comprender al hombre blanco, debíamos de entrar en sus sueños y ver de qué están hechos. Porque en ese nivel se hallan las últimas referencias de sentido que portan los individuos en sus actos.

Es en el ámbito mítico donde se funda el *sistema de creencias* que sostiene la vida de los individuos. El problema de los mitos que sostienen al individuo moderno es que se tratan de *mitos de dominación*. Los mitos modernos *no son mitos de liberación*, como sí es, por ejemplo, el mito del Éxodo de los esclavos de Egipto.

Aquella “capacidad infinita de destrucción”, está fundada en *mitos de dominación* que expresan una espiritualidad sacrificial que reivindica la muerte y, por eso, interpreta la vida como un sacrificio constante e infinito. Es una capacidad que se desarrolla, a medida que se *naturaliza* la dominación, gracias a la subjetivación de esta espiritualidad. Por eso no se trata sólo de una lucha material sino, sobre todo, espiritual. Para enfrentar a esa espiritualidad de la muerte debemos recuperar las espiritualidades que han sido suprimidas y negadas por la modernidad. El propio cristianismo no podría restaurar sus propios contenidos si no coadyuva a la dignificación de las espiritualidades indígenas que negó y aniquiló su política de expansión.

La espiritualidad moderna necesita condenar a todas las otras espiritualidades como “salvajes” y “bárbaras”, para mostrarse ella como lo único verdadero y racional; de modo que, aunque la extinción de aquellas aparezca como algo cruel, la crueldad misma sea interpretada como la “naturaleza misma del ser humano”. Por eso el escéptico ya no cree en nada, porque ha confundido toda creencia con lo que cree la modernidad, por eso se vuelve cínico, en correspondencia con la espiritualidad vigente, y hace escarnio de toda alternativa y declara que “quien quiere el cielo en la tierra” es un iluso soñador que pone en peligro el bienestar al cual se ha acostumbrado. El cínico es tan soñador como el soñador; sólo que no

186 Discurso del jefe Seattle, cacique de los Duwamish, pronunciado ante Isaac Stevens, gobernador del estado de Washington en 1856. Publicado el 29 de octubre de 1877 en el *Seattle Star*.

se concibe, a sí mismo, un soñador, sino un “realista”, porque sus sueños los realiza el mundo moderno y, en nombre de ellos, declara la guerra a todo otro sueño. Su “realismo” consiste en la celebración ciega del orden establecido.

Por eso, oponerle otra espiritualidad a la espiritualidad secularizada del mundo moderno, es mostrar su carácter fetichizado, idolátrico, de una espiritualidad anti-espiritual. Para afirmar la convivencia, se requiere de una espiritualidad que afirme la vida, pero no como consecuencia de la muerte, sino como consecuencia de la vida, es decir: *la afirmación de la vida del otro como condición de la afirmación de mi vida*. El verdadero realismo parte de la afirmación *comunitaria* de la vida: mi vida no es posible sin la vida del otro; afirmar la vida de los demás es condición para la afirmación de la mía, porque todos somos parte de una *comunidad de vida*. El pueblo *Ubuntu* del África lo expresa de modo categórico: *yo soy su Tú eres, yo vivo si Tú vives*.

No se trata de sacrificarse por el otro. Desde el punto de vista del cálculo, todo desprendimiento, toda gratuidad, toda generosidad, todo desinterés, es considerado un sacrificio, algo que no me beneficia (por eso todo altruismo es apenas un plus que me concedo, cuando no es también otro medio de acumulación). No se trata de sacrificarme sino de *reafirmarme* como ser humano, como sujeto. Mi condición humana se afirma, o no, por el tipo de relación que establezco con *el otro*. En la afirmación incondicional de la vida del *otro*, reafirmo mi condición humana, mi condición de sujeto. *De esta afirmación mutua nace la comunidad*.

De la comunidad nace la *reciprocidad*. Pero esta *reciprocidad* no es un mero intercambio de favores sino un *ofrecer-se sin condiciones*. Es gratuita, porque sólo lo gratuito puede ser recíproco. No es un *dar* que adeuda sino un *dar* libre, sin esperar nada a cambio, o sea, es un *dar* que *no calcula*.

Sólo una *reciprocidad libre* puede fundar la comunidad. Lo inútil entonces es lo que es común, lo común es lo indispensable para la vida, vida que no es sólo la de uno sino la de todos. La apuesta por lo inútil es la verdadera libertad; libertad que es responsabilidad, que se asume libremente. El sujeto *es sujeto* porque *está sujeto a la vida*, no a su vida sino a la vida toda. El “vivir bien”, en cuanto horizonte, anuncia aquello: la cualificación del vivir.

4.2 La acción racional *con arreglo a la vida*

La *reciprocidad* afirma la convivencia y funda la correspondencia del circuito vital que establecen ser humano y naturaleza. Es a partir del respeto a este circuito simbiótico que la vida humana es posible. Por eso el ser humano, en cuanto ser natural, es un *perteneciente* al orden natural; no puede evadirse de éste o desconocer esa *pertenencia* sino a costa de su propia sobrevivencia; esa *su pertenencia* queda expresada en una convivencia que asume, él mismo, como parte integrante de este circuito de *reciprocidad*.

Siendo *perteneciente* al orden natural, el ser humano aparece, ante sí, como naturaleza consciente, por eso interviene en la naturaleza como parte comprometida en el equilibrio sistémico que presupone su propia existencia. La garantía de ese equilibrio produce en éste la consciencia de que su acción, siendo acción sobre-natural, es la propia predisposición natural a producir y reproducir siempre más vida. Esta acción, como el enlace de reciprocidad que se teje en este circuito simbiótico, es lo que denominamos trabajo, en cuanto relación de *complementariedad recíproca* que establece el ser humano con la naturaleza. Esta relación que establece es lo que *le define como perteneciente*; es decir, su relación original se da *no* en términos de propiedad sino de *pertenencia*, como parte integrante del circuito que hace posible su vida; *pertenecer*, en tal caso, constituye el reconocimiento de su convivencia con un entorno que no le es indiferente sino que conforma la extensión misma de su vida. La vida es entonces *su* vida, la naturaleza es fuente, es dadora, criadora,

es *Madre*. Este reconocimiento funda su humanidad: su propia humanidad es naturaleza autoconsciente. Entonces, no puede siquiera imaginarse vivir al margen del circuito simbiótico con la fuente de donde emerge la vida, que es su vida, por eso establece conscientemente una relación de *reciprocidad* y *complementariedad*, gracias a la cual, produce su propia vida.

El trabajo es lo que determina la humanización del circuito en producción (humanización que es siempre reconocimiento consciente de su condición natural). Pero la producción no es sólo producción de productos sino producción, en primera instancia, de la relación que establece con la naturaleza y, en consecuencia, de la propia producción de su humanidad (produciendo es que se produce a sí mismo). La *reciprocidad* nace de la autoconsciencia de esta relación que la establece, autoconscientemente, el ser humano. El circuito es entonces *recíproco* porque lo que se produce es la humanización del ser humano; es decir, la naturaleza no sólo es *la fuente de la vida* sino *la fuente* desde donde el ser humano produce su humanidad. Esta certeza es lo que produce en el ser humano el *respeto sagrado* hacia aquello de lo cual procede (y a lo que retorna).

Este *respeto sagrado* funda al trabajo como *servicio*, que es lo que retorna a la naturaleza en forma de *agradecimiento*. Esto que es sobre-natural es lo que humaniza al ser humano como ser natural; es decir, humanizarse es el reconocimiento de que *lo humano proviene del humus de la tierra*, reconocimiento que es siempre *agradecimiento*. La *fuente* entonces se le aparece a este *agradecer*¹⁸⁷ como el *provenir* mismo, ser natural es ser hijo, y la fuente es *Madre*.

187 “La forma más agradecida de *dar gracias* no es la que agradece por lo que recibe sino por el hecho mismo de *dar gracias*; es decir, se agradece el hecho mismo de poder agradecer. El que se reconoce como agradecido es aquel que tiene memoria, es aquel que hace del acto de agradecer su condición humana. *La lógica de la gracia no es la lógica de la deuda*. La deuda obliga y no perdona. En cambio la *gracia* se *dona*, desde una gratuidad que no obliga sino religa; por eso redime al que *da* y al que recibe. Nadie se obliga a *dar*, tampoco a *dar gracias*, es un *acto de pura libertad*. La lógica del *dar*, en oposición a *la deuda*, parte del presupuesto de que no somos dueños de nada, *demos* lo que *demos* no es propiedad exclusiva de nadie; entonces, si todo lo que *damos* no nos pertenece, ¿por qué se dice que *damos*? Porque en el acto de *dar*, lo que se *da* es un desprendimiento, libre y voluntario: en el *dar* sincero no medimos consecuencias, por eso el desprendimiento es sobre-humano; por eso se dice “*dar de corazón*”, porque lo que se ofrece es algo que sí es nuestro, el corazón: el desprendimiento no obligado de nuestro corazón. Por eso el *dar gracias* es la respuesta coherente a ese acto: *dando* las gracias también ofrecemos nuestro corazón (lo que nos hace vivir)”. Bautista S., Rafael *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. Volumen I. La Revolución Democrático-Cultural: 2003-2009*, ed. cit., p. 18.

Como *Madre es persona* y, en cuanto persona, su vida no se agota en lo puramente físico sino que manifiesta una condición meta-física. Por eso es posible darle gracias, porque no es una cosa sino una *persona*. El trabajo entonces, como el enlace de este *círculo recíproco*, produce la humanización de la naturaleza, que no es otra cosa sino su reconocimiento como *persona*, es decir, *Madre de todo lo viviente*. Lo contrario es su deshumanización, es decir, su constitución en cosa, objeto a disposición, o sea, mercancía. Pero esta devaluación, cuando sucede, conlleva la devaluación del ser humano, porque el círculo establecido, que es siempre *recíproco*, produce en el ser humano lo que éste produce en la naturaleza. El tipo de relación que se establece es lo que produce, la humanización o deshumanización del ser humano.

Toda teoría de la “acción racional” presupone este círculo. Pero la acción racional vigente, que la expresa, en su forma clásica, Max Weber¹⁸⁸, reduce la

188 “El concepto weberiano de acción racional subyace también en la teoría económica neoclásica (el *homo economicus* maximizador), desarrollado en el mismo período, aunque un poco más temprano, por Jevons en Inglaterra, y por Menger y Bohm-Bawerk en Austria y Alemania. Hasta hoy sigue siendo el basamento de la teoría económica dominante, con desarrollos posteriores que se vinculan sobre todo con Leon Walras y Wilfredo Pareto, y después de la Segunda Guerra Mundial, con las teorías de los *property rights* y del *public choice*, en los Estados Unidos. Las teorías neoliberales de los años ochenta y noventa del siglo pasado, en gran parte se pueden entender como una determinada variación de esta teoría económica neoclásica. El concepto de la acción racional correspondiente a esta teoría económica es concebido como una acción lineal. Vincula linealmente medios y fines, y busca definir la relación más racional para juzgar sobre los medios utilizados para obtener fines específicos y determinados. El criterio de racionalidad (formal) juzga entonces sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costo: lograr un determinado fin con el mínimo posible de medios usados para obtenerlo (...) Estos son, en especial, los fines de las empresas, esto es, los productos y servicios producidos para el mercado. Para alcanzar tales fines específicos se necesitan medios calculables como materias primas, instrumentos de trabajo, y tiempo de trabajo humano. Así, se vinculan medios y fines linealmente. El medio no es un fin, sino que el fin decide sobre la economicidad de los medios, y la teoría de la acción racional hoy todavía dominante parte de esta relación medio-fin. Por ende, la eficiencia se refiere a un juicio sobre el *costo* de los medios en relación con el fin por lograr, juicio que sólo es cuantificable si tanto los fines como los medios son expresados en términos monetarios. El fin y los medios adquieren ahora *precios*; y se asegura que la realización del fin es eficiente si se consigue mediante medios cuyos costos, medidos en precios, sean inferiores al precio que tiene el fin alcanzado. De esta forma, la relación medio-fin se transforma en la relación costo de producción-precio del producto, y como tal, sigue siendo una relación insumo-producto, aunque esté expresada en términos monetarios. Esta eficiencia se puede medir ahora cuantitativamente, y se mide por la *rentabilidad* del proceso de producción. Este es rentable si hay una ganancia que indica que el precio del producto supera sus costos de producción. Si estos son más altos que el precio del producto, hay una pérdida. Por eso, la eficiencia se puede expresar en términos de rentabilidad. Esta es la base de la contabilidad empresarial, pero también lo es de toda actividad económica, esto es, obtener una *ganancia*. ¿Y quién pone esto en duda? Un productor racional no producirá si no obtiene una ganancia, y su misión es incluso *maximizar* la misma. Además, dado un fin, la maximización de esta ganancia tiene como contraparte la minimización de los costos”. Hinkelammert, Franz y Mora,

acción racional a la relación medio-fin, propia de la racionalidad instrumental. Esta racionalidad absolutizada es lo que provoca la imposibilidad de la vida: “la acción racional medio-fin, *aunque necesaria y útil en contextos parciales y acotados*, resulta ser una acción que *tiene un núcleo irracional*, por lo que es necesario trascenderla, superarla (aunque no abolirla); *supeditándola a una racionalidad más integral del respeto al circuito natural de la vida humana*; a la que llamaremos, *racionalidad reproductiva*”¹⁸⁹.

El *núcleo irracional* de la racionalidad moderna es lo que se manifiesta como la *irracionalidad de lo racionalizado*. Es lo que se deriva como crisis de la racionalidad. Por eso la racionalidad necesita una nueva fundamentación que parta del respeto al *circuito de reciprocidad* entre ser humano y naturaleza, como el *criterio último de evaluación de toda producción*. La racionalidad medio-fin (y el cálculo de utilidad que produce) no puede ser ese criterio.

La racionalidad instrumental medio-fin concibe un individuo abstracto sin corporalidad y, en consecuencia, independiente del circuito natural (éste concibe que “el fin justifica los medios”, pero no se da cuenta que *los medios lo definen a uno*). Esta independencia le hace creer que puede prescindir de la naturaleza y también de la humanidad. Su *núcleo irracional* se manifiesta entonces en la creencia de que, cuanto más alejado está de lo natural, más *civilizado* es. Una racionalidad acorde al circuito natural simbiótico que hace posible la vida humana, presupone el reconocimiento *comunitario* de que la vida se afirma en la comunión, es decir, en el mutuo reconocimiento de una dependencia como *correspondencia*; de que todos nos debemos, los unos a los otros, porque todos participamos de una vida en común, donde nadie puede estar al margen, porque la vida abraza todas las existencias como realización misma de lo fecundo de la vida. Por eso soy sujeto, porque mi vida está literalmente *sujeta* a la vida de todos. Afirmar la vida del otro (como condición de la afirmación de mi propia vida) no es una afirmación

Henry: *Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una Reconstrucción de la Economía* (edición revisada y aumentada), DEI, San José, Costa Rica, 2005, pp. 221-222.

189 Ibid., pp. 63-64. Cursivas nuestras. Por cuestiones de hecho, como es la crisis civilizatoria actual, en cuanto rebelión de los límites, el tema de la racionalidad se hace urgente, para pensar y proponernos como humanidad, de aquí en adelante, una nueva racionalidad, que se proponga “la necesidad de que la misma praxis humana pueda supeditar la lógica de la racionalidad medio-fin a la racionalidad del circuito natural de la vida humana, en cuanto que racionalidad de la vida y de sus condiciones de existencia”. Ibidem.

moral sino un juicio de realidad. La razón práctica es la que presupone aquello, sobre lo cual se funda a sí misma.

El reconocimiento de la inter-dependencia (que no es lo opuesto a la libertad sino lo que funda todo acto libre en cuanto acto responsable) es lo que despierta en el sujeto la afirmación del circuito natural como presupuesto de su propia existencia. Una “acción racional” *con arreglo a la vida*, parte de este reconocimiento. El sujeto, como ser natural, es un ser vulnerable y necesitado, por eso mismo no puede nunca concebirse de modo aislado. Su modo de existir es siempre un existir *comunitario*. Esta es la referencia básica de toda racionalidad que parta del reconocimiento del respeto al circuito natural como condición de la vida misma.

Una “acción racional” *con arreglo a la vida*, parte de una racionalidad que se funda en el *sentido comunitario* que expresan las propias estructuras de la vida (nada está aislado en el tejido de la vida). Este sentido es lo que determina el sentido del vivir mismo. No se vive por vivir sino que el vivir es un desvivirse por dar vida, porque afirmar la vida toda es afirmar mi propia vida; no soy un apéndice de un todo que me sobrepasa sino la voluntad consciente que la vida produce en mí. Por eso el vivir no es un mero vivir sino hay que *saber vivir*. Pero este *saber* no es alguna pericia sino la capacidad de sintonía que crea la *fidelidad* con la vida misma. Estar en sintonía es lo que se llama el *estar bien*; este estar se concibe como un *estar en plenitud*, por eso el *suma* –del “suma qamaña”– quiere decir lo dulce, lo bello, magnifico, hermoso, excelente, sublime, etc.; *estar en plenitud* es alcanzar la completitud, pero no una completitud aislada sino una *completitud por complementación*. Por eso el *qamaña* es un vivir como *con-vivir*. No hay vivir pleno sino es un *vivir en comunidad*.

Cuando se dice que el ser humano es tierra que anda, se dice que la tierra es también voluntad de una tierra que no es sólo tierra, sino *algo más*. Ese *algo más* que hace a una voluntad que anda es lo que contiene la tierra como fuente fecunda, como algo que consagra y cualifica su condición natural, como algo que no es sólo natural. La capacidad misma de fecundar es capacidad de *complementación recíproca*. La vida es fecunda por el diálogo que establecen cielo y tierra: el cielo fecunda a la tierra y la tierra fecunda la vida. La tierra que anda es la conjunción de cielo y tierra, es barro que se levanta de la tierra porque tiene vocación de cielo. Por eso el espíritu no

está al margen de la naturaleza sino que está en la misma naturaleza y el ser humano es lo concebido por esta comunión complementaria.

Las estructuras mismas de la vida tienen entonces un carácter *comunitario*. Si todo está interconectado, el vivir es la capacidad de sintonizarse, *estar en fidelidad* con el todo de la vida. El tener por horizonte a la vida significa el caminar en plenitud, es decir, el *con-vivir en comunidad*; pero *con-vivir* no es sólo juntarse sino *producir comunidad*. Por eso la comunidad no es algo *dado* sino algo *que se produce*, que *deviene* comunidad. La vida *pide* ser comunidad, porque sólo siendo comunidad la vida se realiza. La vida entonces posee su propia normatividad, no proviene de la casualidad ni se expande ni se procrea por casualidad.

La normatividad misma del vivir se expresa en el contenido de lo que es la persona, el *jaq'i*. Es persona porque está completo, porque es par, es decir, porque está constituido como unidad y es unidad porque ha habido constitución *común*. Estar completo es complementarse, pero no de modo unilateral; porque no se trata de un cálculo sino de un desprendimiento libre que asumo en la gratuidad. El dar-se no es objeto de cálculo y la complementación no es algo que determino sino la resultante de un dar-se incondicional, por eso hablamos de *complementariedad en la reciprocidad*: *yo soy si Tú eres* (el acento no se encuentra en el *ego* sino en el *otro* de la reciprocidad).

La constitución común es también responsabilidad común. Esta responsabilidad es lo que *hace comunidad*. Si la responsabilidad es el contenido ético del sujeto, entonces la última consecuencia de ello es el responsabilizarse por el todo de la vida. Por eso el concepto de comunidad, el *ayllu*, no se circunscribe a lo específicamente humano sino a la comunidad toda, es decir, a la vida como *comunidad-de-vida*.

En ese sentido, la relación que se establece con la naturaleza no puede ser instrumental; por el contrario, la relación es de *persona a persona*, *cara a cara*, de *Madre a hijos*: “... la tierra no es entonces un *algo* sino un *alguien*, cuyo artículo la determina también genéricamente, es decir, es *Ella*, la *Tierra*. Por eso se le dice *Madre: Pachamama*. La relación que se establece es filial, es de *Madre a hijos*. Los hijos hablan por la *Madre* cuando ésta se les es arrebatada. Los despojados de *Tierra* son como huérfanos que lloran por la *Madre* cautiva. De tal modo que también la *Madre* llora. Por eso se habla por *Ella* no en términos de propiedad sino de *pertenencia*. Nosotros

pertenece a la *Tierra* como los hijos pertenecen a la *Madre*. Las naciones indígenas y originarias hablan por la *Tierra* porque *Ella* se encuentra cautiva. El rescate es necesario cuando ya no se trata sólo de la sobrevivencia de los hijos sino de la vida misma de la *Madre*. La condición de propiedad socava la existencia misma de la *Madre*. Los que la reclaman son los merecedores de llamarse hijos porque *Ella* misma no puede liberarse de una condición que la condena a mera proveedora de riqueza para el disfrute de unos cuantos y la miseria de los muchos. Una situación de miseria se traduce en la *Tierra* cuando ésta pierde su capacidad reproductiva; lo cual señala un irracional (y literal) aprovechamiento de sus generosos favores. Como *Madre*, la *Tierra*, no puede negarse a *dar* a los hijos lo que piden, hasta el extremo de privarse del propio alimento y condenarse a una situación anémica (crisis ecológica que se traduce en la destrucción de su capacidad reproductiva)¹⁹⁰.

El “vivir bien” no es un vivir reducido a lo humano sino el modo de *vivir responsable* con la vida misma; por eso esta *estructura de vida*, en cuanto *eticidad*, no puede expresarse en una relación instrumental; si la relación simbiótica ser humano-naturaleza genera un circuito natural recíproco, sólo una responsabilidad plena implica el hacerse cargo de las consecuencias de toda acción humana. Si la relación instrumental produce una “acción racional” que se expresa en la lógica medio-fin (lógica simple, unilateral, no dialógica)¹⁹¹, esta otra relación produce una acción racional comunitaria expresada en otra lógica: la *complementariedad en la reciprocidad*¹⁹².

190 Bautista S., Rafael: op. cit., p. 455.

191 “... ¿Cómo podríamos describir a esta economía/sociedad de mercado total? Una economía de puras relaciones mercantiles, tal como se presupone en un modelo walrasiano de equilibrio general competitivo, sería aquella que reduce toda racionalidad económica a la racionalidad instrumental medio-fin, subvirtiendo la importancia crucial de la racionalidad reproductiva; aquella que reduce todos los valores humanos a la competitividad y la eficiencia formal, colocando en un lugar subordinado al más importante de todos los valores, el valor de la vida humana misma; aquella que reduce toda acción humana a una acción egocéntrica, reprimiendo la acción asociativa; aquella que reduce todo interés humano al interés propio, coartando el interés general; aquella que reduce toda utilidad al cálculo individualista de utilidad, despreciando la utilidad solidaria; y finalmente, aquella que reduce toda ética a la ética de las leyes del libre mercado (propiedad privada y libertad de contratos), socavando la ética de la responsabilidad por el bien común”. Hinkelammert, Franz y Mora, Henry: *Coordinación Social del Trabajo, Mercado y Reproducción de la Vida Humana*, DEI, Costa Rica, 2001, p. 12.

192 “... En este intento por describir lógicamente la *dis-posición* a la *crianza*, aparece todo un movimiento de articulación compleja que muestra el sentido de aquello que usualmente se denomina: *complementariedad en la reciprocidad*. Es decir, esta figura, muy manejada por el discurso indi-

La normatividad que se deduce de esta *eticidad* es distinta¹⁹³ y, lo que más nos interesa, es más racional; porque si el criterio de la acción ya no es el interés individualista, entonces la posibilidad de una nueva economía descansa en

genista, todavía no se ha comprendido del todo. Creemos que la descripción que hemos realizado puede ayudar a su comprensión. La *complementariedad en la reciprocidad* es el modo de distinguir una lógica que no es simple ni unilateral (como la lógica instrumental, muy presente en la política estándar), sino que se trata de una lógica compleja, que posibilita una mejor comprensión de lo político ‘posible de ser recuperado y comprendido desde la complejidad que le es propia, desde aquella mutua co-implicancia que acontece en el dinamismo propio que presupone. Se podría sugerir que, epistemológicamente, esta nueva apertura hacia lo político, es una apertura hacia procesos incesantes de estructuración compleja, es decir, tomar lo político como algo vivo’. *Complementariedad en la reciprocidad* significaría: la múltiple *co-determinación* de las diversas instancias de una totalidad, la *acumulación de relaciones recíprocas nuevas e incesantes* que van estructurando una totalidad de sentido *en permanente proceso de complementación y apertura*”. Bautista S., Rafael: *La Descolonización de la Política. Introducción a una Política Comunitaria*, Plural editores, La Paz, Bolivia, 2014, p. 177.

193 Por ejemplo, una justicia comunitaria podría funcionar como idea regulativa, asumida por consenso democrático, de prescripción de normas del derecho, no puramente deontológicas, sino de normas en cuanto *criterios ético-materiales*, desde los cuales sea posible una relación *post-convenicional* con la ley; además de proponer una co-responsabilidad solidaria y recíproca en la realización del “vivir bien”. Por eso, la justicia comunitaria no debe oponerse a justicia ordinaria. La verdadera oposición sería: justicia comunitaria versus derecho moderno-liberal. Porque este derecho se constituye a partir de una abstracción que hace posible un orden referido y normado a partir del interés individualista. El individuo moderno, es decir, el ciudadano, resulta del abstraer su condición de sujeto concreto; es decir, abstrayendo su vida y su condición como sujeto vulnerable y necesitado –que precisa, para su realización, de una comunidad y de un circuito recíproco con la naturaleza–, es posible concebirlo exclusivamente de modo formal. Si algo descansa de modo metafísico en el derecho moderno liberal, es la máxima: *lo que es bueno para mí, es bueno para todos*. Esto funda un orden del desorden; impone un desorden en nombre del orden, siendo la legalidad la encargada de ejecutar al infractor del desorden, pero el infractor reclama, en última instancia, una restauración del orden: *lo que es bueno para todos es bueno para cada uno* (por ejemplo: la usurpación de tierras comunitarias que hizo Melgarejo fueron legalizadas por el Estado; las posteriores revueltas indígenas de los comunarios son declaradas ilegales y, por tanto, los comunarios perseguidos, ajusticiados y ejecutados, todo de modo legal; la apropiación injusta de lo común es el origen de la propiedad privada que, de modo legal, se legitima). El énfasis comunitario es la constatación de nuestra condición humana: nadie puede fundarse a sí mismo, nadie parte de sí, nadie se basta a sí mismo, nadie puede operar en la vida de modo separado, aislado. Ser vulnerable significa también depender. No soy nadie sin el otro. *Yo vivo si Tú vives*. Asegurar la vida de los demás es asegurar la mía. A esto hay que agregar: nosotros vivimos si la Tierra vive. De la restauración de esta condición de posibilidad de nuestras vidas, se deducen los derechos de la Tierra; su dignidad como persona, la *PachaMama* como nuestra Madre. Concebir derechos de la tierra sólo es posible desde la perspectiva de una justicia comunitaria; donde no se niega al individuo sino se lo afirma como parte del circuito comunitario de la vida. No es una negación del individuo sino su recuperación como sujeto concreto. Como sujeto no es un individuo aislado sino en su relación con otro. En la afirmación de esa relación consiste su capacidad de ser sujeto. Por eso no puede partir de sí, sino de lo que presupone, su mundo, su historia, en suma, su comunidad. Parte del modo cómo la vida se despliega en él (condición última de todas sus posibilidades), cómo se desarrolla, procurando nuevos sentidos a la vida, para que siga teniendo sentido vivirla.

la asunción reflexiva, es decir, racional, de los criterios que emanan de una lógica comunitaria, responsable, cuyos marcos racionales de acción incluyen la dignidad, no sólo de los hijos sino de la Madre.

En ese sentido, una “acción racional” *con arreglo a la vida*, parte del reconocimiento del circuito natural como la *reciprocidad* establecida entre ser humano y naturaleza; *reciprocidad* que entra en correspondencia con las estructuras propias de la vida, afirmándola y renovándola para, de ese modo, afirmar y renovar la propia existencia. La posibilidad de la vida se hace responsabilidad humana; por eso la relación *Madre-hijo*, implica una delegación que se adquiere como vocación humana: la vida es algo que se *cría*, pero para *criar* la vida hay que *dejarse criar* por ella. El *sujeto* ya no está solamente *sujeto a*, sino que, de *estar sujeto*, produce una re-ligación consciente con la vida toda: se hace *criador*, eso le vuelve creador.

La vida tampoco es algo *dado*, la regeneración constante de la vida es un acto de recreación que constantemente invoca el concurso mancomunado de todas las existencias. Producir la vida es entonces *criarla* para recrearla, por eso el sentido verdadero de toda producción es un *producir para la vida*, produciendo *para la vida* es como el trabajo se cualifica y cualifica al productor como un ser-para-la-vida.

Yo vivo su Tú vives, es la afirmación originaria de un ser-para-la-vida. Hacerme responsable por el todo de la vida, me reivindica como *sujeto criador*. Ser humano es *hacerse* humano, es producir una relación que reivindica mi humanidad reivindicando la vida del *otro*. En esta reivindicación mutua se hace comunidad, afirmando la estructura misma de la vida. Produciendo comunidad es como voy *criando la vida*.



4.3 La estructura comunitaria de la vida

La racionalidad moderna¹⁹⁴ no es una racionalidad *de* la vida o *para* la vida. La ética que desarrolla destruye todo aquello que hace posible a toda ética: la propia vida. La alternativa no puede provenir de ella misma sino de *lo más allá que*¹⁹⁵ esa racionalidad. Lo despreciado por ésta es el horizonte que

194 Para evitar malentendidos, cuando hablamos de racionalidad moderna, nos referimos a la formalización científico-filosófica de la Weltanschauung que constituye a Europa en centro único de la expansión moderna que origina la conquista; constitución que tiene por fundamento la clasificación antropológica racializada que *naturaliza* las relaciones de dominación y legitima, de ese modo, la colonialidad del ser, del saber y del poder, generando las mejores condiciones para el dominio y control del trabajo y el mercado mundial; por eso insistimos que la crítica se dirige a la modernidad *entendida como proyecto de dominación global*, así como la crítica a Europa o USA no se dirige a éstas como territorios geográficos sino a su constitución en categorías geopolíticas privilegiadas de la disposición centro-periferia. No es una negación nihilista de absolutamente todo lo que ha producido la modernidad sino la visibilización de su núcleo irracional-sacrificial, incluso para rescatar el acento emancipatorio que contiene su propia tradición crítica. Son las mismas voces críticas del primer mundo quienes delatan los límites que posee el conocimiento moderno, lo que hacemos es simplemente mostrar las causas que dan razón de esos límites.

195 “Lo más allá que, no quiere decir *lo más allá de*; pues este último sigue teniendo por referencia a *lo Mismo* que se despliega de otra forma. Se trata de *otro modo que ser*. Aquello que es *imposible* para la identidad inicial. ‘Si la trascendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al *acontecimiento del ser* –al *esse*, a la *esencia*– que el hecho de pasar a lo otro que el ser (...). Pasar a lo *otro* que el ser, de otro modo que ser. No *ser de otro modo*, sino *de otro modo que ser* (...). El enunciado de lo *otro* que el ser –de lo otro modo que ser– pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de lo *más allá*, la diferencia de la trascendencia”’. Bautista S., Rafael: *La Descolonización de la Política. Introducción a una Política Comunitaria*, ed. cit., p. 28. Cfr. Levinas, Emmanuel: *De Otro Modo Que Ser o Más Allá de la Esencia*, Sigueme, Salamanca, España, 1987.

se nos abre como referencia trascendental que desmiente la pretendida universalidad de esa racionalidad.

El “progreso” ya no garantiza la vida de todos; el “adelante” del desarrollo ya no inspira confianza, hasta el futuro ya no se hace deseable. Si todo lo que aparece adelante no produce sino desesperanza, se hace preciso hacer un alto, un giro existencial hacia lo que hemos dejado atrás. Recuperar el pasado, *nuestro* pasado, negado por la fetichización del desarrollo y el progreso moderno, no significa volver idílicamente a un paraíso perdido sino hacernos posible un nuevo futuro, que quiere decir, un nuevo sentido de vida, un nuevo destino asumido de modo soberano. Actualizar nuestro pasado significa hacer carne nuestra historia, actualizar lo que hemos sido y negado para enfrentar, ya no de modo fragmentado y dividido, el laberinto en el que la humanidad ha sido confinada por el proyecto de dominación moderna.

Esa posibilidad es imposible sólo para aquel que no puede salir del laberinto. Pero la posibilidad la manifiestan quienes nos llaman desde un *más allá* que no se subsume en esa racionalidad. Por eso su visión es más clara, porque miran más allá del bosque. Situar-se en ese *más allá* tiene que ver con la *reconstitución del sujeto*¹⁹⁶. Tiene que ver con la producción de la autoconsciencia del sujeto, de su constitución en proyecto. Hacerse

196 “El sujeto no es lo deducido de una relación intelectiva ante objetos; en todo caso, si el *ob-jec-tum* es lo puesto por el *sub-jec-tum*, esto *puesto* es puesto en un algo que precede siempre a esta relación. Los entes son puestos a consideración porque aparecen en un mundo de sentido (para el sujeto). La mundanidad del sujeto no es la consecuencia de alguna ‘caída’ que haya sufrido como maldición, sino la nota real de su propia constitutividad. Es sujeto porque está, literalmente, *sujeto a*; es decir, su subjetividad es, en realidad, *sujetividad*. Entonces, el sujeto que toma aquí la palabra tiene muy poco que ver con el sujeto intelectivo de la ontología moderna; se trata, más bien, del sujeto anterior al sujeto de la intelección: el sujeto trascendental. Es sujeto porque sus limitaciones no le cancelan sino le aperturan a su propia y total trascendencia: ofrendar la vida misma. Se descubre, a sí mismo, como aquella infinitud que, en su mismo trascenderse, descubre estar atravesada por su propia finitud. Este grado de autoconsciencia le confirma ese su *estar sujeto*, porque la muerte no rompe aquella ligazón sino la reafirma. Trasciende la muerte afirmando la vida. Por eso no vive por vivir. Vive porque la vida vale la pena vivirla (aunque en ello se le vaya la vida misma). Su condición de ser sujeto es algo que le demanda la propia necesidad que de vivir, de modo digno y pleno, reclama su propia vida, constituida en proyecto de su propia existencia. Proyecto que no quiere decir proyectar algo en un adelante que nunca llega sino que: ese *proyectar-se* mismo se da como *realización* efectiva y actual que, de ese modo, testimonia su ser proyectivo”. Bautista S., Rafael: *Hacia una Reconstitución del Pensamiento Crítico*, ed. cit., pp. 15-16.

proyecto es saber de dónde se proviene; por eso no se proyecta cualquier proyecto sino el proyecto que se deduce de su propio horizonte histórico¹⁹⁷.

El “vivir bien” entonces no es un modelo inventado en laboratorios académicos. No sale de las academias, por eso las academias *no comprenden* este *nuevo observable*. El “vivir bien” aparece desde las propias luchas indígenas: “La *insistencia* se traduce en la forma de inserción de lo indígena en la lucha política: la defensa de la *comunidad* ante la expansión sistemática de las relaciones ‘sociales’ provenientes de la ciudad. La insurgencia de lo *comunitario* es lo que interpela al sistema político en su conjunto que, en respuesta, opta, no por asimilar aquello que procede de lo más propio, sino reafirmar todavía más su no pertenencia al suelo nacional”¹⁹⁸.

La defensa de la comunidad es defensa de la forma de vida que presupone el mundo indígena. El “vivir bien” es el horizonte que se deduce de la sustancia *comunitaria* que alimenta la insurgencia del campo en la política. Aparece al modo de una *estructura ética* que describe no sólo el propio modo-de-existir, sino el modo *cualitativo* del existir, que ya no parte de una libertad metafísica (propia del individuo moderno) sino de una anterioridad que propone lo *comunitario* del existir como lo más propio del sujeto, lo que lo describe en toda la proyección que hace para referirse a sí mismo: “... el sentido mismo del *preparar*, es el que señala una responsabilidad (...) el *ayllu* se *prepara*, esto quiere decir que no es algo *dado* sino que implica una responsabilidad que, en el caso práctico, se trata de una responsabilidad política: ‘el *ayllu*, en este sentido, es la chacra que posibilita la crianza del cariño y el amparo’. Lo común también es esa responsabilidad e indica otro contenido que hace a la *comunidad*, al *ayllu*: se trata de una *comunidad de criadores*. Esta responsabilidad adquiere características metafísicas: si no hay *crianza* no hay re-generación de la vida y esta podría cesar (casi siempre se oye decir: el día que no haya llamas el

197 “Situarse ante sí mismo es la condición inicial del proyectar-se mismo; porque lo que se proyecta no es cualquier proyecto sino el proyecto histórico-político que se deduce de la propia existencia. El saber de sí no quiere decir actualizar lo-ya-sido, sino rebasar éste, proyectándolo en términos de futuro, es decir, de novedad plena; la racionalidad que nos contiene no actúa como mera actualización sino como potenciación de lo nuestro-verdadero a hacerse efectividad plena”. Bautista S., Rafael: *Hacia una Constitución del Sentido Significativo del Vivir Bien*, ed. cit., pp. 33-34.

198 Bautista S., Rafael: *La Descolonización de la Política. Introducción a una Política Comunitaria*, ed. cit., p 24.

mundo se acabará, lo mismo se dice de la papa, de la coca, etc.) (...) *preparar el ayllu* es una responsabilidad política, no sólo porque la responsabilidad es común, o porque el *hacerse cargo* de la *comunidad*, que es una manera de *criar*, es el modo de individuación, sino porque ese tipo de *dis-posición*, no se deduce de las prerrogativas de un oficio; responde a un algo anterior de toda consideración vocacional, responde al modo *comunitario* del existir. *Criar* es también *servir*. Y este modo, el *servicio comunitario*, es lo que constituye la cualidad política del *hacerse cargo* de la *comunidad*”¹⁹⁹.

La estructura de eticidad *comunitaria* no es algo que se le añade desde fuera sino aquello que constituye, en definitiva, el modo-de-existir de una *comunidad-de-vida*. La resistencia indígena, durante la colonia, fue férrea por ello; incompatible con toda reorganización de la comunidad desde criterios ajenos a la estructura *comunitaria* de la vida: “Esto podría verse ya apuntado por el *empecinamiento de la forma agraria ‘comunidad’* puesto que *la defensa de ella y su reproducción es casi la forma de la inserción del campesinado en la movilización democrática*”²⁰⁰. Pero la forma ya no es sólo forma sino la sustancia que hace posible la liberación misma.

Un “vivir bien” es sólo posible, reconstituyendo el sentido del vivir como reconstitución de la racionalidad que presupone la vida *en y como comunidad*: “... el que ‘vive bien’, vive por una cualificación del sentido de la vida; no vive ‘mejor’ en comparación a indicadores cuantitativos sino vive ‘bien’ con respecto a criterios éticos del vivir; por eso camina ‘el camino de los justos’, lo que en quechua se dice: *qapaq ñan*. Lo ‘bueno’ de la vida es lo verdadero, porque lo ‘bueno’ es lo que produce justicia. Caminar ‘el camino de los justos’ es un caminar recto, digno de ejemplo, por eso se hace modelo y prototipo de la acción del sujeto mismo. La transformación estructural es también transformación personal: tener la capacidad de *ser y comportarse como sujeto*. Por eso: se es sujeto relacionándose con el otro como sujeto, en el reconocimiento absoluto de la dignidad absoluta del otro. Esto significa la responsabilidad como contenido ético del hacerse sujeto”²⁰¹.

199 Ibid., pp. 150-152.

200 Zavaleta, René: *Lo Nacional-Popular en Bolivia*, ed. cit., p. 18. Cursivas nuestras,

201 Bautista S., Rafael: *Hacia una Constitución del Sentido Significativo del Vivir Bien*, ed. cit., p. 68.

El hacerse es la constancia de una *responsabilidad intransferible*. Esta constancia le expone y descubre la estructura de eticidad que le sostiene. Es un *criador* que *produce comunidad*, amplificando ésta en la extensividad de sus *cariños y afectos*. La *crianza* es la *reciprocidad plena* que alimenta y regenera su vida y la vida.

La vida es el ámbito de la *crianza*, por el *criar* se renueva la vida en todas sus formas. Hacer florecer todas las formas de vida es el propósito del *criar*, que nunca es contractivo sino expansivo, porque la vida nunca está acabada sino que está siempre por crearse. *Criar*, en este sentido es el gusto por *dar-se a la vida*: “El gusto de *criar* y ser *criado* se traduce también como una *ob-ligación*, en el sentido que produce un *ligar-nos* explícito: un *re-ligar-nos*, *sincronizar-nos* a aquella densidad temporal que, como horizonte trascendental, ilumina y da sentido al *ligar-nos*: como pertenecientes, hijos y hermanos *criadores*, responsables de toda la *comunidad*”²⁰².

Ser *criador* es la re-ligación autoconsciente de mi pertenencia, lo que funda, en última instancia, mi *identidad* (lo que me define entonces, en última instancia, no es mi apariencia o mi procedencia, sino la relación que asumo de modo consciente). Por eso es imposible mi *ajenidad* respecto del mundo; no soy un arrojado en el mundo, sino un *enfamiliado* en mi ayllu: con fiesta se me recibe y con fiesta se me despide.

La realización de la comunidad es la fiesta de la vida; el *ayllu* entonces no se realiza como *ayllu* sino como *ayni*, es decir, el propósito de hacer comunidad es la fiesta. La vida se regocija en sí misma: “... el acto recíproco llamado *ayni* es siempre *vivenciado* como fiesta. Al *potenciar* la vida, entramos en comunión con ella, y esta comunión se la *vivencia* siempre festivamente (...) El *ayni* mismo es el *con-versar* pleno. Decíamos que el sintonizarse es el acomodarse a las *señas* que está produciendo la vida; si hay sintonía, la vida fluye. Este fluir, el que cada quien siga al otro es el *ayni*: es el modo político de *realizar* el gusto de *dar*. Si la *chacra* es el *preparar* mismo el ámbito de la *con-versación* y el *apthapi* es el recoger y acopiar las *señas* que, en el camino, vamos acumulando, el *ayni* es la

202 Bautista S., Rafael: *La Descolonización de la Política. Introducción a una Política Comunitaria*, ed. cit., p. 174.

culminación de todo este proceso que llega a su realización y se vivencia como *fiesta*”²⁰³.

Criando es como se crea, a sí mismo, en sujeto. Pero para *criar* debe *dejarse criar*. La *crianza* no es una acción unilateral sino *recíproca*, entonces *criándose* adquiere su forma; su forma verdadera brota como la semilla que ha prendido en la tierra. Esta forma consiste en el acompañamiento pródigo de la regeneración de la vida, *criando* las semillas que, como él, son potenciales formas que renuevan la vida. El acompañamiento de esta regeneración es lo que le renueva, porque lo que hace, lo vive en sí mismo, acompañando a los signos de la vida cuando manifiestan su disposición a engendrar. Vivir es entonces involucrarse en la renovación de la vida, comprometerse, acompañar y comprender lo que *dicen* los signos de la vida.

Si la vida *no se cría*, la vida no fluye, su renovación corre el peligro de aplazarse; si no hay renovación, la vida se apaga y, si ella se apaga, se apaga la vida del sujeto. El sentido de la vida se pierde si no hay renovación y, si no hay renovación, es imposible que se renueve el sujeto: al no regenerarse la vida, él acaba degenerándose.

La degeneración, en cuanto deshumanización, aparece como la consecuencia de una pérdida de sentido de la vida y, en la situación actual, agudizada por la tendencia a la desconexión entre ser humano y naturaleza. Sin esta conexión tampoco puede haber real conexión humana. Cuando perdemos a la naturaleza, nos perdemos a nosotros mismos: “Este hablar por *la Tierra* aparece en una situación crítica. Es un *grito* que clama y reclama, que interpela y convoca a la lucha (porque es la vida lo que está en juego); lo cual deriva en movilizaciones, levantamientos, violencia; porque se trata del dolor de la *Madre* que desata la indignación de los hijos, pues son también hijos quienes lastiman de muerte a *la Madre* por sus deseos de poder y riqueza. Eso produce injusticia. A *la Tierra* le afecta la condición ética de quienes la habitan”²⁰⁴.

La Madre no puede ser objeto de una relación de dominación. La fuente de la vida no puede ser tratada como un objeto y, en consecuencia,

203 Ibid., pp. 174-176.

204 Ibidem., pp. 165-166.

una mercancía. Ella misma da testimonio de nuestra existencia; si le afecta la condición humana, es porque, como Madre, se alimenta también de la felicidad o infelicidad de los hijos. Los sabios dicen que la tierra no nos pertenece, más al contrario, nosotros *pertenecemos* a ella, por eso es sabia la encomienda que nos hacen estos: no te preocupes tanto en darle buena tierra a tus hijos sino, más bien, preocúpate en darle *buenos hijos a la Madre*. Porque “la tierra no le pertenece al hombre. Es el hombre el que le pertenece a la tierra. De eso estamos ciertos. Todas las cosas están relacionadas entre sí como la sangre que une a una familia. Todo está relacionado. Lo que hiere a la tierra, hiere también a los hijos de la tierra. No fue el hombre el que tejó la trama de la vida: él es sólo un hilo de la misma. Todo cuanto haga con la trama se lo hará a sí mismo”²⁰⁵.



205 Discurso del jefe *Seattle*, ver nota 186.



5

La restauración de la vida o el *más allá que* el desarrollo

Del horizonte del “vivir bien” no se deduce algo como el desarrollo, lo que se deduce es la “restauración de la vida”. Situarse en esta perspectiva permite ya no ver el mito sino la vida. Las consecuencias del desarrollo son más desastrosas de lo que se quiere creer y, sin embargo, la naturaleza aun resiste y repone todavía un equilibrio maltrecho.

Cuando hablamos del grito del sujeto, hablamos de un grito en el comulgan todos los gritos, por eso, decimos, se trata de un grito superlativo. La lucha es conjunta y esto no es válido sólo para la humanidad sino para todas las existencias. Porque esta lucha no es corporativa o culturalista sino que tiene que ver con el todo de la vida. La sociedad del progreso y el desarrollo ha trastornado el sentido mismo de la vida y esto es lo que hay que restaurar, para restaurar la vida misma. Por eso la crisis actual no es una crisis más. El presidente Hugo Chávez decía que se trataba de “la crisis perfecta”. El énfasis en la “crisis civilizatoria” nos permite precisamente advertir la profundidad de la crisis, pues no sólo se trata de los límites físicos del planeta sino de las propias apuestas que

la humanidad se propone, en una suerte de *marcha consciente* al suicidio global.

La transición geopolítica actual, de un mundo unipolar a un mundo multipolar, muestra que las apuestas económicas –de las nuevas potencias emergentes– persisten todavía en el modelo desarrollista. La aparición de nuevas potencias y las tendencias de sus economías, sólo añaden más aceleración a los límites ecológicos del planeta. Hasta se podría decir que las potencias emergentes desarrollarán mayores problemas ambientales, debido, sobre todo, a que los grados de extracción y explotación son cada vez mayores y a una dinámica más acelerada, donde el trabajo humano y los recursos naturales están a merced de una explotación más inaudita y donde la desigualdad socioeconómica presenta índices cercanos a los experimentados en los albores de la revolución industrial. Estas situaciones *regresivas* dan cuenta del carácter *regresivo* de la propia dialéctica del desarrollo.

De las nuevas potencias emergentes, reunidas en el grupo BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), sólo Rusia y Brasil son relativamente autosuficientes en el ámbito energético. China depende de importaciones de hidrocarburos (cerca de un 40%), aun cuando haya incrementado su consumo de carbón autóctono; India depende casi absolutamente de las importaciones de petróleo y gas. Lo cual describe los reacomodos geopolíticos globales en torno a los energéticos estratégicos del siglo XXI. La nueva cartografía geopolítica estará en consonancia con las áreas estratégicas de interés de las potencias que logren hegemonía planetaria, debido al peso de sus economías. El mapa del gas será, en definitiva, el mapa del siglo XXI.

En ese contexto es que se precisa de alternativas que señalen las verdaderas contradicciones que es necesario superar. La crisis climática ha puesto de relieve la insostenibilidad del crecimiento y desarrollo moderno-capitalista frente a los límites físicos del planeta. Contemplar salidas sensatas y razonables, pasa por superar el conjunto de mitos que establece un mundo adicto al comfort y al bienestar exclusivamente material.

Todas las soluciones a la crisis ecológica no pueden reducirse a cuestiones puramente técnicas; pasan por decisiones políticas que involucran, desde

una seria transformación cultural, hasta una disminución en la producción material, que coadyuven a crear nuevos hábitos alimenticios e inclusive el abandono paulatino de tecnologías que son puramente superfluas y cuyo costo actual no es sólo económico sino hasta ético.

Enfrentar la crisis climática implica una transición de carácter civilizatorio que, además de proponerse la apuesta tecnológica de conversión hacia fuentes energéticas renovables, así como la promoción de una agricultura orgánica de carácter local, vislumbra incluso la necesaria reforma ecológica de las ciudades y la restauración de los llamados ecosistemas que, en nuestro caso, son los “sistemas de vida”. Todo el conjunto de relaciones simbióticas que establece un ecosistema diferenciado constituye todo un “sistema de vida” que, debido a la presencia del ser humano, *no es sólo natural sino también cultural*.

Toda política ecológica debe de tener en cuenta que todo un “sistema de vida” es sólo posible de conservarse y desarrollar todas sus potencialidades si todos y cada uno de sus componentes se encuentran en situación de armonía y equilibrio sistémico con el medioambiente en el cual se encuentra. En consecuencia, todas las salidas humanamente razonables no pueden pretender soluciones al margen de la participación humana, sobre todo, en el ámbito productivo; si los “sistemas de vida” son *sistemas culturales*, esto quiere decir que la restauración de estos sistemas sólo es posible a partir de también la reconstitución y restauración de las formas de vida que acompañan a esos “sistemas de vida” y que forman parte intrínseca de ellos.

El mayor problema al cual nos enfrentamos es la compulsión desarrollista, que altera todos los “sistemas de vida” por su carácter exponencial. Nuestra biosfera es *finita y limitada*, en consecuencia, toda producción no puede proponerse en *términos exponenciales hacia el infinito* sin alterar irremediablemente el carácter *finito y limitado* de nuestro planeta. El carácter exponencial del progreso moderno es lo que entra en seria contradicción con los límites físicos de la naturaleza. La destrucción de los “sistemas de vida” dan cuenta de la insostenibilidad de toda apuesta de carácter ilimitado que adquiera la economía.

Un “sistema de vida” es un todo orgánico que no puede prescindir de ninguno de sus componentes, pues todos y cada uno de ellos juegan

un papel sumamente importante en la conservación del todo común. La alteración de alguno de sus componentes pone en riesgo la estabilidad del todo. Decimos que es también un *sistema cultural* y no sólo natural pues la identificación de éste en cuanto sistema quiere insistir en que su preservación, reconstitución y restauración es, en las condiciones actuales, *imposible sin la intervención humana* (restaurar la vida es ahora responsabilidad humana). En ese sentido, la naturaleza, desde su humanización, no es sólo naturaleza a secas sino naturaleza *apropiada*.

Devolverle y devolvernos el equilibrio de la relación simbiótica que establecemos ser humano y naturaleza pasa necesariamente por resignificar y renovar los sentidos de la producción y el consumo acordes a una relación sostenible con el entorno natural. Por eso la caracterización de la naturaleza en cuanto *Madre*, es mucho más que una simple apuesta romántica, se trata del *restablecimiento de la relación de complementación recíproca entre ser humano y naturaleza*. De la vida de ella depende nuestra vida. La forma de vida que producen los seres humanos, siempre realizada dentro de un “sistema de vida”, no puede desconocer la vida sistémica que posee *la Madre* y de la cual depende toda nuestra existencia.

Apostar por alternativas ecológicas en la economía, ya no es una mera posibilidad sino una necesidad. Esto significa, desde la promoción de producción y consumo locales, hasta el reciclaje más completo posible. Acercar la producción al consumo local significa también acercar al ser humano a la naturaleza, relación necesaria para una cualificación de la propia vida humana. Los “bienes comunes” no pueden ser objeto de privatización y especulación, tampoco las fuentes energéticas. Esto también significa la producción de una nueva subjetividad acorde con apuestas existenciales conscientes, solidarias y comprometidas con la “restauración de la vida” que hace posible la propia vida de los individuos. Y esto no pasa por avanzadísimas tecnologías ni por inconmensurables montos de capital sino que, tan sólo exige, a lo mucho, apostar por una nueva forma de vida, más digna, solidaria y comunitaria.

5.1 La comunidad de la vida

Que la vida posee una *estructura comunitaria* quiere decir: que su reproducción, regeneración y renovación, manifiesta un modo *recíproco* y *complementario* de organizar, ordenar y estructurar sus relaciones, en torno a la re-creación incesante de su capacidad creadora. Por eso decimos que, del horizonte del “vivir bien”, no se deduce el desarrollo sino la *restauración, renovación y reconstitución de la vida*, porque la vida no es un algo dado para siempre sino un continuo despliegue de su re-significación.

Desde el horizonte de vida que expresa el “vivir bien”, todos los ámbitos de la vida juegan y danzan²⁰⁶ en una suerte de un *con-versar* recíproco; todas las instancias de la vida *se buscan, se llaman, se hacen señas, se re-unen*, hacen siempre lugares en el tiempo para *con-versar* y hacer *ayni*, para vivir la *fiesta* de la vida, *criándose* los unos a los otros: “El sentido de fiesta no quiere indicar un éxtasis extraordinario que sumiera al individuo en un extravío desenfrenado, sino la *con-vivencia* plena que, en *comunidad*, recupera las dispersiones que hayan acontecido; el sentido de la fiesta es el re-encuentro que, ceremonialmente, re-nueva los lazos y re-genera la *comunidad*. En la vida cotidiana, aunque se siga celebrando festivamente,

206 En esta perspectiva, la danza es un *con-versar*, pues en la danza uno *lleva* y *se deja llevar*; para *llevar* hay que *saber a dónde llevar* y *dejarse llevar* implica una docilidad y obediencia a alguien que *sabe llevar*.

la fiesta ha perdido su brillo. No sólo por su mercantilización y pérdida de sentido, sino por el sin-sentido de la vida actual. Pues no sólo es el pobre quien se enfrenta diariamente con la muerte (padeciendo la exclusión, el hambre, la no esperanza, etc.), sino que nos atraviesa a todos una cultura de la muerte. Por eso el éxtasis en la fiesta se hace desenfrenado; ese poco de vida que se despliega en ella es, por eso, tratada de vivir hasta lo último, porque el mañana mismo es inseguro y lo único cierto parece ser el instante. En el éxtasis individualista la fiesta ya no es común; es más, la farándula (sobre todo del primer mundo) ya acostumbra, vía las grandes cadenas de comunicación, hacer de la fiesta una fiesta que celebra el dolor ajeno. La desnaturalización de la fiesta acaba no sólo siendo fiesta de unos cuantos que ya no invitan a nadie más, sino que esos cuantos celebran la miseria de la humanidad toda”²⁰⁷.

La *fiesta* no es un añadido sino que forma parte de esa estructura. Es la consecuencia lógica del hecho que, por conformar todos, una *comunidad de parientes*, la responsabilidad no es nunca vista como una carga sino como el modo de integración que me hace ser parte de la familia de la vida. La comunidad no es una abstracción sino la re-unión siempre insistida de lazos fraternales: todas las instancias de la vida son mis *parientes*, con quienes, haciendo comunidad, hago de la vida una *fiesta*. Por eso mi *re-ligación* nunca es obligada sino la conformidad que hago con la invitación que me hace siempre la vida, a formar parte de la *fiesta*; por eso *vivencio* esa *re-ligación* como *fiesta*, donde el *dar-se* de cada uno es el *dar* más vida a la vida toda.

El *dar-se* es el *desvivirse del agradecido*, el ofrecimiento libre de un *poder hacerse cargo* de la vida encomendada. Por eso el *criar* es lo que le afana a la existencia en el propósito continuo de resignificar y renovar los lazos que van tejiendo siempre *comunidad*.

La responsabilidad personal del *hacerse cargo* de uno, se resignifica en cuanto responsabilidad común; por eso el *criar* implica siempre el *dejarse criar*. En la comunidad *no hay anulación de la persona individual*, porque cada instancia es *potencialidad* de regeneración de más vida y, en consecuencia,

207 Bautista S., Rafael: *La Descolonización de la Política. Introducción a una Política Comunitaria*, ed. cit., p. 191.

nadie sobra sino que, cada uno, es *insustituible* en la regeneración de la vida (como dicen los lakotas de Norteamérica: “cada uno tiene su lugar en la vida y, cuando se encuentra en su lugar, se hace hermoso”). No se antepone el *hacerse cargo* individual sobre el resto (lo que es usual en la forma social de la competencia, donde nadie, en definitiva, vela por el otro). El *hacerme cargo* de mí mismo no es tarea individual sino que, *al hacerme cargo de la vida, la vida se hace cargo de mí*. La persona y la comunidad no se oponen sino se *complementan*. La *reciprocidad* en el *hacerse cargo*, significa el *criarse*, unos a los otros.

La preocupación por los demás es una pre-ocupación que adquiero como *criador*; nadie se me está al margen, si alguien anda mal, el resto y yo mismo, no podemos andar bien. En la comunidad, lo que le sucede a alguien repercute, inevitablemente, en todos. Por eso la comunidad es también organización; organizarse es pre-ocuparse para prepararse. La responsabilidad por uno es responsabilidad por todos y, en última instancia, por la causa mayor: por restaurar y renovar siempre la comunidad que nos sostiene.

Entonces, el *hacerse cargo* no es resultado de un acto voluntarista que dependiera de alguna moral altruista: “No es una ética de normas, una ética proveniente desde fuera del mundo sino que, se trata de una ética proveniente de las propias relaciones solidarias y recíprocas de este mundo”²⁰⁸.

208 *Ibíd.*, p. 193. “No queremos indicar que esta ética sea sólo patrimonio del mundo ‘andino’. Se trata de una ética que, como tal, no es producto sólo de una cultura; se la encuentra en todas, porque es condición de posibilidad de todas las culturas. Por eso se trata, en última instancia, de una ética trascendental. Todas las culturas sólo pueden desarrollarse a partir de la afirmación última de la vida, de lo contrario, perecerían el momento mismo de nacer. No pueden tener otra condición última que la afirmación de la vida. Lo que estamos describiendo es el *modo* cómo el mundo ‘andino’ interpreta esta afirmación de la vida. La ética que aparece muestra esta afirmación última y se especifica en el *modo comunitario* como *estructura de la vida*. Esa es la originalidad y, en definitiva, el sentido que despliega este *mundo-de-la-vida*. La reconstitución que estamos intentando realizar no es, entonces, nada nuevo, sino el reconocimiento de lo que nos sostiene y da sentido a lo que somos. Por eso lo nuevo está en las raíces. Lo nuevo no es más que lo viejo de modo renovado”. *Ibíd.* Hasta en la tradición europea, anterior a la modernidad, podemos encontrar estas referencias, como es el caso de Hildegard de Bingen, gran mística y abadesa del siglo XIII: “Toda la naturaleza debería estar a disposición del ser humano, para que actúe junto a ella, porque el ser humano no puede ni vivir ni existir sin ella (...) Si el ser humano abusa de su posición para cometer acciones malas, el juicio de Dios conduce a las criaturas a castigarlo”. Citado en Hinkelammert. Franz: *Yo vivo si Tú vives*, ed. cit.,

Restaurar la vida significa entonces restaurar la *estructura comunitaria* de la vida y las relaciones *comunitarias* del existir. El “vivir bien” no es entonces algo que cae del cielo sino lo que produce el sujeto cuando actúa *en tanto que sujeto*, es decir, *en tanto que criador*, de *uywiri* (que es el término aymara para *criador*). *Criar es servir*. *Servir* como responsabilidad plena, libre y hasta santa, como el modo cualitativo de *agradecer* que sólo, *sirviendo* a otros, produce un *agradecer* como vinculación trascendental. En el *agradecer* se convoca toda la vida y todos los tiempos, por eso, un ofrendarse a la vida significa, vivir para siempre.

El *agradecer* es la vinculación plena, por eso se bendice los alimentos, no sólo porque dan vida sino porque nos lo brinda la Madre; ella también produce y, cuando el consumo nuestro reconoce aquello, el alimento se hace generosidad pura. Lo que alimenta entonces no es sólo lo físico sino lo espiritual, que despierta en el hecho de *dar gracias por* el alimento. Por eso, no sólo se *agradece por* lo recibido sino que se *agradece* el hecho mismo de *dar gracias*. De ese modo nos hacemos *merecedores* de lo recibido²⁰⁹. El *agradecer* es también un *servicio* que hacemos. Por eso *servir* no es ser útil, *servir es ser agradecido*.

Por eso el *servir* no humilla y, por eso también, el trabajo es *vivenciado* como *fiesta*. En la *fiesta* no nos extraviarnos sino nos encontramos, porque

pp. 76-77. Lo cual nos conduce a afirmar que hasta Europa necesita restaurar y retornar al horizonte cultural que tenían sus pueblos originarios antes de la modernidad. En muchos casos la Cristiandad latina se encargó de amputar aquello, lo que después amputaría definitivamente la modernidad.

209 “En el norte de América, los indios conciben a la vida como el lugar que el Gran Espíritu habita y convida a todos a formar parte de él. La estructura antropológica de la humanidad es inconcebible al margen de la naturaleza; la tierra y el hombre forman una unidad indisoluble que la anima el Gran Espíritu, por eso era inconcebible una economía del lucro y la ganancia, porque el ser humano no era como el conquistador: ‘un forastero que llega en el silencio de la noche y arrebató de la tierra todo lo que necesita. La Tierra no es su hermana, sino su enemiga. Y después de conquistarla, se marcha. Deja tras de sí la tumba de sus antepasados y no le importa. Arrebató la tierra de las manos de sus hijos y no le importa. Olvida la sepultura de sus padres y el derecho de sus hijos a la herencia’. Las cosmovisiones indígenas son holistas y reaccionan, ante la avalancha de la Conquista, con estupor: ‘¿Cómo puedes comprar o vender el cielo y el calor de la Tierra? Tal idea nos es extraña. Si no somos dueños de la pureza del aire o del resplandor del agua, ¿cómo puedes entonces comprarlos?’. Por eso la Conquista se la vive de modo traumático. Porque trastoca todo, el mundo y la vida (...) Para los indios wampanoag, ‘todo lo que tenemos es un regalo del Creador y por eso damos las gracias’; por eso el ‘Día de Acción de Gracias’ era la base de toda su vida ceremonial: ‘compartir es una obligación –decían–, si no compartimos ya no hay razón para que el Creador continúe regalando sus dones’”. Cfr. Bautista S., Rafael: *La Primera Teoría de la Descolonización*, de próxima aparición.

hacemos memoria de lo más sublime: nuestra existencia la vivimos gracias a un *acto absoluto de donación*: de la fuente de la vida proviene todo nuestro sustento y todo eso es pura generosidad. Por eso, en *agradecimiento*, nos hacemos *servidores*, es decir, *criadores*, para *criar* la vida y darle más vida, potenciarla y renovarla siempre.

Servir es entonces *desvivirse por dar vida*; por eso no se sirve por servir sino se *sirve responsablemente*, comprometidamente, porque es la vida lo que está en juego. Lo otro es la irresponsabilidad total, lo que nos tienta a no rendir cuentas a nadie, a desentendernos de nuestros actos, como si no nos importara nadie y a nadie le importáramos. La irresponsabilidad aparece en quien no se cree *ligado* a nada ni a nadie. La soledad es la consecuencia de aquello, por eso se la sufre, porque hemos roto nuestra más profunda *pertenencia*.

Entonces, reconstituir la vida significa *producir para la vida*. La intencionalidad en la producción es lo que determina el sentido de la producción; en última instancia, si no se produce para vivir, la producción degenera y degenera al productor: “La producción de subjetividad acontece en términos de trabajo; de este modo, ser humano es *ser obrero*, no porque todos seamos proletarios sino porque el fin a obrar es la propia existencia. El trabajo produce realidad y produce subjetividad; produce un mundo y produce al sujeto de ese mundo, por eso el mundo no puede ser un objeto arrojado ante el sujeto sino la exteriorización de lo que el sujeto contiene como potencia de su propia existencia. Por eso hay transformación, porque el sujeto no opera con algo fuera de sí sino con algo que es suyo propio”²¹⁰.

Por eso lo fundamental de toda producción es el *para qué* se produce. Una economía que no tiene claro aquello, termina por concebir a la producción en su aspecto puramente material, cuantificable. Lo

210 Bautista S., Rafael: *Hacia una Fundamentación del Pensamiento Crítico*, ed. cit., p. 19. “Lo humano no es un algo *dado* sino algo que se produce, y se produce en el trabajo; por eso, el fin inmediato del trabajo no es la cosa sino uno mismo. Pero esta conciencia no se logra en medio del trabajo; si el trabajo pide descanso es porque la finalidad del trabajo no es el trabajo sino el sujeto del trabajo: el descanso es necesario, no sólo para recuperar fuerzas sino para recuperarse como sujeto; tomar conciencia de lo que está siendo produciendo. De modo que, lo producido, en última instancia, es el sujeto mismo. Transformando es como se forma la forma del sujeto”. Ibid., p. 23.

que importa es sólo el cómo, para maximizar los rendimientos de la producción. El ser humano y la naturaleza se convierten en esclavos de la producción y, en la lógica del desarrollo, en esclavos de la acumulación o maximización de la ganancia.

Por eso el desarrollo no puede agotarse en los términos desarrollistas, porque, como decíamos, *el desarrollo no es un fin de la acción humana*. Los fines se establecen siempre a partir del proyecto de vida que nos proponemos; en la medida en que se producen aproximaciones al proyecto propuesto, es posible advertir si hay o no desarrollo.

Por eso cuando se habla de desarrollo, nunca se explicita qué es lo que se va a desarrollar, porque parece tan obvio el sentido del desarrollo que todos creen que desarrollo es bienestar, pero no caen en cuenta que se trata de un bienestar material que lo mide el capital; es decir, el capital es lo que funda las necesidades, por eso todos quieren desarrollo, porque creen que sin capital son nada, se ven a sí mismos con los ojos del capital, como nada, cuya única utilidad para el capital es la vida que pueda extraerles el capital. Esa es la verdadera “servidumbre voluntaria”.

El desarrollo resulta una trampa, pues no desarrolla ni a la humanidad ni a la naturaleza, sino que desarrolla la capacidad de despojarles de toda la riqueza contenida en ellas. El desarrollo como acumulación, como desarrollo del mercado y del capital, es posible sólo a costa de estas dos únicas fuentes de riqueza. Una producción que sólo sabe producir destruyendo es no sólo insostenible sino suicida. Toda insistencia en el desarrollo no hace más que acelerar este proceso auto-destructivo.

Todo lo que se llama “desarrollo sustentable” o “desarrollo alternativo”, porque persiste en la lógica ilimitada del desarrollo, contiene esa tendencia suicida. En el caso de la apuesta de la llamada “economía verde”, no es sino la conjunción entre nuevos procesos de acumulación y novedosas tecnologías aún más depredadoras. El nuevo despojo del capital transnacional tiene, como objetivo inmediato, la apropiación no sólo de los sistemas de alimentación de todo el planeta sino de la propia capacidad reproductiva de la vida²¹¹. Este nuevo despojo conlleva una

211 “... Porque lo que está en juego no es el empecinamiento de los indios que, supuestamente, sólo desean aislarse. Veamos. De las 4’463.157 hectáreas de bosque tropical certificados en el mundo,

nueva colonización del territorio, ocasionando un éxodo masivo de poblaciones indígenas que no tienen sitio en su propia tierra, cada vez más propiedad de las transnacionales.

El mejoramiento que promueve el desarrollo es *aparente*, porque es un mejoramiento por acumulación de satisfactores, que poseen el carácter de infinitud que le imprime el mito del cual parte: el “progreso infinito”. Por eso no se traduce en un mejoramiento *cualitativo* y lo que se muestra como mejora es una insensata carrera por tenerlo todo. Es *aparente* porque no mejora la vida, ni siquiera del beneficiado, porque éste también pretende cumplir metas abstractas que nunca acaban²¹²; por eso las finalidades del

Bolivia posee 1'474.175, es decir, el 33%, superando inclusive al Brasil, con 1'249.204, el 28%. Parte de ese 33% se encuentra en el TIPNIS. El ingreso a este territorio, por su centro neurálgico, representa inevitablemente, la colonización territorial de estos bosques tropicales. Los cuales no son sólo el pulmón del planeta sino el lugar de origen del 95% de los recursos genéticos, es decir, microorganismos, plantas y animales, de todo el planeta. La agricultura tropical es de suma importancia para los intereses del primer mundo y sus transnacionales de los granos y los alimentos, por eso no es raro la sentencia de Kissinger: si controlas el petróleo, controlas a los gobiernos, pero si controlas los alimentos, controlas a los pueblos. La lucha por el acceso, control, apropiación, regulación y uso de los recursos tropicales es una nueva distribución geopolítica de los recursos naturales. Ya es sabida la influencia de la Empresa Brasileira de Pesquisa agropecuaria, EMBRAPA, en algunas políticas agropecuarias que se traducen en nuestro país; esta empresa creada en 1972, en plena dictadura militar, bajo auspicios de la fundación Ford, es uno de los centros de investigación que aplica y desarrolla la cultura científica hegemónica en la actualidad, es decir, el dominio y control de los recursos genéticos en beneficio de las transnacionales. Fue el mismo Ford quien financió una de las mayores destrucciones del Amazonas para la producción intensiva de caucho; la lógica de la maximización de los beneficios hace creer a la propia ciencia que puede alterar y reconducir en unos cuantos años lo que a la naturaleza le costó millones de años. Las alteraciones, en este caso, son producto de la necesidad que siempre ha tenido el primer mundo, de contar con el acceso irrestricto de todas las riquezas naturales, para beneficio exclusivo suyo. Entonces, ¿cómo se puede insistir en que el interés de los indígenas del TIPNIS sea particular? ¿No se estará admitiendo que lo que entendemos por interés nacional, no es otra cosa que el interés de acceso y control de uno de los últimos reservorios de recursos genéticos del planeta? Sin contar, por supuesto, el petróleo y el gas que se supone existen allí. Es decir, ¿es la defensa del planeta, o sea, de la Madre tierra, interés particular??. Bautista S., Rafael: *En el asunto del Tipnis, ¿por qué no preguntamos a la madre?*, en rebelión.org, agosto de 2011.

212 Pareciera esto retratar una constante en la labor burocrática de las personas, cuya dinámica laboral sucede al margen de ellos mismos; esto conduce a la enajenación del trabajo, pues cuando uno no ve los frutos de su labor, no tiene sentido lo que hace. El esfuerzo se vacía de sentido porque no hay valor que se vea en lo que uno hace y, un esfuerzo sin valor, es un esfuerzo que no vale la pena; una vida dedicada a aquello deshumaniza la vida misma, algo que ningún monto de dinero podría recompensar.

desarrollo desaparecen y se vuelve un fin en sí mismo²¹³, mientras el ser humano se hace medio para un fin que ya no tiene sentido:

“Eso se muestra en el mito del desarrollo. Todos los índices del desarrollo se muestran positivos mientras no se los contrasta con los impactos humanos y ambientales que el propio desarrollo provoca. El mito es como un espejismo que nos muestra algo que no hay. Por eso vemos sólo ‘progreso’, pero no vemos las consecuencias negativas, a largo plazo, que genera. Ya no vemos la realidad, sólo vemos lo que el mito quiere que veamos”²¹⁴. El mito del desarrollo nos hace vivir un sueño, mientras la propaganda mediática nos sumerge en un estado hipnótico ideal para evadimos de lo real. Cuando el desarrollo se vuelve un fin en sí mismo es cuando los propios fines humanos se cancelan, porque ningún logro es suficiente, ninguna meta basta. Los fines ya no son fines sino mediaciones de un fin que no tiene fin.

Si los fines carecen de sentido, entonces la vida tampoco lo tiene. La vida ya no es un regalo sino una condena. El infierno se hace realidad. Para que el desarrollo de la acumulación ordene la propia existencia, los existentes deben quedar sumidos en el miedo y la incertidumbre (para activar una economía en torno al desarrollo, nada puede ser seguro, para empujar a todos a una competencia salvaje, donde los “eficientes” señalen la esencia del rendimiento económico: la auto-explotan sin límites); sólo de ese modo es posible una capacidad de destrucción ilimitada: en el “sálvese quien pueda”, no se salva nadie.

Como decía Kindleberger: “cada participante en el mercado, al tratar de salvarse a sí mismo, ayuda a que todos se arruinen”²¹⁵. De ese modo se retrata la consecuencia lógica de una existencia reducida a la competencia

213 La imagen de la serpiente que se devora a sí misma, retrata un desarrollo, cuyo movimiento se diluye en un *eterno retorno sobre lo mismo*, por eso, todo avance que promete es engañoso, porque siempre vuelve a lo mismo de lo cual parte: el afán desproporcionado de una insatisfacción crónica.

214 Bautista S., Rafael: *El termidor del revolución democrático-cultural*, en rebelión.org, febrero de 2017.

215 Citado en Hinkelammert, Franz: *Yo Vivo si Tú vives*, ed. cit., p. 39. “Kindleberger, que ha investigado de manera exhaustiva los pánicos y colapsos de la bolsa financiera, resume adecuadamente el resultado al cual hemos llegado: ‘cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también’”. Ibid., p. 36.

absoluta. Nadie se salva porque, si la salvación es individual –pregonada además por un cristianismo acorde a la idolatría vigente–, la salvación pierde todo sentido²¹⁶, porque sólo es posible mi salvación si salvo a los demás²¹⁷.

La salvación es un hecho *comunitario*, nunca individual; tampoco se es libre por inercia sino liberando a los demás. Por eso es opción de vida. En el optar se encuentra el ser libre: opta por la vida por voluntad propia. Se es libre entonces para elegir la vida o la muerte, no para elegir cosas que el mercado ofrece.

Se tiene opciones porque se tiene proyecto de vida, sin éste, que es pérdida de sentido, ninguna opción tiene sentido. Lo primero entonces nunca es el desarrollo sino lo que le da sentido. El desarrollo, reiteramos, es la consecuencia hasta indirecta de la realización de un proyecto determinado. El proyecto es lo que determina cuál es el sentido del desarrollo y qué es lo que se ha de desarrollar y para qué.

216 Como en el Titanic, no hay botes para todos, de modo que todos se arrebatan su lugar, propiciando la perdición de todos; pero si hay solidaridad, sucede el milagro: todos caben cuando todos cooperan. El milagro lo produce el desprendimiento que resulta del no pensar exclusivamente en sí mismo.

217 “Cuando el Hijo del hombre vega en su gloria y todos los ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria, y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; peregriné y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; preso y vinisteis a verme. Y le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos peregrino y te acogimos, desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte? Y el Rey les dirá: En verdad os digo que *cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis*”. Evangelio según San Mateo 25:31-40. Versión Nacar-Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968.



5.2 El sujeto *para la vida*

Ser humano y naturaleza *no* se oponen. La relación *Madre-hijo* describe la necesidad recíproca que los mantiene. En ese sentido, pensar una reivindicación unilateral, sólo de la naturaleza, es asumir como imposible la convivencia. Esto se deriva de una concepción devaluada que, de humanidad, ha producido la modernidad, y la ha hipostasiado por sobre toda la historia humana; un prejuicio que hace imposible la reivindicación de lo humano.

No es que el ser humano sea destructor por naturaleza; si esto fuera cierto, hace rato que la humanidad debería haber dejado de existir. Lo destructor es una racionalidad *irracional* que hace de la producción un proceso continuo y sistemático de destrucción. Si esa racionalidad funda un proyecto de dominación, que se expande de modo global, entonces tenemos a la modernidad.

Si se pretende reivindicar a la naturaleza, al margen del ser humano, entonces, de nuevo, el ser humano se condena a ser medio de un fin que lo excluye (sustraerse vida para dar vida, otra vez, lógica de la muerte; todo fundamentalismo proviene de aquello).

La relación simbiótica ser humano-naturaleza no es simple ni cándida; lo que no quiere decir que sea imposible. La complejidad de esta relación es la complejidad de una relación que se establece de *persona a persona*. La determinación de la naturaleza en cuanto *Madre*, no se circunscribe al

factor, actualmente devaluado, de la reproducción sino que se cualifica, más bien, en el hecho de que reproducir significa producir la vida misma.

La actual y creciente apatía por la reproducción, manifiesta la devaluación de un sistema de la producción que subvierte la vida como mero agente de acumulación; en tal situación, ya no es la vida lo que se desea sino la acumulación. La devaluación del ser *Madre* conlleva una devaluación de lo femenino. La capacidad de fecundar vida es supeditada al cálculo de intereses, en consecuencia, la cosificación que se ha hecho de la naturaleza alcanza a la inmediata referencia de la fecundidad: la mujer.

Se subvierte la vida cuando los fines que se insisten, la utilizan como un puro objeto calculable, del cual se dispone libremente. La producción que se deduce de esta acción es una producción por destrucción; cuya destrucción no se limita a los factores de esa clase de producción sino al productor mismo; porque lo que produce es lo que lo produce a él mismo. En el ámbito de lo calculable, lo que se les escapa a los actores es lo que produce la producción en la subjetividad de los productores. En ese sentido, se requiere subrayar lo siguiente: la producción no es un algo puramente económico. En la producción lo que, en última instancia se produce, es la subjetividad del productor.

Por eso un sistema económico produce, en el sistema de la producción, a los individuos pertinentes al desarrollo del sistema mismo. Por eso la liberación de un sistema económico dado, como el capitalismo, no puede prescindir de la reflexión en torno, no sólo a los propósitos de la producción, sino al sentido mismo de esos propósitos. No es lo mismo producir para la acumulación de las ganancias que producir para la vida. Ambas no producen a la misma clase de productor.

El que produce *para la vida* es el sujeto de la liberación. Producir exclusivamente para ganar, produce inevitablemente relaciones de dominación. La liberación real del sujeto significa entonces *liberarse de toda relación de dominación*; sólo en tal caso, la producción tiene sentido *para la vida* y, producir, ya no significa destruir, sino fecundar siempre vida y más vida. La prodigalidad de esto, no quiere decir acumulación. El excedente, en sí mismo, no es un fenómeno de acumulación sino de *abundancia*, y la abundancia es *abundancia porque no es privativa*. Si la acumulación es

concéntrica, *la abundancia es expansiva*. En ese sentido, la fecundidad es lo pródigo de la vida.

La *Madre*, como PachaMama, es la fuente de esa prodigalidad. La semilla de la producción (en cuanto intencionalidad) no puede manifestar su estado potencial sino a través de la tierra (en ese sentido, hasta podría concebirse a la producción como un acto de amor); el poder telúrico consiste en su poder fecundador que cataliza la semilla y la transforma en aquello que contiene como potencial suyo. Sin la nutrición femenina de la tierra, toda semilla se queda en su estado potencial. La comprensión de la tierra²¹⁸ como *Madre*, quiere significar el poder que tiene lo femenino de sacar a luz la potencialidad y complejidad del ser humano. Esa es la perspectiva que nos ayuda entender que la producción no es simple producción sino un profundo acto de recreación humana: producir es *criar*, porque *criar* es crear la vida.

Por eso el “dar a luz” no es jamás un acto individual sino *común* (la ciencia moderna es la que arrinconó esta experiencia como un acto privativo de la parturienta y, de ese modo, lo convierte en una experiencia aislada que *se sufre*, la *soledad sufrida* de la madre genera la soledad del hijo). Es producto de una relación de *persona a persona, cara a cara*, que, en

218 Estamos usando el concepto de tierra en un sentido cualificado, insistiendo en su carácter material, telúrico, por lo cual conviene citar a Hinkelammert, para evitar malentendidos: “Ello significa que ya al nivel del proceso simple de trabajo ocurre una primera ‘transformación de la naturaleza en tierra’; y no exclusivamente en la producción mercantil, como sugieren los iluminadores análisis de Polanyi (*The Great Transformation*, 1957). Esta primera transformación ocurriría con el paso definitivo del ser humano/recolector al ser humano/productor, que es a la vez el paso del trabajo en general a la multiplicidad de los trabajos específicos. La naturaleza brinda ‘servicios ambientales’ indispensables para la vida en general (diversidad genética, regulación del clima, mantenimiento de la capa de ozono, paisaje); la ‘tierra’ ya es un ‘factor de producción’ (objeto y medio general de trabajo, depósito de residuos y desperdicios). Se trata de la gradual socialización y humanización del proceso de trabajo, que en forma progresiva convierte también a la naturaleza en tierra. Pero, en este sentido, el capitalismo tratará o estará impelido a dar un salto adicional y extraordinariamente riesgoso: transformar la tierra en mercancía (...) La tierra es más que objeto y medio de trabajo (con funciones económicas), y la naturaleza es más que tierra (factor de producción). Esto es importante para ubicar en su debido contexto la ‘transformación (reducción) de la naturaleza en la tierra’. La economía de mercado total persigue transformar progresivamente ya no solo los recursos naturales, sino la misma biosfera, en factor de producción, ignorando que la tierra cumple, además de funciones económicas, funciones vitales para el soporte de la vida y de los procesos naturales; de ser transgredidas, se pone en severo peligro la existencia misma de la vida en el planeta. Hinkelammert, Franz y Mora, Henry: *Hacia una Economía para la Vida*, ed. cit., p. 95-96

las culturas antiguas, suponía una fiesta femenina (por eso el “dar a luz” era considerado un evento hasta sagrado); por eso se dice que, para “dar a luz”, dejamos de circunscribirnos a nosotros mismos y trascendemos nuestra individualidad, pasamos a ser comunidad. En ese sentido, la mujer es la culminación del sentido del *dar vida*, porque entrega ella su ser para *dar vida*; es el ofrecimiento como culminación de la generosidad más pura.

Ser *Madre* es el estado mismo de aquello que llamamos sagrado: el “dar a luz” es, más bien, *dar luz*: entregar la vida para crear más vida. Por eso no es sacrificio sino la más alta condición de la vida misma. Por eso la luz es la referencia más adecuada que tenemos para referirnos a lo espiritual; una reflexión mística señala, en este sentido, que sólo lo espiritual puede habitar con nosotros, cuando hay armonía entre ser humano y naturaleza. Esa armonía (como lo contrario) es pura responsabilidad humana.

Ser humano y naturaleza deben entonces co-existir como condición absoluta, es decir, incondicionada, de toda posibilidad de riqueza. En ese sentido, siendo el trabajo el enlace de relación entre ambos, mediante el trabajo, la naturaleza puede ser humanizada o deshumanizada.

Humanizar es el estado de personificación que hace de ella una *Madre* para nosotros; en consecuencia, un sistema de la producción que la destruye sistemáticamente es una literal violación (lo que es una forma de vida se convierte en una forma de muerte). Lo que suministra la *Madre* no es sólo valores de uso sino productos animados por su propia disposición; por eso, ningún producto se agota en su apariencia puramente física.

Una producción *para la vida* no puede desentenderse de esta realidad; por eso, el concepto de liberación que sostiene una cualificación de la producción, no sólo establece que sin naturaleza la vida humana no es posible, sino que lo que hace posible la vida humana no es el producto empírico, como alimento, sino el contenido espiritual del producto mismo. Producir *para la vida* no es simplemente satisfacer materialmente sino, sobre todo, espiritualmente.

Una forma de vida es racional si permite que todos vivan y vivir es vivir en plenitud: “El ‘vivir bien’ es un modelo que, como horizonte, da sentido a nuestro caminar el proceso. Hacia lo que tendemos, no es una invención de laboratorio o de escritorio sino lo que permanece como *sustancia* en todas

nuestras luchas, ya no solamente como luchas emancipatorias criollas sino como lo que ha hecho posible inclusive a ellas: las *re-vueltas* emancipatorias indígenas. Por eso pervive el modelo como horizonte: el *suma qamaña*. El *qamaña*, el vivir, es cualificado por el *suma*, es decir, no se trata de un vivir cualquiera sino de *lo cualitativo del vivir*. Por eso el *suma* no sólo es lo dulce sino lo bueno, es decir, la vida se mide de modo ético y también estético. Una buena vida se vive con plenitud moral y rebosante de belleza. Por eso atraviesa todo el conjunto de los hábitos y las costumbres²¹⁹.

La economía, como ciencia que establece las condiciones de la sustentabilidad y sostenibilidad de la vida humana, no puede garantizar aquellas *a costa de la Madre*. La forma de vida racional que pretendemos, no puede significar sólo la posibilidad de la vida humana sino también *la vida de la Madre*. Si la muerte de unos no puede ser condición de la vida de otros, tampoco la vida humana puede ser *a costa de la vida de la Madre*.

La crisis ecológica desatada por el patrón de acumulación está mostrando la urgente necesidad de transformar las nociones e ideas que, a lo largo de cinco siglos, han predominado en las políticas económicas; que la naturaleza sea *objeto* es un puro prejuicio moderno que no permite su cualificación y, por ende, la cualificación de la propia vida humana. Un proyecto de dominación global necesita partir de este tipo de prejuicios para hacer posible la riqueza mediante la explotación; si sólo hay objetos a disposición, la explotación no se considera violencia. La recuperación del carácter espiritual de la entidad natural se hace necesaria para mostrar la irracionalidad de la explotación a la cual es sometida.

El socialismo sostiene la emancipación humana cuando critica la dominación del capital al trabajo, pero nunca cuestiona la dominación que el trabajo también puede imprimirle a la naturaleza. El mismo concepto de naturaleza es restrictivo de ella misma; por eso la ecología tampoco la concibe como algo más que no sea su pura existencia natural. En ese sentido, los propios movimientos ecológicos, carecen de una dialéctica del *círculo natural recíproco* que establece una hasta *pasión por la vida* que no se explica sólo por razones naturales.

219 Bautista S, Rafael: *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. Volumen II. La reposición del Estado señorial*, ed. cit., pp. 99-100.

Su condición de *Madre* es la insistencia, más allá de lo natural, de que se trata de una persona²²⁰; frente a la persona aparece también otra persona, sin cuya existencia desaparece la relación y los polos de la relación. No se trata de polos opuestos sino *recíprocos y complementarios*. El ser humano no es sólo parte de la naturaleza sino *hijo de la Madre* y, como tal, no puede concebirse al margen de ella, así como *tampoco la Madre puede concebirse sin el hijo*.

La producción concebida como *crianza*, establece no sólo una relación de respeto sino de *afecto*. *Criar* decíamos, es *criar con cariño, con afecto*, por eso la producción no puede concebirse como algo neutro. La producción sólo puede ser vivida como *fiesta*, si se produce en la justicia, si la producción es la culminación del *tránsito* que la consciencia realiza como autoconsciencia, liberándose de toda pretensión de dominación, produciendo explícitamente el bien, que no puede ser sino bien de todos.

El “vivir bien” o “suma qamaña” es por eso *horizonte de vida*, porque nos brinda el sentido *comunitario* que la vida produce como su forma más propia de existir; el *por qué* del vivir se traduce en el *cómo* vivir: “No se vive por vivir sino se vive de modo metódico, que es el modo organizado de un *vivir auténtico*. Caminar en la verdad es caminar en la justicia; por eso no es un caminar cualquiera. Se trata de la responsabilidad del *caminar en el ejemplo*”²²¹.

Una *lucha es verdadera lucha* cuando es *lucha por la vida*; eso es lo que nos hace más solidarios, más justos; eso es lo que nos saca del puro cálculo de utilidad propia; es lo que nos vuelve responsables; es lo que, en definitiva,

220 “Los extremos de la ‘relación’ práctica son personas. ¿Qué es ser persona? Alguien es persona, estrictamente, sólo y cuando está en la relación de la praxis. Una persona es persona sólo cuando está ante otra persona o personas (...) Cuando estoy con mi rostro ante el rostro del otro en la relación práctica, en la presencia de praxis, él es alguien para mí y yo soy alguien para él. El estar ‘rostro ante rostro’, de dos o más, es el ser persona (...) Cara a cara, persona a persona, es la relación práctica de proximidad, de cercanía como personas. La experiencia de la proximidad entre personas como personas es la que constituye al otro como ‘prójimo’ (prójimo, cercano, alguien), como otro; y no como cosa, instrumento, mediación (...) La praxis, entonces, en la actualización de la proximidad, de la experiencia de ser próximo para el prójimo, del construir al otro como persona, como fin de mi acción y no como medio: respeto infinito”. Dussel, Enrique: *Ética Comunitaria*, p. 17, en *Obra Filosófica de Enrique Dussel*, disponible en www.afyl.org

221 Bautista S, Rafael: op. cit., p. 101.

nos hace más humanos. Eso es lo que despierta el sentido del *agradecimiento*: la oportunidad histórica de redimir a lo humano en general. Esa es nuestra responsabilidad actual. Transformar un mundo que apuesta al suicidio global significa restaurar el sentido que habíamos perdido como sentido de un *vivir auténtico*. Por eso la lucha, en cuanto liberación, se cualifica y, con ella, el sujeto mismo de la liberación. De su triunfo o fracaso depende, entonces, el triunfo o fracaso del planeta entero. Si la vida toda está en peligro, la salvación ya no puede ser individual sino común: la salvación, o es de todos o no es de nadie.

No hay sujeto sin autoconsciencia. Ésta manifiesta *el grito del sujeto*: la *lucha por la Madre es lucha por la vida*, en sentido eminente; es la lucha de quien asume la responsabilidad de un *vivir en la verdad y la justicia*. “Un mundo en el que quepan todos” es un mundo donde ya no sea atropellada la dignidad de nadie. Un mundo digno es un mundo donde el “suma qamaña” sea el horizonte donde nazca y se acueste la luz de la vida.

La Paz, Chuquiapu Marka, marzo de 2017



Este libro se terminó de producir
en diciembre de 2017 en los talleres de:

Karpos
καρπος
Diseño e impresión

Calle Juan Manuel Loza N° 100
Cel: 76228388 - Zona Miraflores



Libros de Rafael Bautista S.

- * La Intimidad (Plural, 2005).
- * Octubre: el lado oscuro de la luna (Tercera Piel, 2006).
- * La memoria obstinada (Tercera Piel, 2007).
- * La masacre no será transmitida: el papel de los medios en la masacre de El Porvenir (Min. Pres., 2009).
- * Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. La revolución democrático-cultural, 2003-2009, vol. I (rincón ediciones, 2009).
- * ¿Qué significa el Estado plurinacional? (rincón ediciones, 2010).
- * Hacia una constitución del sentido significativo del "vivir bien" (rincón ediciones, 2010).
- * Hacia una fundamentación del pensamiento crítico (rincón ediciones, 2011).
- * El 18 brumario del kanachiri (Autodeterminación, 2011).
- * Del mito del desarrollo al horizonte del suma qamaña (CBDDHH, 2012).
- * Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. La reposición del Estado señorial, 2009-2013, vol. II (rincón ediciones, 2013).
- * La geopolítica y el derecho al mar (rincón ediciones, 2013).
- * La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria (Plural, 2014).
- * Reflexiones des-coloniales (rincón ediciones, 2014).

Además de diversos artículos y ensayos en libros y revistas académicas.

Próximos a publicarse:

- * Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. El tablero del siglo XXI, 2013-2018, vol. III.
- * La memoria obstinada (segunda edición aumentada).
- * ¿Qué significa enseñar?
- * La primera teoría de la descolonización.

"Mediante el consumo es que me constituyo en subjetividad moderna porque, si lo que consumo, es el 'modelo ideal' contenido, lo consumo en la forma de mitos; los mitos son el aura mágica que alimenta mis sueños y expectativas. Uno de esos mitos es el desarrollo. Mi consumo entonces ya no está determinado por mis necesidades sino por el mito; el mito es como un velo que no me permite ver lo que ese tipo de consumo produce en mí (...) Vemos desarrollo, pero ya no vemos la destrucción que se produce. Vemos progreso, pero ya no vemos las ruinas que deja a su paso. Vemos modernización, pero ya no vemos el costo humano y natural que representa aquello; las mercancías se abaratan, porque el precio real lo pagan otros, con sus vidas. Pero nada de eso vemos, porque el mito encubre nuestra visión. Vemos sólo lo que el mito quiere que veamos. Eso se llama fetichismo".

rafael bautista s.

rafael bautista s.



DEL MITO DEL DESARROLLO
AL HORIZONTE DEL VIVIR BIEN



ya soy el
Tú eres