

reflexiones urgentes

2

Hacia una constitución del *Sentido*
Significativo del "Vivir Bien"



Rafael Bautista S.

HACIA UNA CONSTITUCIÓN DEL *SENTIDO*
SIGNIFICATIVO DEL “VIVIR BIEN”



reflexiones urgentes
segundo número

rincón ediciones

Rafael Bautista S.

**HACIA UNA
CONSTITUCIÓN DEL
SENTIDO SIGNIFICATIVO
DEL “VIVIR BIEN”**

*Hacia una constitución del Sentido Significativo
del “Vivir Bien”*

reflexiones urgentes

Segundo número: diciembre 2010

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, distribuyeren o comunicasen públicamente, en todo o en parte, el presente texto, sin autorización previa y escrita del autor o la editorial.

© reflexiones urgentes
segundo número, 2010

© Rafael Bautista S., 2010
rafaelcorso@yahoo.com

© rincón ediciones, 2010
rinconediciones@gmail.com

dirección: Av. Pasos Kanki # 1690

teléfono: (591-2) 223 5047

La Paz, Bolivia

© diseño de cubierta: Guery Irusta Bautista

composición digital: Imprenta Misión

Impreso en: Imprenta Misión

*

IMPRESO EN BOLIVIA / PRINTED IN BOLIVIA

ISBN: 978-99954-0-968-5

D.L.: 4-1-2674-10

ÍNDICE

Hacia una constitución del *Sentido Significativo* del “vivir bien”:

§1. El <i>sentido</i> de la indicación	9
§2. La <i>significación</i> como constitución del concepto	18
§3. El acceso al sujeto.....	24
§4. La reflexión como método	30
§5. La crisis civilizatoria	35
§6. El <i>locus</i> de la crítica.....	43
§7. La modernidad como forma de vida	45
§8. Una digresión.....	49
§9. El <i>sentido significativo</i> del vivir.....	51
§10. El “vivir mejor” o la acción racional <i>con arreglo a la codicia</i>	58
§11. La <i>estructura de eticidad</i> como <i>estructura de vida</i>	65
§12. Los cielos como <i>locus</i> epistemológico	73
Bibliografía.....	77

HACIA UNA CONSTITUCIÓN DEL *SENTIDO* *SIGNIFICATIVO* DEL “VIVIR BIEN”

§1. *El sentido de la indicación*

El título expresa una pretensión. No se refiere a algo *dado* sino a algo por constituir; es decir, no se trata de definir —al modo de los manuales— un decálogo prescriptivo, sino de exponer el *sentido* de aquello que aparece como *horizonte de referencia* de un posible proyecto de vida común. Por eso se trata de un algo por constituir; un algo necesario ante la devaluación actual del sentido mismo del vivir, devaluación que hace inevitable una *re-significación*, en tanto cualificación, de la vida misma: ¿en qué consiste vivir?

La pregunta no sale de la nada, sale de la miseria, ya no sólo material sino espiritual (la pauperización sistemática de miseria a nivel planetario produce, inevitablemente, la devaluación de toda *significación* cualitativa de la vida); sale de la apremiante necesidad de dotarle, a la vida, de una nueva *significación*. En esa tarea, quien se desvive, es el sujeto; se reconoce en ella, porque esa tarea es él mismo: la producción de un *sentido significativo* del vivir es la propia constitución *significativa* de su subjetividad.

El *sentido* es lo proyectado-de-sí, la realidad es *mundo de sentido* para el sujeto; si todo sentido se diluye en el sinsentido entonces la vida misma pierde su sentido. No se trata del drama de Hamlet sino de donde emergen todos los dramas posibles: la vida. Se dice que antes de cualificar la vida lo apremiante es asegurarla; pero el asegurarla ya es su

cualificación¹. El *sentido* de la vida es fundamental, porque el sujeto sobre-vive a la vida; sólo si hay sentido hay trascendencia, por eso lo opuesto a la vida no es la muerte sino la indiferencia. El *sentido* es lo que liga al sujeto a la vida. El sujeto es sujeto porque está *sujeto* a la vida. No a *su* vida sino a *la* vida.

Esa sujeción no es obligada. No está atado o encadenado a la vida contra su voluntad (la voluntad misma no es sino manifestación de la vida) sino *ligado* a ella; comprometido en un compromiso que no le obliga sino le *religa*. Su vida le *religa* a la fuente de donde emerge la vida. El ser humano es ser humano porque es ser natural, sólo siendo natural puede ser humano. Su humanidad no es negación de su naturalidad, más bien al contrario: su naturalidad es condición *sine qua non* de su humanidad. La vida no es posible sin las condiciones que hacen posible la vida misma: la conservación

¹ “Pero hoy se trata de afirmar la vida misma, porque el hecho ya evidente de la globalidad del mundo implica que la vida ya no está asegurada, independientemente de cuál sea el comportamiento humano. Hace falta preguntar por los comportamientos necesarios para que esta vida pueda seguir existiendo. *No se trata de formular a priori una ética sobre la ‘vida buena’ o la ‘vida correcta’.* Hoy la globalidad del mundo con sus amenazas globales para la vida humana nos presenta el problema de la ética de una manera diferente, que podemos formular de la siguiente manera: *¿Cómo tenemos que comportarnos para que la vida humana sea posible, independientemente de lo que pensemos que ha de ser la vida buena o correcta?* De esta ética se trata. Es la ética necesaria para que se pueda vivir. Es la ética de la responsabilidad por el bien común, en cuanto condición de posibilidad de la vida humana. Es también la afirmación de la esperanza humana en todas sus formas, de la utopía como un más allá de los límites de la factibilidad humana”. 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, 2006, p. 19. Énfasis míos. Hinkelammert está pensando en las condiciones trascendentales que hacen posible toda ética (entendiendo trascendentales como materiales, en el sentido marxiano); pero lo que añadimos es que, inevitablemente, en el *¿cómo tenemos que comportarnos...?* ya, de modo implícito, estamos considerando en aquello que consistiría una “*vida buena y correcta*”. Es decir, para hacer *posible* la vida de todos, ya hemos considerado, implícitamente, en qué consiste el vivir y la vida misma.

de mi vida es sólo posible por la conservación de toda la vida. En el contexto de la crisis climática², si la vida misma está en crisis, la pregunta por el vivir no es una pregunta retórica sino la condición misma de toda pregunta: si la pregunta por el vivir no se halla resuelta, toda otra pregunta está de más.

Entonces, se trata de indicar el *sentido* de la vida misma; en el asunto que nos congrega: el *sentido* cualitativo que reclama el vivir mismo. Si la vida ya no tiene sentido, todo pierde sentido. Recuperar el *sentido* requiere un auto-examen evaluativo, es decir, el examen no puede ser sino histórico. Al reconocimiento de que ya no nos es posible seguir como hasta ahora, le sigue la siguiente pregunta: ¿desde cuándo hay lo que ya no puede seguirse?

La historia misma comparece en la pregunta: lo que reclama es un diagnóstico de la modernidad. El actual mundo globalizado es la consumación de un proyecto que amanece sus luces en la invasión y la conquista del Nuevo Mundo. Ahora la consumación es literal, pero no sólo del proyecto moderno sino del planeta mismo; y lo que puede evocarse como “nuevo mundo” es sólo la realidad virtual (la apariencia de un “progreso infinito”³) que promociona el mercado global:

² “Paradójicamente, hablar de ‘cambio climático’ es caer en la trampa de los que lo han provocado: invita a pensar en un cambio paulatino, natural y frente al que no queda más tratar de ‘adaptarnos’ o ‘mitigar’ sus efectos: Nosotros preferimos hablar de *crisis climática*: una crisis provocada por un modelo de sociedad que ha decidido ‘quemar’ el planeta para que algunos pocos disfruten de un estilo de vida que también de manera perversa han dado en llamar ‘desarrollado’ (...). La crisis climática es una consecuencia de la civilización petrolera, con gravísimos impactos sociales y ambientales. El tema está plagado de trampas conceptuales, intentando que no reconozcamos las causas reales o los remedios falsos propuestos por los mismos que causan los problemas, para seguir sacando ganancias aunque la crisis empeore”. Ribeira, Silvia: *Crisis climática y destrucción programada de bosques*, en la página de alainet.org: <http://alainet.org/active/39710>.

³ 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

cuando la ficción ha superado a la realidad, la humanidad se dirige al futuro como quien se dirige al vacío.

Pero el agotamiento de un proyecto no produce, por sí mismo, un cambio revolucionario; aquella consumación es la constatación de su incapacidad de transformación. Esa constatación nos conduce a la siguiente afirmación: si lo que está en juego es la vida misma, entonces, lo que debe de transformarse es el *fundamento mismo* del proyecto imperante; porque éste ya no promueve, ni produce, ni procrea transformación alguna⁴. Lo más grave: su estancamiento produce el estancamiento de la posibilidad misma de vivir.

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.

⁴ La gravedad de la crisis financiera global destapa la irracionalidad del comportamiento económico de los países ricos. En el caso de la decadente potencia unipolar del planeta eso es más que evidente: la deuda norteamericana llega a más del 600% en proporción a su PIB. Lawrence Kotlikoff (Boston University) llega a sugerir que la deuda gringa (que se supone, de modo oficial, alcanza los 13 billones de dólares y de modo extra oficial los 65 billones) llega, en realidad, a los 202 billones de dólares (“USA is superbroke and we don’t know”). En el reporte Wegelin hasta ya se cuestiona el monto real de las reservas de oro gringas. Si esto fueran especulaciones antojadizas, veamos qué dice el propio FMI, en su revisión anual de política económica, sección 6, temas selectos, de julio de 2010: “Quiebra USA”; donde se afirma que cerrar la brecha fiscal norteamericana requeriría un crecimiento permanente del 14% de su PIB por año. Lo cual suena hasta risible, pues ni China llega a tanto; si sólo el desempleo norteamericano ya superó el 20%, con razón aparecen editorialistas, como David Brooks, quien afirma que la crisis norteamericana (*The New York Times*, 9 de septiembre de 2010) no es cíclica sino estructural y, además, llega a comparar la pérdida del dominio mundial norteamericano con, nada menos que: el derrumbe británico. Por eso no es de extrañar la política de los países ricos ante la crisis financiera global, expuesta en la asamblea conjunta del FMI de octubre de 2010; donde se establece el encarecimiento, “re-evaluación”, de las monedas de los países en vías de desarrollo (el BRIC), para así favorecer la competitividad de las exportaciones del fenecido G-7 y, de ese modo, inyectar algo de ingresos a sus moribundas economías. Esto significa: sobrevivir a costa, otra vez, de los demás. Para generar riqueza hay que generar sistemáticamente pobreza. Lo irracional de la economía capitalista se constata en esa constante: para producir debe,

La imposibilidad de seguir un proyecto (el moderno) que ha agotado sus perspectivas, es tan evidente como la necesidad que tiene la humanidad de seguir viviendo. Un proyecto es una forma de vida; el proyecto moderno es la afirmación de la vida de los ricos del planeta a costa, ya no sólo de los pobres, sino de la naturaleza misma⁵. La continuidad de la vida no depende de la persistencia de *una* forma de vida. Si esa forma de vida altera la vida misma, se trata de una forma que no asegura la continuidad de la vida. Por eso el concepto de revolución precisa también su resignificación: ya no se trata de la oposición revolución o conservación. La necesidad de una revolución es ahora condición para la conservación de la vida; para asegurar la continuidad de la vida se precisa subvertir, alterar y transformar la forma de vida actual. La

constantemente, destruir. Por eso es un sistema incapaz de solución de la crisis que genera su misma lógica.

⁵ “El 79% de la humanidad vive en el gran sur pobre; 1000 millones de personas viven en estado de pobreza absoluta; 3000 millones (de 5.300 millones) tienen una alimentación insuficiente; 60 millones mueren anualmente de hambre (...) Frente a este problema, la solidaridad entre los seres humanos es prácticamente inexistente. La mayoría de los países ricos ni siquiera destina el 0.7% de su PIB, preceptuado por la ONU, a la ayuda a los países necesitados. El país más rico, los EE.UU., destina únicamente el 0.15% de su PIB (...) A partir de 1990 está desapareciendo una especie por día. De seguir este ritmo, en el año 2000 desaparecerá una especie por hora”. Boff, Leonardo: *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Trotta, Madrid, España, 1996, p. 13. En 1972 ya se constataba un sistema económico mundial que producía riqueza a costa de la humanidad y del planeta: el 20% rico del planeta consume y despilfarra el 80% de los recursos naturales; sólo EE.UU., que no llega al 5% de población del planeta, consume (más sus transnacionales y sus bases militares en el extranjero) más del 40% del petróleo mundial (en el 2009, China era el segundo importador mundial de petróleo, con 8.6 millones de barriles al día, frente al primer lugar de Estados Unidos, con 18.7 millones de barriles por día; ver el reporte *El ejército de EU debe cambiar el petróleo en 2040*, del centro de pensamiento estratégico militar *Center for The New American Security*, de septiembre de 2010). Un informe reciente del FMI destaca que el 5% rico del planeta posee el 90% de la riqueza global. Desde el documento presentado para el Club de Roma, en 1972, hasta la fecha, las cosas no parecen haber mejorado para la humanidad. Ver Meadows, D.: *Los Límites del Crecimiento: Informe al Club de Roma*, FCE, México, 1982.

revolución actual sólo puede ser el relanzar la vida a una revolución de nuevas formas de vida que aseguren la “conservación, producción, reproducción, ampliación y desarrollo de la vida de todos y, por ello mismo, de la naturaleza”⁶.

No se trata de romper con todo lo anterior. En nuestro caso se trata, más bien, de recuperar lo que nos es anterior: nuestra propia historia. Romper con todo lo pasado es la apuesta moderna (lo absolutamente nuevo como sinónimo de un infinito progreso que nunca mira atrás); pero la promesa mítica de lo absolutamente nuevo hace aguas, porque es una novedad que ya no renueva (si esto nuevo nace de la nada entonces se trata de una novedad vacía, en eso se diluye la novedad moderna). El futuro mismo se hace incierto; aunque esté lleno de novedades.

No hay casi nada en la forma de vida moderna que sea fuente de renovación⁷; porque lo que debiera asegurar ya no asegura para nada: la vida misma. En ese contexto, las preguntas que se dirigen hacia adelante se vuelcan, inevitablemente, hacia atrás: cuando el futuro se vuelve incierto, el pasado se vuelve problemático. Si ya no sé lo que quiero ser es porque he olvidado quién soy⁸. El cambio

⁶ Principio de una nueva economía para la vida que propone Franz Hinkelammert. Ver: Hacia una Economía para la Vida, DEI, San José, Costa Rica, 2005; Coordinación Social del Trabajo, mercado y Reproducción de la Vida Humana, DEI, San José, Costa Rica, 2001.

⁷ Por eso, hasta sus propias expresiones culturales caen, paulatinamente, en el sinsentido; siendo estos, en última instancia –en el caso por ejemplo del *punk* o del *trash*– gritos desesperados de la ausencia de sentido de la vida (aquellos, al menos, son gritos; en cambio el tecno o el reggaetón ya ni gritos son, sino festejo apoteósico del sinsentido).

⁸ La creciente proliferación de sectas muestra el hambre de espiritualidad reinante. Lo cual muestra el grado de insatisfacción con una forma de vida que al racionalizar (instrumentalizar) todos los ámbitos de la vida, deja huérfana a la humanidad de toda perspectiva trascendental. La vida se diluye en el cálculo y el interés particular. Pero los mitos modernos no apagan los sueños y las utopías sino los inflaman todavía más. La pretendida era de la razón tiene tantos o más mitos como cualquier otra época anterior; sólo que de modo devaluado, pues el mercado devalúa los

consiste en el confrontar-se, en el examinar del sujeto la materia de su existencia: la historia. La transformación no es sólo ruptura sino también sutura: recuperarse es reconstituirse, hacerse sujeto; por eso, cambio alude a *proceso*. *Hacia una constitución...*, significa asumir la perspectiva del sujeto⁹. El *sentido* del vivir es *sentido* para el sujeto; no hay otro quien necesite de *sentido* para que la vida tenga *sentido* vivirla. El *sentido* es lo que produce el sujeto produciéndose a sí mismo como sujeto. Y esto se da como proceso; es decir, este producir-se se da en la historia como ámbito de constitución del sujeto¹⁰.

Por eso el *hacia* se refiere a una indicación. Lo que indica es una necesidad, pero no una necesidad esotérica o especulativa que pudiera inflamar los acentos idílicos de la

mitos y los deseos en mercancías, las utopías humanas en la utopía del mercado total, y en nombre de esa utopía persigue a todas las utopías humanas. El pretendido realismo de la economía moderna no es sino un *utopismo* (ver nota 13): por eso el neoliberalismo proclamaba el fin de las utopías. Pero las utopías, aun en la miseria, no se apagan, sino es cuando más se encienden. La *conditio humana* es *conditio utópica*. El hambre espiritual de la actualidad es la más cruda constatación de la decadencia de un paradigma que sólo sabe desarrollarse devaluando, al mismo tiempo, toda posibilidad de trascendencia: “Frente al trágico fracaso de la mente moderna, incapaz de evitar su propia destrucción, se me hizo claro que el problema filosófico más importante del siglo XX era encontrar una forma distinta de pensar”. Heschel, Abraham Joshua: *Los Profetas*, vol. I., Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1965, p. 30.

⁹ La ausencia de tematización de la política, en términos de sujeto, ha conducido a concebirla de modo puramente instrumental; sin esta presencia, la política tiende a la anulación del sujeto bajo las prerrogativas de una inercia puramente institucional. Cuando la izquierda hereda esto, concibe que toda revolución se da al margen (o a pesar) de la persona: la devaluación ética es la consecuencia práctica.

¹⁰ Historia no es lo ya sucedido, como evocación anodina. Historia es la capacidad de transformación que el sujeto enfrenta como desafío de su propia constitución; produciendo realidad se produce a sí mismo, cuando proyecta el presente en futuro, él mismo se proyecta. *Hacer historia es hacer-se sujeto* (quien vive de modo lineal la historia —un pasado que se deja y un futuro que adviene— *no vive* el presente, *no se hace sujeto*; pues espera el nuevo orden pero *no lo vive*, no lo produce, lo posterga siempre a un futuro indeterminado).

versión new-age o *avatar* del “vivir bien”¹¹, sino: la constitución del *sentido significativo* de algo que, en cuanto *horizonte de referencia*, como clarificación de sus contenidos, pueda posibilitarnos la producción de una nueva política, la cual pueda materializarse en política de Estado, es decir, en un proyecto de vida común, como determinación real de *una autoconciencia histórica que conoció al fin su proyecto verdadero*.

Si la exposición de ese *horizonte* no se clarifica, entonces el *horizonte* mismo se diluye y las acciones que se pudieran derivar de éste se devalúan en una inexcusable ambigüedad. El *horizonte* es un *horizonte de significación*; no se tiende a éste como si se tratara de una meta¹², no es algo a lo cual llegar, de modo empírico¹³. Es *horizonte* porque es punto de referencia, idea

¹¹ Cuyas limitaciones no se remiten sólo a la exageración romántica, tipo *avatar*, de la cosmovisión propia, traducida como purismo y exotismo; sino a la ausencia de *principio de realidad* que manifiesta toda exageración idílica. No se trata de proponer algo “puro” y, por ello mismo, carente de *principio de realidad*, sino de exponer la *racionalidad* que presupone lo que aparece como *horizonte*, es decir: llevar al plano de la autoconciencia la *estructura de eticidad* que nos sostiene como sujetos. No se trata de “volver al pasado” sino de hacer consciente la *racionalidad* que nos sostiene en cuanto comunidad y hace posible nuestra constitución en términos de subjetividad responsable con el todo de la vida. El síndrome *avatar* no hace más que diluir al *sujeto constituyente* en objeto de contemplación estética; por ello pareciera que todo ya estuviera dicho y restara tan sólo la complacencia extática de quien se mira a sí mismo en el espejo de sus ilusiones. No se trata de concebir una armonía sin contradicciones. La comunidad no es la disolución de las contradicciones; si el fundamento es común, las contradicciones *no son* absolutas.

¹² Un *horizonte* es trascendental porque es siempre el *más allá* de toda situación cuya referencia es aquél. En la progresión de la existencia, el *horizonte* mismo es lo proyectado. El *horizonte*, como el sol, es punto de referencia; sirve, como las estrellas, para localizar nuestra situación. En alta mar, las estrellas nos sirve para establecer nuestra localización, pero pretender llegar a éstas en barco es absurdo; del mismo modo, un *horizonte de significación* es como una utopía, sirven como *critero de evaluación* de la existencia concreta, del aquí y ahora. Porque la existencia avanza, el *horizonte*, al cual tiende, también avanza. La fusión empírica de ambos sería su mutua anulación.

¹³ En primer lugar, un modelo trascendental no puede *sustituir* a la realidad, así como toda realidad no puede prescindir de algún modelo o principio

regulativa, criterio para la acción; ello ofrece el marco de *significación* que da *sentido* a todo aquello que pueda proyectarse como praxis efectiva.

El “vivir bien” es un *horizonte de significación*. En éste proyecta el sujeto la vida como plenitud absoluta; por eso se trata de un *modelo trascendental*, que le otorga a la existencia valor y relevancia: su propósito consiste no en ser simple existencia sino existencia plena. En tal sentido, la exposición de este *horizonte*, es siempre una pretensión. Se trata de exponer no sólo su posibilidad como alternativa, sino también la necesidad, que de alternativa, hay en el presente, no sólo local sino, sobre todo, global.

regulativo; lo cual nos lleva a la tematización de la dimensión utópica como ineludible en la constitución misma de lo humano. El problema radicaría en el tipo de aproximación empírica ilusoria que pretendiese forzar a la realidad a concebirse de modos perfectos (tipos ideales); que sería el caso de la modernidad y el tipo de *aproximación asintótica* de lo real a lo ideal. Este tipo de ilusión trascendental, aunque se presente como realista, es profundamente ilusorio; pues hace abstracción de la misma realidad y la fuerza a actuar de modos que sólo son posibles idealmente. Toda tematización de un modelo trascendental tiene necesariamente que realizar una *crítica de la razón utópica* pues, de lo contrario, lo utópico se vuelve contra sí mismo y contra la humanidad, se vuelve *utopismo*: “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”. 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. Ver Hinkelammert, Franz: Crítica de la Razón Utópica, desclée, Bilbao, España, 2002.

§2. *La significación como constitución del concepto*

La constitución de su *sentido significativo* quiere decir su *constitución en cuanto concepto*¹⁴. Tarea que no es meramente teórica sino, en definitiva, práctica. Porque *constituir el concepto es constituir al sujeto*. El concepto es el despliegue del contenido que, como *significación*, asume el sujeto como constitución histórica de su propia subjetividad; es decir, de su propia racionalidad: el modo cómo comprende su mundo y se comprende a sí mismo, es el modo que contiene la constitución del *concepto* mismo. La producción del *concepto* es el propósito y la culminación de todo proceso de conocimiento, y todo ese proceso es siempre el proceso de la constitución del sujeto en tanto sujeto.

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; 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.

En toda exposición me expongo a mí mismo y aquello que soy después de haber comprendido; ya no soy yo sino la existencia comprendida, esto es, la potencia de la existencia. Por eso lo expuesto ya no es lo que ha sucedido allá afuera sino lo que ha sucedido en nosotros. El mí mismo es el nosotros que toma la palabra: el sujeto. El exponerse mismo es

¹⁴ El contenido del concepto es el conocimiento comprimido que el sujeto va adquiriendo como testimonio y expresión de su propia constitución en tanto sujeto. En el concepto es donde se expone a sí mismo como autoconciencia de su propia existencia.

la producción del concepto, su constitución en tanto sujeto. Algo supuestamente ajeno y contraproducente a la fidelidad originaria de preservar algo “puro”; pero renunciar a todo intento de sistematización de nuestra cosmovisión no es “purificar”, sino condenar esa posibilidad a las galerías del pasado, sin valor actual. Lo cual provoca, muy a pesar de las reivindicaciones legítimas de nuestros “saberes”¹⁵, cancelar un desarrollo epistemológico propio y, lo que es peor, anular su también legítima pretensión universal.

Porque de lo que se trata es de “vivir bien”, de exponer, precisamente, su posibilidad, esto es, la *validez*¹⁶ de sus contenidos, no como mera particularidad, sino profundamente universal. Manifestar su posibilidad como posibilidad humana.

El momento culminante de una cultura, de una forma de vida, es exponerse a sí misma, no en términos particulares sino universales; es cuando se trasciende a sí misma y *lo humano en sí* se expresa en ella¹⁷. En eso consiste la civilización¹⁸; y una

¹⁵ La misma categorización del conocimiento propio como “saberes”, denota un eurocentrismo ingenuo que destaca lo propio como reducción exclusiva a su carácter “peculiar”. Esa misma delimitación no cuestiona sino afirma una clasificación previa; pues la demarcación se hace desde una asunción de los criterios de clasificación epistemológica que se anida en una antropología típicamente eurocéntrica: la clasificación de los “saberes” se hace desde un saber pretendidamente universal, que no es *algún* saber sino, en última instancia, *el* saber, es decir, lo universal (siendo lo específicamente moderno-occidental) como emanación de criterios de clasificación. Renunciando a su sistematización (desde *lo-suyo-de-sí*), se renuncia a su propio desarrollo epistemológico y se lo deja como peculiaridad, intocado; cancelando toda su potencialidad en mera curiosidad autóctona, sin posibilidad de alteración del orden ontológico del conocimiento moderno-occidental. Se lo deja como mera curiosidad folklórica.

¹⁶ Se trata de la fundamentación argumentativa de los contenidos propositivos de su plena *significación*.

¹⁷ Por eso, toda cultura expresa y desarrolla una posibilidad que la vida, y la humanidad, se ha dado a sí misma. Ninguna agota lo humano en sí, pero todas comprimen y expresan, como experiencia propia, aquello en que consiste lo humano y la vida en general. El momento de maduración de una cultura es cuando, al producir conceptos universales, lo que se produce es la autoconciencia que la humanidad ha adquirido como proceso de *significación* de la vida misma. Esta autoconciencia es lo comprimido y expresado en los

cultura que se expresa en esos términos, tiene que expresarse de modo universal. Por eso, sistematizar el conocimiento propio no es impurificarlo sino desarrollarlo, desarrollando sus contenidos como efectividad plena que se realiza; esto es, la realización del conocimiento propio en cuanto realización como *sujeto*. No se trata de un afán teórico sino, en última instancia, político; pues de lo que se trata es de la *constitución del sujeto* mismo, en cuanto proyecto histórico.

propios productos culturales; el diálogo intercultural existe porque las culturas se conocen y aprenden, unas de las otras, en el intercambio económico. Las fronteras culturales aparecen como fronteras comerciales, donde el intercambio genera ámbitos de comunicación entre culturas. El problema que aparece, en el mundo moderno, es que ese ámbito empieza a expandirse de modo exagerado y subsume a las propias culturas a simples mediaciones de esa expansión. El mercado global se desarrolla a costa de las culturas; las rearticula y reordena en torno a las necesidades del propio mercado; las culturas coadyuvan al desarrollo del mercado, aun a costa de su propio desarrollo. De modo que, en el mercado global y la competencia internacional, las culturas son poco a poco desplazadas por una nueva cultura global que tiene, en el mercado, su núcleo de irradiación; las consecuencias son desastrosas para la humanidad, pues las culturas inician una suerte de repliegue como política de sobrevivencia, y desfallecen en una suerte de involución que les impide la comunicación y, en consecuencia, su propio desarrollo. El mercado se constituye en el obstáculo de una relación intercultural; pues si la producción, la distribución y el consumo son monopolio del mercado global, quien decide sobre la vida no es la humanidad sino el mercado mismo. Por ello la institucionalización del carácter plurinacional de los Estados es tarea urgente; porque no se trata de hacer apología demagógica de la diversidad sino de otorgar a ésta las mediaciones político-económicas de realización práctica. Esto significa: los criterios de la economía no puede establecerlos el mercado sino las necesidades humanas y, en consecuencia, las necesidades de la naturaleza.

¹⁸ La generación de productos, herramientas, útiles e instituciones, son hechos civilizatorios. Las culturas les imprimen el sentido, pero los productos cobran una autonomía que las hace susceptibles de adopción ajena. En ese sentido, la civilización es la objetivación de la universalización que, como proceso de maduración, han producido las culturas. Por eso se habla de “ejes civilizatorios”, como puntos de concentración de los desarrollos culturales. En la humanidad habrían existido seis ejes madre: el egipcio-bantú, el mesopotámico, el Indostan, la China, el mayo-azteca y el Tawantinsuyu. Ver Dussel, Enrique: Ética de la Liberación. En la Edad de la Globalización y la Exclusión, Trotta, Madrid, 1998.

Una parte de los equívocos que digitan cierta aversión a una teorización necesaria, consiste en la afirmación ingenua, con apariencia de descolonización¹⁹, de evitar todo atisbo de eurocentrismo y occidentalismo. Ésta pretende reducir todo desarrollo epistemológico al exclusivamente constituido como ciencia y filosofía moderno-occidentales; pero, otorgándole estatuto científico sólo a lo producido por el occidente moderno, se olvida que, ambas, ciencia y filosofía, no son patrimonio moderno-occidental; es más, en una comprensión histórica no-eurocéntrica, se descubre que ambas tienen un origen anterior (no occidental y menos europeo) y están presentes a lo largo de los procesos civilizatorios humanos, desde hace 5000 años²⁰. Por ello es necesaria una recuperación

¹⁹ El nihilismo propio de la modernidad contagia a cierto discurso extremista indígena: “así como aquellos nos negaron ahora debemos negarlos”. No se trata de negar nihilistamente sino de superar racionalmente. No criticamos lo moderno por puro apasionamiento culturalista sino por las consecuencias nefastas de un proyecto que garantiza apenas la vida del 20% rico del planeta, a costa de la humanidad y la naturaleza. La afirmación de mi vida como negación de la vida de otro es la negación de toda la vida. Un proyecto semejante no es verdadero porque socava la fuente misma de toda verdad: la vida. Ver nuestro siguiente trabajo: *Descolonizando la Descolonización*, en: ¿Qué significa Pensar Bolivia?, de próxima aparición.

²⁰ 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,

histórica de la misma ciencia y la filosofía, como *producciones humanas* (presentes a lo largo de las historias culturales y civilizatoria de toda la humanidad) y no necesariamente como apéndices exclusivos del desarrollo del conocimiento moderno-occidental.

Constitución del concepto quiere decir: llevar al plano de la autoconciencia, lo que somos en última instancia, es decir, llevar a su efectividad plena la racionalidad que nos presupone; racionalidad que es la racionalidad propia del mundo que habitamos y la racionalidad que nos sostiene como *sujetos*²¹. La

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. Ver 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.

²¹ Cabe ya señalar que no nos referimos a la relación sujeto-objeto (lo otro –y *El Otro*– reducido a cosa), propio de la racionalidad moderna, sino a una comprensión del *sujeto* en términos de *subjetividad*; es decir, del proceso de constitución del ser humano en tanto *sujeto*. Por eso el *sujeto* no puede serlo frente a un objeto. Sólo se es *subjetividad* de modo *intersubjetivo*; es decir, *no hay sujeto individual*. El yo es imposible al margen del nosotros (el ámbito del despliegue del yo es siempre el nosotros, es decir, la comunidad). Si la racionalidad moderna habla del sujeto, lo hace siempre en términos del solipsismo metódico; recuperar al *sujeto* significa no sólo recuperarlo en tanto autoconciencia sino también en cuanto responsabilidad. El *sujeto* tiene como contenido de su responsabilidad, en última instancia, a la humanidad toda; cuando grita el *sujeto*, la humanidad está contenida en su grito: “[Nos han] negado respeto y dignidad (...). Olvidaron que la dignidad humana no es sólo patrimonio de los que tienen resueltas sus condiciones elementales de vida, también los que nada tienen de lo material poseen lo que nos hace diferentes de las cosas y los animales: la dignidad. No dejemos que nuestra dignidad sea ofertada en el mercado de los poderosos. Si perdemos la dignidad, todo lo perdemos. Que la lucha sea alegría para los hermanos todos, que se unan a nuestras manos y nuestros pasos en el camino de la verdad y la justicia”. *Comunicados del FZLN*, en Dussel, Enrique: 1492: El

racionalidad es el modo cómo comprendemos nuestro mundo y cómo nos comprendemos a nosotros mismos; el conjunto de lo que se piensa, se siente, se desea, es aquello que va constituyendo la racionalidad propia, por eso se trata del comprenderse uno mismo como lo que es en última instancia. Ese conocimiento constituye lo que se llama subjetividad: la constitución del yo en tanto sujeto, es decir, el autoconocimiento como condición de autoconciencia del sujeto (si no sé quién soy es imposible pretender siquiera saber qué es lo que puedo ser). El saber aquello en que consiste la condición última de nuestra humanidad, no es un puro agregado peculiar de nuestra singularidad sino la condición misma de humanidad que desplegamos como sujetos. No hay sujeto sin *autoconciencia de ser sujeto*²². La *constitución del sujeto en tanto sujeto* es, de modo sincrónico, la *constitución de su saberse como sujeto*. Entonces, la *constitución del concepto*²³ no es una demanda especulativa de

Encubrimiento del Otro, Biblioteca Indígena, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2008, p. 245.

²² Así como tampoco hay *sujeto* conservador; eso sería una contradicción en los términos. El *sujeto* es, por definición, transformación; no es un acabado sino un constante proceso de trascender su condición actual: “el sujeto es capacidad de transformación, es decir, apetencia obstinada de trascendencia”. Bautista S., Rafael: *Lo Político de la Historicidad*, inédito, febrero de 2009.

²³ “... no se trata de inventarnos algo sino de hacer consciente lo que contenemos siempre: tomar conciencia, en tanto *auto-consciencia* del sentido que nos presupone, es tomar conciencia de lo que somos. En este sentido, *significar* quiere decir: mostrar el sentido, la indicación, como el explicitar lo que está implícito. El concepto expresa ese *modo-de-vida* y su producción es también la producción y el desarrollo de ese *modo-de-vida*. Esto que pareciera demasiado hegeliano, le debe a Hegel el tomar conciencia de que la producción del concepto no es algo gratuito o puramente especulativo, sino algo sumamente comprometido (cuyas consecuencias son siempre, en última instancia, políticas); porque en éste se juega la subjetividad misma, el proyecto histórico de autodeterminación del sujeto. Hegel es el primero en advertir esta *finalidad última de la ciencia: la producción de la subjetividad*. De tal modo que la praxis teórica no es o no debiera ser un pasatiempo especulativo del ocio sino, y es el caso de Hegel, un requerimiento fundamental de todo proyecto político (...). No en vano, la ‘doctrina del concepto’ es, y no por casualidad, la última parte de la *Ciencia de la Lógica*. Se podría decir que es la culminación de todo el proceso lógico de constitución

abstracciones teóricas sino una demanda que el sujeto se obliga a sí mismo: saber de sí quiere decir, saber de aquello que constituye, en última instancia, su mismidad; esto es, recoger y acopiar aquello que hace a su existir, como autoconciencia de su propia existencia.

§3. *El acceso al sujeto*

Desarrollemos una idea. Hagamos lo implícito explícito. El *apthapi* no es sólo acopiación del alimento²⁴, pues el alimento mismo es conocimiento que se prodiga; el compartir no es sólo

de la ciencia, es decir, de la subjetividad”. Bautista S., Rafael: ¿Qué Significa el Estado Plurinacional?, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2010, pp. 15-16. Hegel lo plantea de este modo: “Ser y esencia, por lo tanto, son los momentos de su *devenir*; pero él [el concepto] es la *base y verdad* de ellos (...), el concepto es la siguiente absoluta unidad del ser y de la reflexión, que el ser *en-sí* y *por-sí* existe ante todo porque es también reflexión o *ser-puesto*, y que el *ser-puesto* es el ser *en-sí* y *por-sí* (...). Esta infinita reflexión en sí misma, es decir, que el ser *en-sí* y *por-sí* existe sólo porque es un ser-puesto, es el *completarse* de la *sustancia*. Pero este completarse no es más la *sustancia* misma, sino algo más elevado, esto es, el *concepto*, el *sujeto*”. Hegel, G. W. F.: Ciencia de la Lógica, Solar, Argentina, 1968, pp. 511-513. No se trata de copiar o aplicar lo que hace la filosofía moderno-occidental (cuyas consecuencias en la filosofía hegeliana, por ejemplo, son desastrosas) sino de hacer *autoconsciente la racionalidad que nos presupone*, en eso consiste la *constitución del concepto*, de explicitar en nosotros lo implícito: nuestro modo-de-existir, nuestra *eticidad*, por eso se trata de *constituirmos como sujetos*.

²⁴ “El tiempo de la revuelta es el tiempo de la fiesta, pero no de la fiesta anticipada, no del *preste*, sino de la fiesta improvisada sobre la marcha, del *apthapi*. El *preste* es la fiesta regulada, normada por el calendario. Su correspondencia se halla inscrita en la regeneración cíclica de la vida, la fiesta que celebra la promesa de fertilidad. Pero el *apthapi* es la *re-uni3n posible*, esperada pero no *pre-vista*, su éxito depende de muchos y otros elementos que se van consolidando en el camino, haciendo camino, sobre la marcha. *Apthapi* no es sólo un celebrar, es también un honrar o un *recogerse*, *apthasiñani* quiere decir *nos recogeremos*; el recoger es un acopiar (también un ahorrarse, repartir lo poco que se tiene) lo que hace falta, lo que se necesita, lo que está allí y espera la acción conjunta para prodigarse, pero todo recoger es también un acto de recogimiento, es un volverse sobre sí (como individuo y como comunidad), para dar cuenta de lo que se es y de

un acto comunicativo sino un acto de re-creación pura: si en el *apthapi* se afirma la comunidad, ello es sólo posible si la forma *apthapi* tiene, como constitución, su despliegue como despliegue lógico del fundamento comunidad.

Si nuestra subjetividad se *realiza como subjetividad* (de modo siempre intersubjetivo) en el *apthapi*, quiere decir que el sujeto se re-conoce en éste; de ese modo se reproduce, se re-crea como sujeto, como lo que es, lo que ha sido y lo que desea ser. La circunscripción de su futuro no se lanza desde la nada sino desde una *comprensión significativa* de aquello en que consiste aquello que es: es sujeto porque *está sujeto a sí*, a lo que le constituye como sujeto. En el caso nuestro, *nuestra sujeción es comunitaria*, es decir, el sujeto es sujeto porque *está sujeto al nosotros*; un nosotros expansivo, inclauso, siempre en apertura a la expansión de nuevos *parientes*²⁵. El contenido de esta expansión es la potenciación comunitaria de procesos de acumulación de reciprocidades fraternales en continua apertura.

Entonces, el sí mismo resulta un nosotros, cuya *significatividad* no se cierra en *una mismidad dada* sino en el movimiento mismo de la *significación* como apertura de la existencia a la novedad; por eso los otros siguen siendo parte de un *nosotros trascendental*. La mismidad podría resignificarse como una *nostridad*, donde el yo no queda encerrado en su significación puramente individualista ni el nosotros en un

lo que se puede ser”. Bautista S., Rafael: Octubre: el Lado Oscuro de la Luna, Tercera Piel, La Paz, Bolivia, 2006, pp. 93-94.

²⁵ “La especificación inmediata que aparece como *comunidad*, en términos de *ayllu*, indica una *comunidad de parientes*. El *Ayllu* indica no una *comunidad* a secas, sino la congregación siempre *extensiva* de *parientes* potenciales; de modo que la *comunidad*, por principio, es una *comunidad abierta* (...). En ese sentido la *comunidad* aparece como una noción metafísica que integra el mundo humano con todo aquello que le rodea y forma parte de ese mundo como *comunidad*; *común* y *unidad*, como partes descompuestas de esta noción, nos sirve para enfatizar lo que se quiere indicar: lo *común* es aquello en lo que todos participamos; la *unidad* que se quiere expresar, es una *unidad* que agrupa *parientes*. Esta agrupación es siempre *extensiva*, dispuesta siempre a la integración continua de nuevos *parientes*”. Bautista S., Rafael: Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, de próxima aparición.

universalismo abstracto, sino en la complementariedad recíproca²⁶ de una lógica compleja que reúne en la experiencia, es decir, en la existencia, la posibilidad misma de la trascendencia.

Llevar todo esto al plano de la autoconciencia significa, en última instancia, constituir al sujeto en tanto sujeto, es decir, de modo pleno y efectivo: hacerse mundo y realidad. Si el sujeto no es autoconsciente de lo que es, su subjetividad se halla devaluada, en consecuencia, no puede siquiera pretender la transformación de *lo dado*, en tanto realidad constituida²⁷. Del mismo modo, un sujeto *dado* es una subjetividad cancelada. Hay *constitución de la subjetividad* en cuanto hay *constitución del yo en tanto sujeto*. Si lo que se produce es una devaluación del yo, entonces lo que acontece es una *des-constitución de la subjetividad*.

²⁶ "... 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 indigenista, 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: op. cit.

²⁷ "... lo político constituye *una forma de pensar* (...). Es una *forma de pensar* que incide sobre la realidad, que es histórica y, por esto mismo, no puede tratarla como algo dado y acabado (...) lo confinado supone algo dado, resuelto, sin movilidad ni apertura; la esfera del poder sería lo devenido como clausura de la movilidad propia del presente, porque si el presente no se abre entonces se cancela a sí mismo y cancela lo político que supone esa *construcción de voluntades*". Bautista S., Rafael: *El Ángulo de lo Político*, inédito, agosto de 2007.

Por eso, el proceso de la *constitución de la subjetividad* va estrecha e íntimamente ligada (es inseparable) al proceso de *constitución del concepto*. El proceso de *constitución del concepto* es *proceso de constitución del sentido significativo del sujeto*. Porque el contenido del *concepto* es el *despliegue de la constitución del sujeto*. El propio conocimiento que se expresa como *concepto*, es testimonio de este proceso de constitución; por eso la transmisión de conocimientos no es mera transmisión de ideas sino producción de subjetividad.

¿Cómo accedemos al plano del sujeto? El modo de acceso es siempre epistemológico²⁸. Si lo que nos interesa es conocer al sujeto, en su propio conocimiento se encuentra el modo de acceso. Es, en la *estructura ética*²⁹ que presupone –que no se muestra en elucubraciones morales de un supuesto “reino de los valores”, sino en su propia *comunidad-de-vida*³⁰–

²⁸ “Pero el concepto en sí no es definitorio de la realidad sino que muestra el modo de aproximación que supone ese proceso complejo, en tal caso, el ángulo de lo político es una situación epistemológica del conocimiento; es decir, lo propuesto por Zemelman no es una descripción teórica, de la cual se deduzca la realidad, sino es un *modo de relacionarse* con ella, de modo que la preeminencia está en la realidad y no en un esquema teórico. El ángulo de lo político es el ámbito epistemológico pertinente a la consideración de lo complejo de la realidad. Esta consideración muestra el carácter político de la epistemología, puesto que esta *construcción de voluntades* no se agota en lo estrictamente teórico sino que reclama su realización en praxis. Entonces, el conocimiento no es neutral, por eso su carácter no es descriptivo, es profundamente comprometido con los esfuerzos para darle a la realidad una organización”. Bautista S., Rafael: op. cit. Ver Zemelman, Hugo: *De la Historia a la Política*, Siglo XXI, México, 1989; *Uso Crítico de la Teoría*, Colegio de México, 1987; *Historia y Política en el Conocimiento*, UNAM, México, 1983.

²⁹ “El tema de la ética no es alcanzado por una reducción que lo presenta como una esencia pura (...) dicho tema se encuentra en la más simple cotidianidad, en nuestro modo habitual de vivir. La tarea de la ética es describir la estructura ética que el hombre vive en su situación histórica, vulgar e impensada”. Dussel, Enrique: *Para una Ética de la Liberación*, vol. I, Siglo XXI, Argentina, 1973, p. 38.

³⁰ Cambiaremos, en lo sucesivo, la categoría *mundo-de-la-vida* por *comunidad-de-vida*, para establecer las diferencias de acceso. La categoría *lebenswelt*, de origen husserliano, se encuentra todavía al interior del paradigma de la

donde se encuentra en *estado de exposición*³¹. En esta *estructura ética*, el modo cómo-se-es-lo-que-es, encontramos lo que manifiesta su mismidad, *expuesta* no sólo como identidad ontológica, es decir, como *eticidad*, sino como horizonte trascendental³².

El “vivir bien”³³ constituye, en este sentido, el modo-de-existir donde se reúnen la identidad y el horizonte trascendental que *estructura éticamente* al sujeto como *comunidad*-

conciencia. Si bien con Heidegger aparece el mundo como anterioridad, no aparece en términos de comunidad.

³¹ “Situación es un estar situado de esta manera (un faktum y de allí que toda situación es un momento de la facticidad humana) en el sitio de la existencia: ‘mi’ mundo (...). Esa situación cotidiana es lo que llamaremos ‘situación existencial’: en cuanto situación, es facticidad o determinación, en cuanto existencial es un modo de trascender”. Dussel, Enrique: op. cit., p. 40. *Estado de exposición* es el *modo de exponerse del sujeto* mismo en su cotidianidad.

³² La *estructura ética* del sujeto es lo que constituye su *eticidad*. La *eticidad* es la identidad ontológica que constituye al sujeto de un modo y no de otro. El ἔθος, *éthos* griego, tiene como contenido semántico —como la *sitte* alemana— a los hábitos y costumbres. *Sittlichkeit*, *eticidad*, quiere también decir *costumbridad*. Esta identidad ontológica como *estructura de eticidad* que constituye al sujeto, es el *desde-donde* se abre la existencia en la trascendencia. Uno puede ser más de lo que es pero nunca deja de ser lo que ya ha sido (como identidad ya constituida aunque nunca acabada). Por eso la identidad no es algo que uno pueda adquirir como alguna mercancía más; la identidad es lo primero que se forma en la conformación propia del individuo, exteriorizada en las costumbres, en el acento de la lengua, hasta en el propio olor; todos estos signos ya delatan una identidad ya constituida (aunque se la pretenda amargamente negar). El mismo goce de expresiones culturales ajenas, sólo es posible desde un contenido identitario, que es como el cuenco donde se van llenando las experiencias que reúne la identidad para expandirse.

³³ Para evitar particularismos, acudiremos al término general “vivir bien”, para reunir en éste, de modo general, abstracto, sin todavía la riqueza (que hace además de lo simple, complejo) de las singularidades que posee este vivir en cada contenido cultural; de este modo pretendemos reunir, siempre de modo abstracto, general, al *sumaj q’amaña*, *allin q’ausay* y *yaiko kavi* (que no es *teko kavi* como comúnmente se escucha; el *teko* parece indicar sólo el sentido neutro del vivir como modo-de-ser, en cambio el *yaiko* contiene siempre un *vivir en comunidad*, que es el contenido fuerte que adquiere un “vivir bien”).

de-vida; este modo, como modo-de-existir, es lo que *estructura* también su *estado de exposición*. Esta *exposición* es expresión que, en principio, no es expresión estética sino ética; en ella está comprometida la posibilidad de su *realización como sujeto*. Su acceso a lo real, es decir, a crear realidad, un mundo pleno de significatividad, sólo puede lograrse en tanto sujeto, cuyo *horizonte trascendental* es el despliegue del “vivir bien” como *estructura-de-vida*.

Esta exposición es, como decíamos, una aproximación que, de modo general, quiere *describir*, de modo hermenéutico, la estructura que se muestra en *estado de exposición*. *No nos interesa definir sino, de modo preliminar describir hermenéuticamente un modo-de-existir*. Lo deducido, como “vivir bien”, no es sino la exposición hermenéutica de la *estructura ética* del sujeto. Por eso el método no consiste en la contrastación bibliográfica o teórica de datos o hipótesis sino en la *exposición de la eticidad del sujeto que somos, en todo caso, nosotros mismos*.

Entonces, el conocimiento, la *producción del concepto*, es fundamental para la propia *constitución del sujeto en tanto sujeto*; sin saber en qué consiste el sentido de sí mismo, su mundo tampoco adquiere *significancia*, se cancela como sujeto. Si la racionalidad del mundo y la racionalidad del sujeto son una y la misma, entonces el “vivir bien” se comprende como la razón del vivir; la vida adquiere sentido por el sentido contenido en ese modo-de-vivir. Por eso se propone como *horizonte de vida* lo que contiene potencialmente como sujeto; la racionalidad que le presupone es la racionalidad del mundo que tiene sentido en tanto *comunidad-de-vida*. El sentido comunitario del mundo es sentido comunitario³⁴ del “vivir bien”. Buscar un sentido al

³⁴ “El *ayllu*, como *comunidad de parientes*, no expresa solamente el mundo humano. Se trata de una noción trascendental que quiere expresar el carácter fundamental del modo cómo el *mundo-de-la-vida* ‘andino’, comprende y vive *con sentido* el sentido que tiene el mundo. No se trata de una *comunidad* abstracta; su modo concreto indica una *comunidad de parientes*. En este caso, lo común no es *lo nuestro* (como apropiación deliberada) o lo común del todo (por referencia ontológica a un *orden dado*). Lo común dice de la *proximidad* más inmediata; por eso la analogía con el vientre es siempre aquello que se recalca cuando se quiere indicar la pertenencia humana a la

mundo es buscarle un sentido a la vida misma; por eso deposita en la idea, el “vivir bien”, el sentido que reclama su propia insistencia de vivir, de modo pleno y efectivo.

§4. *La reflexión como método*

El “vivir bien” no es entonces un añadido que buscaría caracterizar lo que se propone, sino la *eticidad* misma del sujeto que se proyecta como proyectarse del sujeto mismo. En esta proyección es que debe de buscarse la *estructura* que presupone el sujeto; en ésta se *expone* el sujeto, se da a conocer como lo que es y como lo que puede ser. Por eso un proyecto, en tanto proyecto, no puede comprenderse si no es accediendo al *sujeto* de la proyección, ingresando en sus ámbitos; pero este ingreso no puede ser desde la indiferencia predicativa de una supuesta neutralidad objetiva. El acceso se da de modo *merecido*³⁵.

Conocer no es mirar en la indiferencia sino comprometerse con aquello que se conoce (si no hay confianza no hay manera de conocer: no puedo ayudar a alguien si no creo en él). La condición veritativa del conocer no la dan las circunstancias formales que acompañan su ejercicio; la condición es anterior y tiene que ver con el propósito mismo del conocer. ¿Para qué conozco? Conocer no es sólo adquisición de conocimientos. Conociendo, no sólo amplío mis capacidades intelectivas sino, en última instancia, *constituyo*

Pacha-Mama. Esta, como *Madre* por antonomasia, es el lugar de la vida que conocemos, como el vientre, el lugar que da cobijo, luz y alimento y hace posible la vida de todos”. Bautista S., Rafael: Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, de próxima aparición.

³⁵ “... La *pertenencia* se entiende como aquella gratuidad pasiva (la paciencia de la caricia que espera la respuesta siempre libre) del merecedor (...). La lógica de la propiedad diluye esta *pertenencia* y esta relación de *responsabilidad* y estima más bien la condición de la posesión, de modo que la pertenencia se transforma en posesión. Yo no pertenezco a ella, ella me pertenece, la relación ya no es de merecimiento sino de imposición de uno sobre otro”. Bautista S., Rafael: Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional, rincón ediciones, La Paz, 2009, pp. 453-454.

mi subjetividad. La existencia misma tiene necesidad de conocer y conocerse para vivir de modo pleno y efectivo. Por eso, el propósito significativo del conocimiento no radica en éste: no se conoce por conocer.

Conocer es también recordar; recordar viene de *recordare*, es decir, volver al corazón. Recordar no es sólo re-vivir sino incorporar nuestra memoria de modo pleno, para que nuestra proyección de futuro tenga también sentido pleno. Por eso no se trata de volver sino de recuperar el pasado, nuestro pasado. Si ya no sé para dónde voy, debo hacer un alto en el camino, un giro existencial, ver de dónde he venido, dónde ha ocurrido mi extravío, para hacer un nuevo camino. El método siempre ha sido el de la reflexión. El movimiento doble que sugiere (re-flexión), indica que la reflexión es involucrarse en el problema: se parte del problema porque uno mismo es el problema; en este sentido, reflexionar es examinarse, como si uno mismo diera testimonio del problema, atravesando el problema en sí. Uno mismo se pone en situación (y se regresa a la situación pero, ahora, de modo comprendido). ¿Qué es ponerse en situación? Ponerse en situación es vivir la vida del problema. Ya no hay sujeto-objeto sino: existencia-problema. Por eso no se puede prescindir de una *hermenéutica de la facticidad*. El problema es siempre problema de la existencia. Para conocer el asunto, hay que inspeccionarlo, es decir, enfrentarlo, abarcarlo para introducirnos en él. Por eso se vuelve a la situación, pero de modo comprendido. Conocer no es simplemente conocer³⁶.

El propósito del conocimiento es el acceso al ámbito de la verdad. Pero la verdad no quiere, primera ni ultimadamente, indicar sólo lo establecido como proposición lógica en cuanto definición. En nuestro caso y, de modo originario, verdad no es lo-que-se-dice sino la posibilidad misma del *decir*³⁷. Las definiciones dicen algo pero no dicen

³⁶ Ver Heschell, Abraham Joshua: op. cit.

³⁷ “Ante lo dicho, lo prefigurado, el decir es un decir actual, que se descubre a medida que se expresa y, ante este decir desde el otro, lo que queda es el sagrado respeto del escuchar, antes de la trampa del saber que quiere

todo; pero todas, inevitablemente, exponen el *decir* originario mismo. Todas las certidumbres no descansan en el vacío sino en certezas previas y fundantes de toda certidumbre posterior. Pero éstas no tienen un carácter demostrativo sino mostrativo; en última instancia, las certezas previas son asunto de creencias. Lo cual no quiere decir que el fundamento de lo racional sea lo irracional, sino que la razón no puede fundarse a sí misma. Si el origen del λόγος (*lógos*) es el μῦθος (*mithos*), esto no quiere decir que el origen quede cancelado porque sea superado. *Origen no es sólo nacimiento sino fundamento*. No puede prescindirse del fundamento; cuando la razón ejerce una crítica de ella misma, tienen necesidad de volver sobre sí para devolverse su sentido perdido, es decir, *re-conocer* su fundamento. Cuando la razón recupera su sentido, se hace *creíble* a sí misma. Devolverse el sentido perdido es encontrarse a sí misma. Esto es lo que acontece en el sujeto como necesidad de conocerse.

Saber, de modo verdadero, aquello que hace que seamos lo que somos, es el despliegue de la *exposición* misma en cuanto autoconciencia. Aquello en que consiste el “vivir bien” es aquello que es *significación* plena de la existencia del sujeto, su realización en cuanto facticidad³⁸, es decir, su existir mismo desplegado en tanto razón del existir. En el “vivir bien” el sujeto está como en su casa, está caminando el camino que se ha propuesto a sí mismo; por eso es horizonte, porque *el exponerse es un proyectarse*, el vivir no es algo *dado* sino algo que se

designar antes de escuchar lo que tiene que decir el otro”. Bautista S., Rafael; *El Otro, la Trascendencia y el Infinito*, inédito, junio de 2003. Para una mejor comprensión del *decir*, ver: Levinas, Emmanuel: De Otro Modo Que Ser o Más Allá de la Esencia, Sígueme, Salamanca, España, 1987.

³⁸ “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ *existir* ‘propio’. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* en tanto que en su carácter de ser existe o está ‘*aquí por lo que toca a su ser*’. Estar aquí *por lo que toca a su ser* no significa, en ningún caso de modo primario, ser *objeto* de la intuición y de la determinación intuitiva o de la mera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio”. Heidegger, Martin: Ontología. Hermenéutica de la Facticidad, Alianza, Madrid, 2000, p. 25.

produce, que se desea y que se inventa, es creación humana. Si fuera (el “vivir bien”) un algo *dado* como imposición de un orden cosmológico, la existencia se diluiría en un orden trágico, sin libertad de acción para enfrentar *lo dado* y producir una liberación; pero la propia politicidad³⁹ que se deduce del “vivir bien” hace referencia a un *sujeto productor de realidad*, por tanto, productor de sí: libertad como responsabilidad de la existencia; tomar a cargo la existencia es dotarla de sentido, desarrollarla en la plenitud de su *significación*.

Esta *exposición*, como fenomenología del acontecimiento mismo de la *estructura de la existencia*, es el modo de realidad que se re-conoce como verdad. Este saber verdadero es el que nos pro-pone el ámbito de la trascendencia, como el ámbito de despliegue del *sujeto* en la existencia. 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 futuro⁴⁰, es decir, de novedad plena; la racionalidad que nos

³⁹ “... el *comienzo fáctico* quiere indicar la necesidad de autodeterminación que inicia el despliegue político del sujeto. Por eso, el saber que se obtiene, no puede culminar exclusivamente como saber de sí, sino que, por principio constitutivo, necesita *realizarse*, para cumplir la necesidad de un nuevo despliegue. La conciencia entonces culmina un proceso que parte de la *facticidad* y vuelve a ella, pero ahora como *historicidad comprendida y proyectada*, como autoconciencia histórica que se pone verdadera y conscientemente efectiva: *la politicidad plena*”. Bautista S., Rafael: *Lo Político de la Historicidad*, inédito, febrero de 2009.

⁴⁰ Si fuera simple desarrollo de lo-ya-sido, hablaríamos de progreso. Pero en contraposición a semejante lectura lineal de lo histórico es que precisamos recuperar el sentido de futuro, re-significando el concepto, para mostrar la dialéctica de determinaciones que se co-determinan, en una comprensión más rica y compleja de la temporalidad humana. La triada pasado-presente-futuro no puede tener una lectura lineal, pues es sólo en estado consciente que “parece” el tiempo tener un proceder de modo lineal. Pero el pasado no es *lo pasado*, o el futuro aquello que nos espera, sino que la historicidad humana se despliega como *potencialidad* en todos los ámbitos que contiene. Tener el futuro atrás y el pasado adelante, como se expresa en aimara *q’epnayra* (mirar atrás adelante), indica una comprensión compleja de co-

contiene no actúa como mera actualización sino como potenciación de lo nuestro-verdadero a hacerse efectividad plena.

El *concepto* es el que da testimonio de este movimiento, que la razón auto-produce como movimiento propio, en concordancia con el movimiento que acontece en la existencia como historia comprendida. Lo en-sí es lo potencial que se despliega, como autoconciencia, es decir, como *concepto*; esto desplegado es lo que hace historia, el movimiento propio del sujeto. Entonces, preguntar por el *concepto* es preguntar, en última instancia, por el sujeto. Por el *modo de su constitución*. Por eso, una *constitución del sentido significativo* del “vivir bien” no puede desplegarse sin la referencia explícita al sujeto que proyecta esta significación, a la *eticidad que sostiene la estructura del sujeto*.

Pero antes de ingresar en ese plano, necesitamos contextualizar el por qué despierta *sentido significativo* algo que no viene de ahora sino algo cuya permanencia ha sido el generador de movimientos críticos a un sistema-mundo que parece entrar en crisis definitiva, como modelo civilizatorio, a comienzos del siglo XXI.

determinaciones mutuas; si el futuro está detrás quiere decir que todo horizonte se recorta siempre en un más allá de toda completitud, lo realizado abre un nuevo panorama, por eso lo que aparecía como futuro queda atrás, dejándonos en un nuevo horizonte de apetencia. Por eso lo que está adelante es lo que nos enfrenta, el origen como fundamento, el lugar de emanación de los sentidos (que en su despliegue enriquecen el fundamento mismo); por eso, si ya no se sabe para donde ir, hay que darse la vuelta y ver de dónde se ha venido. El origen es el *desde-donde* nos proyectamos; sin pasado no hay futuro, sin origen no hay destino. El sujeto vive una múltiple temporalidad, vive los tres tiempos, es decir, constantemente los está transformando, sus decisiones presentes no afectan sólo su futuro sino también su pasado.

§5. *La crisis civilizatoria*

El contexto en el cual se produce la reflexión acerca de un *sentido significativo* del “vivir bien”, es la crisis civilizatoria global del sistema-mundo moderno⁴¹. Crisis civilizatoria⁴² que se manifiesta en dislocaciones profundas en el orden geopolítico y geoeconómico global⁴³, sobre todo con la aparición del BRIC⁴⁴.

⁴¹ 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. Ver 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.

⁴² “El desarrollismo euro-norteamericano-céntrico conduce a un solo fin: el fin de todos y de todo. Por eso se trata, no sólo de una crisis financiera sino de una crisis civilizatoria; *no se trata de una crisis sistémica al interior del capitalismo*. Lo que constata esta crisis es la imposibilidad de continuar una forma de vida que para desarrollarse, socava constantemente la vida del 80% de la humanidad y la vida del planeta entero”. Bautista S., Rafael; *La Maldición que Arrastran los Imperios*, en rebelión.org, febrero de 2010. Crisis que ya no tiene las características de las crisis cíclicas que venía acostumbrando al capitalismo a un síndrome curioso: la estabilidad del sistema parecía hacer de las crisis su regularidad. Lo que sucede en la actualidad es otra cosa, como señala Jalife Rahme: “... Hasta aquí todo pareciera color de rosa para los derivados, los causales de la crisis financiera global, de no ser por la revuelta que ha provocado en algunos sectores ciudadanos (obviamente extrabancarios) de Estados Unidos –*afectados por la crisis financiera que se convirtió en económica y alimentaria (que llamamos multicrisis y que en realidad constituye un cambio de paradigma)*”. Jalife Rahme, Alfredo: *Bajo la Lupa*, junio 23 de 2010, periódico La Jornada, México. Énfasis míos.

⁴³ “... Repasemos esta decadencia. El mito de la globalización, alimentado por la mediocra-CIA global, feneció ya en marzo de 2004, cuando no sólo

Aunque el geofinanciero todavía traduzca un dólar-centrismo, aun así, se hace evidente una paulatina descomposición, en la misma pretendida recomposición del ámbito financiero del primer mundo⁴⁵. Un cambio de paradigma se hace apremiante ante los diagnósticos actuales que muestran, de modo fehaciente, las consecuencias globales de un patrón de desarrollo que no sólo subdesarrolla al 80% pobre del planeta sino que destruye la capacidad regenerativa de la misma

British Petroleum, sino la banca anglosajona, admiten la imposibilidad de controlar el petróleo de Irak, es decir, delatan la pérdida de la guerra que habían desatado por el control geoenergético del medio oriente. A esto hay que añadir que, en el orden geoestratégico, Rusia (triumfante ante la agresión de Georgia en Osetia del Sur), en agosto de 2008, obliga a rediseñar la geopolítica global: acababa el orden unipolar en el mundo. Las nuevas potencias emergentes: China, Rusia, India, Brasil, además de Irán, logran reconfigurar el nuevo orden multipolar del siglo XXI. La crisis financiera global, desde septiembre de 2005, con la quiebra de Lehman Brothers, no hace más que confirmar el fin acelerado de un modelo”. Bautista S., Rafael; op. cit.

⁴⁴ El BRIC lo conforman las nuevas potencias emergentes que, en los órdenes geoeconómico y geopolítico están, de modo inteligente (no recurriendo al llano enfrentamiento bélico, del cual es adicto el imperio en decadencia), conduciendo al mundo a un orden multipolar; además de Brasil, Rusia, India y China, hay que agregar Irán y Turquía, sobre todo por el acuerdo de bajo enriquecimiento de uranio que protagonizaron estos países con el patrocinio de Brasil, descolocando al imperio agónico en una suerte de desesperación que ya se va traduciendo en salidas desesperadas que amenaza a la estabilidad global.

⁴⁵ “No sólo el rublo y el yuan amenazan la hegemonía global del dólar (también el euro desea salvarse presenciando de palco el declive del dólar) sino la moneda que propician las petro-monarquías árabes, el golfo (hasta Ambrose Evans-Pritchard admite esto). La urgencia del sucre pasa por este reordenamiento financiero global. El 65% que todavía posee el dólar en los flujos financieros y comerciales globales tienen como único respaldo su fuerza militar. Por eso la fisonomía, que no se aclara todavía, del nuevo orden financiero global, arrastra este lastre: la insolvencia de un dólar que tiene, como única garantía, sus bombas nucleares”. Bautista S., Rafael; op. cit. A lo cual debemos ahora agregar la guerra financiera que ha declarado el dólar y la libra esterlina al euro, para sobrevivir a costa de otros; el desenlace no es nada alentador para Europa, sobre todo cuando permite la injerencia del FMI en su propia zona económica, esto es algo como admitir, por decirlo poco, su total ineficiencia administrativa interna.

naturaleza. Esto conduce a una situación de inestabilidad mundial, que ya no sólo anida en el tercer mundo sino que amenaza incluso al primer mundo.

Pero si se trata de una crisis civilizatoria, esto indica que lo que ha entrado en crisis es una forma de vida; cuyo desarrollo es lo que socava la propia existencia de la humanidad y del planeta. Por eso la contextualización es necesaria, porque no se trata de la falsa dicotomía humanidad-naturaleza, en la que se cae si se confunde este desarrollo con todo desarrollo, esta forma de vida con toda otra forma de vida. En última instancia, si fuera cierta la dicotomía humanidad versus naturaleza, hace milenios que la humanidad o el planeta deberían haber desaparecido. El mismo hecho que aparezcan alternativas es la constatación de que el equilibrio es posible. Lo imposible se deriva de una afirmación ciega de lo establecido como única alternativa; es decir, la alternativa consistiría en renunciar a toda alternativa. En esta aporía cae la propia modernidad, porque lo que se halla cuestionada es su propia forma de vida.

La modernidad⁴⁶, en tanto proyecto, reorganiza al mundo como sistema-mundo, incorporando a todo el planeta

⁴⁶ “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 Indostan 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. Este es un proceso que, si vio la luz con el *ego conquiro* de Cortés, tardará como dos siglos en conformar una subjetividad que hará de su superioridad fáctica una superioridad absoluta, inventándose ideológicamente el destino de ser ‘centro y fin’ de la historia universal. Para entender la política moderna debe primero entenderse la constitución histórica de la subjetividad europea; de saberse milenariamente inferior ante lo civilizado (el mundo musulmán, el Indostan, la China), con la conquista, este hidalgo (‘hijo de alguien’) desplegará una voluntad que se sabrá con el poder de

en un modelo de acumulación global que tiene, en la categoría centro-periferia⁴⁷, su modo específico de acumulación. La propia constitución de un centro es diacrónica a la constitución de una periferia. Europa se resignifica a partir del Nuevo Mundo⁴⁸; aquella proyección es lo que dota de nueva significación y suelo histórico para el propio proyectarse de Europa como modernidad. Lo nuevo es la valoración positiva

decidir, como Dios, la vida y la muerte del otro que sometió bélicamente; esta voluntad rubricará un *Yo* (en la cedula real) como antecedente de un *ego* que, del *ego cogito* al ‘Sujeto absoluto’, secularizará *para sí* las determinaciones que constituían al Dios medieval; es decir, el proceso de subjetivación de un individuo que jamás había poseído semejante poder y riqueza (como la que le brinda el Nuevo Mundo) catapultará no sólo su superioridad sino su fetichización. Porque sólo el ser que no tiene determinación alguna, fuera de sí, es aquel que realiza ‘la experiencia al interior de su conciencia’ como experiencia absoluta y universal; y puede, porque no le debe nada a nadie, constituir al mundo, la realidad y a los mismos dioses, a imagen y semejanza suya”. Bautista S., Rafael: Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, de próxima aparición.

⁴⁷ “La expansión económica de Europa es también expansión bélica, gestionada por la política. Las colonias ya no necesitan ser colonias: la política estructura una subordinación mundial. Ser ‘moderno’ es un imperativo que arrastra a la *periferia* a un proyecto imposible: ser como *el centro*. Es un proyecto que *el centro* patrocina para conservar las desigualdades: ‘modernizar’ es *desarrollar al centro subdesarrollando a la periferia*, mientras más se afana la periferia, más se aleja el centro; es una aproximación asintótica que provoca, sistemáticamente, una destrucción acelerada: *el precio del desarrollo del centro es el subdesarrollo de la periferia*”. Bautista S., Rafael: op. cit.

⁴⁸ “La primera *entidad*, en sentido estricto, del naciente mundo moderno, sería el Nuevo Mundo, América. Europa, como entidad preexistente, deberá redefinirse ante esta nueva entidad, y rearticular al resto del mundo en torno a esta nueva re-definición; de ese modo, aparece el mundo moderno, recomponiendo el mundo a partir de la hegemonía europea, la cual es imposible sin la primera *id-entidad*: América. El proceso conceptual de ‘Indias Occidentales’ a ‘América’, será también el proceso histórico-político de constitución de la subjetividad europea: el *im-poner* el nombre será fundamental como atributo de la nueva subjetividad moderna; *poner* el nombre será *poner la objetividad, dotar de sentido a la realidad*. Las condiciones histórico-existenciales para la formalización racional del sujeto moderno estarán dadas”. Bautista S., Rafael: *La Contraconquista del Barroco*, inédito, 2005.

de un mundo que se abre, por vez primera, al ancho mundo⁴⁹; el afán expansionista no retrata un simple descubrir sino un dominar absoluto. Por eso la globalización no es un fenómeno reciente; es consustancial a un modelo de acumulación que

⁴⁹ “El ahora ‘ancho mundo’ tiene propietario, y es éste el que refiere estas ideas como patrimonio suyo. Todo lo que viene del Nuevo Mundo despierta más de mil codicias, y son las que están también constituyendo a esta nueva subjetividad, que ya no ve con temor al mundo sino que empieza a considerarlo como propiedad suya. La transferencia de valor no era sólo de metales o piedras preciosas, sino también de relatos, crónicas y utopías crecientes que remitían a un algo siempre huidizo en las palabras que narraban ese más allá que ya tiene nombre, y se lo ‘pone’ el sujeto que, en el concepto, otorga sentido al objeto. La curiosidad inicial, el asombro que experimentan los primeros en llegar, había derivado en indiscreción: la petición del oro (una necesidad que no es precisamente feudal sino burguesa), para después convertirse en franca violación. Es el paso de Colón a Cortés; del *ego discoper* al *ego conquiro*. Así como Dussel indica al *ego conquiro* como el antecedente práctico del *ego cogito*; en nuestro caso, quisiéramos indicar que la idea de descubrimiento, que porta el *ego discoper*, es el antecedente simbólico de la expansión práctica del conquistador. El aventurero precede al conquistador militar. En este caso, el aventurero es el que sale del mundo atrasado y marginal que era Europa, quien deposita en la idea de descubrimiento su nueva condición. Descubrir consiste no sólo en amplificar el mundo sino en comprender el mundo como una sola entidad; el término de Nuevo Mundo termina de reunir al mundo en un solo mundo, que el descubridor atraviesa como ente conocido y nombrado, para su posterior apropiación práctico-militar. El *ego discoper* es, en este caso, la disposición inicial que inicia el proceso de conquista de aquello que ha sido descubierta, inventado, imaginado, por una subjetividad que ha salido de su ‘oscura edad media’; por eso arriesga todo, porque detrás suyo no hay nada que pueda evocar. Es una apuesta radical por un ‘mundo nuevo’, cuya imagen o idea precede siempre a la realidad. En el descubrimiento se descubre el propio europeo; libre del peso de las tradiciones (como sucede en mundos tradicionales, como el árabe, hindú o chino), aparece libre de responsabilidades, dispuesto a jugarse el todo por el todo. Es el momento, si se quiere, *proto-práctico*, cuyo testimonio son los miles de legajos que perfilan, en la crónica (como el primer género literario moderno), el modo de relación con la realidad: la estetización de lo desconocido es el modo como se subjetiva el temor ante lo desconocido en apetencia, descubridora primero, conquistadora después. El mundo se vuelve el campo de acción de un sujeto que ‘toma nota de todo lo que viere’, es el héroe que considera al mundo como lugar de todas sus proezas”. Bautista S., Rafael: op. cit.

necesita desarrollarse de modo global para realizarse como *identidad sin contradicción*.

Si la filosofía de la historia de Hegel es una teodicea, lo es porque reconoce inconscientemente en esa pretensión globalizadora (eurocéntrica), un drama de carácter sobrenatural. La ciencia y la filosofía modernas vienen cargadas de esta mistificación de la realidad: la expansión civilizatoria moderno-occidental como la manifestación del espíritu absoluto. Por eso su realización no puede ser particular sino totalizadora; si persigue su *identidad sin contradicciones*, lo mismo que deviene en lo mismo, entonces lo que pone en movimiento no es ningún movimiento sino la eterna permanencia de lo mismo en lo mismo. La lógica que expresa este aparente movimiento ya no puede ser dialéctica sino formal; el pensamiento que se produce ya no puede ser crítico sino conservador. El querer ser como dios lleva a una situación paradójica: una *identidad sin contradicciones* es una identidad vacía, más allá de la propia contingencia humana; pretender aquello es hacer contingente la propia contingencia, la devaluación de lo utópico en *utopismo*⁵⁰. Por eso el proyecto moderno es ciego y lo que produce su desarrollo es el suicidio de la humanidad: “No hay riqueza sin producción paralela de miseria; porque los indicadores de riqueza se mueven en una infinitud siempre insatisfecha, por eso las curvas de la ganancia, del crecimiento y del desarrollo se expresan siempre en aproximaciones asintóticas al infinito”⁵¹.

⁵⁰ Ver Hinkelammert, Franz: *Crítica de la Razón Utópica*, desclee, Bilbao, España, 2002; *Hacia una Crítica de la Razón Mítica*, Palabra Comprometida Ediciones, La Paz, Bolivia, 2008.

⁵¹ Bautista S., Rafael: *¿Es Desarrollado el Primer Mundo?*, alainet.org, abril 2010. Hoy podemos realizar una crítica radical a los fundamentos de la propia ciencia moderna, a partir de las consecuencias que desata una racionalidad instrumental y su consecuente acción racional. La postulación del “progreso infinito” es una pura ilusión que alimenta los mitos de la economía moderna; se trata de una ilusión porque postula un imposible: los recursos naturales y el trabajo humano (las dos únicas fuentes de riqueza) *No* son infinitos.

Cuando el criterio ya no es la realidad, ésta desaparece de toda consideración teórica; lo que se asume son modelos abstractos que suplantán la realidad⁵² –ser humano y naturaleza–, desplazando sus resistencias como distorsiones que se debe anular; las consecuencias políticas y económicas son desastrosas. La coherencia del modelo no es la coherencia de la realidad. Por asegurar el modelo, se sacrifica a la realidad; lo que conduce, inevitablemente, a la crisis. La misma estabilidad es estabilidad de la crisis; por mantener la crisis sacrificamos toda opción, condenamos toda alternativa. El mal-estar no es sólo cultural sino civilizatorio. La modernidad produce un hombre sin alternativas. Su libertad queda restringida a esta única opción: la conservación de *lo dado*. Su drama existencial tiene tintes de tragedia: *lo dado* es un orden pretendidamente eterno, es decir, divino, cuya defensa se presenta de modo idolátrico: o destruye o es destruido, la lucha del Bien contra el “eje del Mal”; por esos sus guerras se presentan siempre como últimas o definitivas.

La invasión y colonización europea del Nuevo Mundo constituye el origen del despliegue de esa pretensión. Lo que le brinda la conquista es el suelo práctico desde el cual se

⁵² Los criterios económicos ya no tienen que ver con la vida; la maximización de las ganancias, la eficiencia, la competitividad, el equilibrio macroeconómico, el balance fiscal, etc., todos ellos son indicadores que no refieren nada del bienestar real de la población y menos de la naturaleza. Los costos de extracción de riqueza natural nunca asumen costos de regeneración de la propia naturaleza, ante la destrucción que significa aquella extracción. 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; cuando Nicolas Sarkozy le pide a Stiglitz analizar el índice PIB, la respuesta es que este índice no es un buen instrumento de medida, no calcula adecuadamente los cambios que afectan al bienestar, ni permite comparar adecuadamente el bienestar en los diferentes países. Es más categórico otro premio Nobel de economía, Amartya Sen: mal se habría desarrollado una comunidad que aunque poseyera índices objetivos de mayor riqueza, hubiera fracasado en realizar su ideal de vida buena. Si la economía anda mal es porque sus fundamentos ya no sirven de fundamento; es la propia racionalidad económica la que se ha vuelto irracional.

desarrolla una pretensión de dominio absoluto; subordinando al planeta, constituido como tercer mundo, en tanto periferia de un centro de dominio mundial: el primer mundo. El desarrollo de ese centro, desestructura todos los otros sistemas de vida y se inaugura, por primera vez en la historia de las civilizaciones, un proceso de pauperización a escala mundial, tanto humano como planetario.

Se trata de una forma de vida que, a partir de la conquista y la colonización del Nuevo Mundo, marca el inicio de una época que, en cinco siglos, ha producido los mayores desequilibrios, no sólo humanos sino también medioambientales. Es decir, una forma de vida que, para vivir, debe destruir constantemente. Para encubrir esto, debe producir un conocimiento que justifique esa pretensión en términos racionales; el conocimiento que produce, en cuanto ciencia y filosofía deviene, de ese modo, en la formalización y sofisticación de un discurso de dominación, elevado a rango de cientificidad: *Yo vivo si tú No vives, Yo soy si tú No eres*. La forma de vida que se produce no garantiza la vida de todos sino sólo de unos cuantos, a costa de la vida de todos y, ahora, de la vida del planeta.

La economía depredadora que se deriva del proyecto moderno, el capitalismo, no sólo produce la pauperización acelerada del 80% pobre del planeta sino destruye el frágil entorno que hace posible la vida humana; de esto se confirma una constante que retrata al capitalismo: para producir debe destruir. Por eso la sentencia de un Marx, ecologista *avant la lettre*, es categórica: el capitalismo sólo sabe desarrollar el proceso de producción y su técnica, socavando a su vez las dos únicas fuentes de riqueza: el trabajo humano y la naturaleza⁵³.

⁵³ Ver Marx, Karl: *El Capital*, tomo I, vol. I, Siglo XXI, México, 1977. De modo categórico; Marx advierte, en la lógica del capital, su tendencia autodestructiva: "... 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

Se convierte en una economía para la muerte; y su proyecto civilizatorio objetiva eso, de tal modo, que, por ejemplo, cuando la globalización culmina en un proceso de mercantilización total, la posibilidad misma de la vida, ya no sólo de la humanidad entera sino de la vida del planeta mismo, se encuentra amenazada. Por lo tanto, la constatación de la crisis, no es sistémica, y no supone reformas superficiales sino que reclama una transformación radical. Lo que está en juego es la vida entera. Una forma de vida que, por cinco siglos, se impuso como la naturaleza misma de las cosas, es ahora el obstáculo de la realización de toda vida en el planeta.

Quienes optan por esta forma de vida, no toman conciencia de la gravedad de la situación en la que nos encontramos, no sólo por ignorancia sino por la ceguera de un conocimiento que produce inconsciencia. En este sentido, el sistema-mundo moderno genera una pedagogía de dominación que, en vez de formar, *deforma*. Desde la inconsciencia no se produce una toma de conciencia. Esta toma de conciencia sólo puede aparecer en quienes han padecido y padecen las consecuencias nefastas de esa forma de vida: la modernidad.

§6. *El locus de la crítica*

La toma de conciencia produce la crítica al sistema. Pero no se trata de criticar por criticar sino de una evaluación ético-crítica⁵⁴ del todo del sistema; por eso es crítica, porque no ve esto o aquello, su problema es el todo, la totalidad del sistema que, en su autoevaluación, se justifica a sí mismo como lo

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”. En la edición de *El Capital* del FCE, tomo I, México, p. 423.

⁵⁴ Que se trata del método implícito nunca explicitado por Marx, pero que atraviesa toda su obra como *crítica del sistema de todas las categorías* de la economía política burguesa, desde una posición ética: la vida del trabajador o, lo que él llama, la *lebendige Arbeit*. Ver Dussel, Enrique: *Marx y la Modernidad*, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2008.

único que hay, por tanto, lo que hay que mantener a toda costa (aun incluso de la propia humanidad).

La crítica, si quiere ser crítica, sólo puede tomar como punto de referencia, la perspectiva de quienes padecen las consecuencias nefastas de un sistema basado exclusivamente en la exclusión, negación y muerte de sus vidas, es decir, de las víctimas de este sistema-mundo. Ellos nos constatan a dónde nos conduce esa forma de vida. Se trata de un lugar epistemológico adecuado para situarse en perspectiva ético-crítica⁵⁵. El lugar de las víctimas no es un lugar cualquiera sino constituye el *locus de originación* del método ético-crítico; el desde-donde, como *locus* de enunciación, es el situarse histórico del contenido real de la crítica.

La referencia crítica que hace posible la crítica misma, como la exposición de una necesaria superación de *lo dado* en cuanto sistema, la constituye la exposición misma del sujeto en cuanto grito⁵⁶. La interpelación al sistema es lo originado desde

⁵⁵ "... La crítica sólo es posible como crítica del todo del sistema y esto sólo es posible desde un *más allá* del sistema; la fuente desde donde aparece la vida del capital y que este niega y destruye: el *trabajo vivo*. Por eso la crítica es una ética, y eso es el desarrollo de *El Capital*. Como crítica es una crítica a todo el sistema fetichista de la economía y la ciencia burguesa; y como ética es un saberse colocar en el *locus* desde el cual es posible la crítica: *el pobre*. La ética ya no es lo deducido de valores metafísicos sino la crítica a todo sistema desde las víctimas que produce. Todo sistema de dominación se apoya en una ética formal, porque su normatividad se diluye en la mera preservación de lo establecido. Una ética de contenidos o *ética material* (no materialista) es una ética que reconoce y actualiza el fundamento del cual parte: la afirmación del ser humano es afirmación de su vida; y esta sólo adquiere sentido preciso cuando se atropella y viola la dignidad humana, o sea, la vida concreta. Por eso la *crítica de la economía política* recupera a la economía misma como producción y reproducción de la vida; por eso es una ética". Bautista S., Rafael: *Hacia un Marx del Siglo XXI*, en Dussel, Enrique; op. cit., p. 9.

⁵⁶ "... el *punto de vista* es el que constituye al pensamiento crítico, como una anterioridad 'material'; es decir, no es algo que *pone* la razón sino algo, cuyo *contenido*, ella debe saber reconocer. Es como un aprender anterior a todo aprendizaje, algo que una razón crítica presupone siempre: el *punto de vista* de la emancipación. Si lo que la razón presupone es la *vida humana*; la *vida* del sujeto es el *criterio* que hace de lo político una praxis de transformación

este grito. Ahora bien, ese grito es además trascendental por un añadido superlativo: en el grito el sujeto se incluye otro grito aun más radical, el grito de la Madre tierra, la *pachaMama*, el lugar donde se origina la vida. Es decir, es la vida en su conjunto la que grita. Y ese grito es sólo posible de ser atendido de modo humano; es decir, la responsabilidad por transformar el desequilibrio y la irracionalidad de este proyecto de la muerte, es responsabilidad humana. La Madre delega esa responsabilidad a sus hijos. Y se trata de un grito, no sólo porque es desesperado; sino porque la forma de vida en la que nos hallamos sumidos hace prácticamente imposible escuchar; por eso sucede la aporía: en la era de las comunicaciones, esta es cada vez menos posible⁵⁷.

§7. *La modernidad como forma de vida*

Se trata de una forma de vida que nos vuelve sordos. Ya no somos capaces de escuchar, por eso se devalúan las relaciones humanas; incapaces de escuchar nos privamos de humanidad. La mercantilización de las relaciones humanas hace imposible cualquier cualificación de nuestras relaciones; todas se diluyen en la cuantificación utilitaria de los intereses individualistas. El *ismo* del *ego* moderno es el que le ciega toda responsabilidad, al individuo, de sus actos. Incapaz de responsabilizarse por las consecuencias de sus actos y sus decisiones, el individuo colabora, sin saberlo, en la destrucción de la vida toda, incluso la suya propia. Se convierte en suicida. Todos al perseguir su

(porque la posibilidad y el incremento de la vida están siempre en relación dialéctica con la realidad). Lo político no es entonces un ámbito *abstracto*, tiene que ver con la *vida* del sujeto. Pero si la *vida* aparece como imposibilidad, es decir, como exclusión y negación, entonces lo político del sujeto consiste, de modo explícito, en la transformación histórica de esa situación *dada*?. Bautista S., Rafael: *Hacia una Constitución de la Razón Crítica*, inédito, 2008.

⁵⁷ Ver 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.

bienestar exclusivamente particular, colaboran en el malestar general. Toda aspiración choca con la otra, de modo que las relaciones se oponen de modo absoluto. Sin comunidad, los individuos se condenan a la soledad de un bienestar que se transforma en cárcel. Los seres humanos se atomizan, aparece la sociedad.

Ésta viene a ser un conjunto en continuo desequilibrio, porque se funda en el despliegue de una libertad que, para realizarse, debe anular las otras libertades. La sociedad es el ámbito de un *individuo sin comunidad*⁵⁸; es un desarrollo que no desarrolla, un movimiento que no mueve, cuya inercia consiste en el desgaste que significa permanecer en el mismo sitio, pero agotado. Su no movilidad empieza a mostrarse como el carácter de una época que debe de cambiar siempre para no cambiar. Por eso produce cambios que no cambian nada. La moda es el reflejo de ese carácter: lo nuevo no es nuevo sino variaciones de lo mismo. La pérdida de sentido de la vida produce el sinsentido del cambio superficial: se cambian las formas pero seguimos siendo los mismos de siempre, se produce el maquillaje exagerado de una sociedad que, para no mostrarse lo podrida que está, debe continuamente negarse la posibilidad de verse de frente a los ojos. Se le nubla la visión, ya no sabe mirar lo sustancial y sólo atiende a las apariencias, la sociedad se vuelve un mundo de las apariencias.

La constatación de esta anomalía produce el desencanto, pero también una lucidez macabra. Porque si el ser humano es aquel que para ser lo que es debe transformarse siempre, la incapacidad de transformación se vuelve en resistencia y negación de un cambio real. La tendencia conservadora empieza a manifestarse no precisamente en los viejos sino en los jóvenes. No cambiar significa, en consecuencia, afirmar el yo y sus certezas, cerrarse a toda apertura. La tendencia conservadora es la que afirma el orden imperante y empieza a perseguir a todos aquellos que sí proyectan cambios necesarios.

⁵⁸ Ver Bautista S., Rafael: Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, Segunda Parte, de próxima aparición.

Si el afán de cambio no trastorna lo establecido entonces ese afán es tolerado, es más, es deseado, porque el sistema requiere siempre de reformas que lo adecuen a las circunstancias. Pero si ese afán persigue un cambio total, entonces la reacción no tarda en aparecer. Si la forma de vida es la que hay que cambiar entonces no hay otra que cambiar de forma de vida. Si lo que se halla en peligro es la vida misma, entonces la reflexión en aquello que consiste la vida, empieza a cobrar sentido.

Ahora bien, si los sentidos se diluyen en el sinsentido entonces precisamos dotarnos de un nuevo sentido, que haga posible el seguir viviendo: sin sentido de vida no hay vida que valga la pena ser vivida. Aquello que precisamente ocurre en la forma de vida moderna, cuyos sentidos se diluyen en la pérdida de sentido. Esta pérdida de sentido de la vida produce una miseria cultural que se expande de modo masificado; no expresa nada aunque sea muy expresiva, porque su expresividad misma se vuelve vacía. La pérdida de sentido se expresa como vaciedad; el fenómeno de la expresividad se devora a sí mismo, por eso en el comercio cultural nada dura, excepto la insatisfacción. La gran producción cultural de nuestra actualidad no es síntoma de esplendor sino de decadencia; el consumismo no genera satisfacción sino adicción. La adicción ya no representa un factor de inestabilidad social sino condición necesaria para la estabilidad del mercado. La producción del sinsentido trastorna la existencia misma, porque si hay sentido de la vida, hay sentido de la muerte, pero si la vida pierde todo sentido, entonces la muerte también. Lo que queda es la indiferencia, la insensibilidad, el puro sinsentido que hace del vacío su propio contenido; pero un contenido semejante no llena, por eso precisa de cosas que llenen ese vacío, pero las cosas no son las que llenan una vida. Por eso el sinsentido genera un vaivén continuo de puras formas que pretende suplantar todo contenido de vida.

El mundo de las apariencias nos priva lo sustancial de la vida. Se aprende a ver sólo las apariencias; de modo que lo

sustancial y esencial desaparece de nuestra visión. Incapaces de poder advertir lo que realmente importa, nuestras propias vidas empiezan a carecer de importancia. Nos movemos en lo frívolo y lo superfluo. Pero ese movimiento no es un movimiento real; porque un movimiento real implica necesariamente un movimiento de la conciencia, pero en lo frívolo lo que se mueve son exclusivamente las cosas, las mercancías, quedando los seres humanos en meros portadores de estas. El movimiento de las cosas es el que ordena el movimiento humano. La humanidad se devalúa en la fetichización. Si la conciencia empieza a carecer de movimiento entonces adviene el retraso mental. La desidia es el reflejo de la incapacidad de movimiento de la conciencia.

La pereza no desea moverse de su lugar, aunque está dispuesta a movilizar su cólera, con tal de regresar a su letargo inicial; esa ausencia de voluntad es, en realidad, ausencia de poder, por eso necesita manifestarse como violencia pura. El poder real es la determinación positiva de la voluntad. La voluntad no necesita determinarse como violencia. Su fuerza está en la capacidad de proyección que tenga. Proyectar significa *exponerse*, mostrar-se en la plenitud de sus posibilidades. La fuerza pura no hace nada de esto, su única exposición consiste en clausurarse. Clausurando a los demás se clausura a sí mismo.

En una situación colonial⁵⁹, la clausura del individuo es la constatación de la clausura que, como país, ha acontecido. Incapaz de proyectar un desarrollo propio, nos condenamos a

⁵⁹ “Una sociedad es colonial cuando asume como propio un ideal que no le corresponde; es decir, cuando lo que proyecta es un modelo que no se deduce de sus propias contradicciones, cuando persigue propósitos que no resuelven nada sino agudizan una desestabilización como consecuencia de la adopción de modelos ajenos (que no hacen otra cosa que ‘normalizar’ el desorden creado por ellos). Una sociedad colonial provoca entonces su propia dependencia (...). Una sociedad es subdesarrollada porque adopta un patrón de desarrollo que no se deduce de sus propias necesidades, postergándose ella misma asegurando el desarrollo ajeno; o sea, la estabilidad de afuera es inestabilidad nuestra, el desarrollo del primer mundo es subdesarrollo nuestro”. Bautista S., Rafael: Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional, rincón ediciones, La Paz, 2009, pp. 199-200.

depender, es decir a subdesarrollarnos. La clausura es incapacidad de ser sujeto. Quien no enfrenta el desafío de ser sujeto, se condena a ser objeto del desarrollo ajeno.

§8. *Una digresión*

Bolivia ha sido un sueño proyectado siempre al borde de la muerte. Aún como sueño, nunca ha podido ver la luz del día, porque en ese parto, soñado una y otra vez, ha muerto no sólo la criatura, sino también la Madre. La muerte, en el sueño, no es definitiva, es una variante que muestra el sueño para proyectar su sentido. Pero el sueño proyecta no sólo variantes, también recurre a su reinención y, entre una de ellas, se encuentra la imagen de la huida, del escape (de la muerte).

Escapar, en este caso, significa el mantener-se fiel en la espera; el que espera es el que tiene esperanza y se mantiene en la esperanza el que no ha perdido la fe: la Madre y el niño son la posibilidad de lo imposible. Son la vida que alumbra la vida y le da sentido a la persistencia por vivir. Quien levanta a la Madre y al niño es aquel que toma la responsabilidad de preservar la vida, porque la vida se encuentra amenazada y la amenaza, precisamente, aquel que se pone en lugar de dios y pretende decidir quién vive y quién muere. Quien apuesta por la vida de la Madre y el niño, apuesta por la vida en sentido eminente, porque *no toda vida se encuentra amenazada, sino siempre la vida de los débiles*.

El poderoso es aquel que asegura *su* vida a costa de la vida de los débiles; devalúa la vida a la persecución de *otras* vidas, de tal modo que, la afirmación de *su* vida, significa la negación de *las otras*. Esta afirmación tiene necesariamente que pretenderse divina para, de algún modo, mitigar su finitud.

Recurrir a la idolatría del poder no es sólo una recurrencia maniática, es el fundamento mismo que asegura al poder repartir vida y muerte a granel. Quien decide quién vive y quién muere no es otro que dios y el hombre, que se pone en

lugar de dios, no comete nunca asesinato, sólo cobra la deuda que impone *su* divinidad al resto de los mortales.

La Madre es la posibilidad de la vida, en este caso, el niño; éste, a su vez, es el sentido de esta posibilidad. El sentido es lo que puede proyectarse, una vez que su posibilidad está asegurada; a partir del sentido es que se puede concebir lo que viene *por-venir*, el futuro. La Madre es también actualidad, es el nutrimento, el regazo que procura la vida; por eso la Madre es símbolo de la tierra: *pachaMama* (la vida proviene de lo femenino). La tierra es actualidad pero, como actualidad, es actualidad del pasado: el *desde donde* toda *proyección* cobra sentido. Apostar por la vida de la Madre y del niño es apostar por la continuidad de la vida, por hacer posible la continuidad de la vida.

Pero el poderoso considera la vida de todos como una imposibilidad y busca, por todos los medios, mostrar esta imposibilidad como real. En lenguaje moderno, la recurrencia a este principio se manifiesta en el principio económico de *no factibilidad* o el principio político de *inviabilidad*. Todo proyecto que aspire a asegurar la vida de todos y, de estos, la vida de los más débiles es, en consecuencia (desde el legalismo del poder), *no factible e inviable*; porque asegurar la vida significa tanto como relativizar la presencia misma del poder. Porque sólo hay ejercicio del poder cuando hay *sobre quién* ejercerlo y, mientras éste no sienta amenazada su vida, no tiene sentido tal ejercicio. Esa es la dialéctica del amo y el esclavo. Es el circuito por el cual toda dominación se reproduce *ad infinitum*, porque no hay otra forma de liberarse sino buscando a otro a quien dominar. Bajo esta dialéctica toda liberación no es real sino pura ilusión porque, bajo la lógica del poder como dominio, toda liberación es un eufemismo por el que otra dominación se hace posible.

Por eso la apuesta por una nueva forma de vida trastoca todo y produce la resistencia feroz de lo conservador que permanece como lastre en un proceso de cambio. La tendencia conservadora, en este sentido, no sólo se encuentra en la otra vereda sino en la propia. La transformación que no es *transformación subjetiva*, es decir, *transformación del sujeto*, no es

transformación real. El cambio tiene, de ese modo, una precisión: es un cambio de transformación estructural: del Estado colonial al Estado plurinacional⁶⁰. El sujeto del cambio produce esta alternativa desde una toma de conciencia: la historia hecha conciencia⁶¹. Sólo puede proyectar futuro desde su memoria hecha conciencia, es decir, producir una política coherente con su propia historia.

§9. *El sentido significativo del vivir*

La alternativa que se nos presenta, proyecta su sentido como algo, cuyo contenido, viene señalado por nuestro propio *horizonte significativo*. Lo que se persigue no es algo que viene de afuera sino algo que ha estado siempre entre nosotros. La ceguera consistía en no haber producido nunca el conocimiento adecuado para darnos cuenta de que las respuestas no están afuera sino adentro; que las preguntas que hacíamos eran falsas preguntas porque no eran preguntas que

⁶⁰ “... lo plurinacional no se reduce a la cuantificación de las naciones que lo componen, tampoco al reconocimiento (hasta tardío) de nuestra diversidad. Lo plurinacional es la constatación de que la unidad, es decir, el sentido de nación, o es común, o no lo es en absoluto; la unidad no es algo dado o algo que se impone, sino el hecho intersubjetivo del reconocimiento de todos los sujetos en tanto sujetos. Este reconocimiento no es un plus sino la condición ineludible del reconocimiento mutuo; la dignidad empieza por reconocer la dignidad absoluta del Otro, del negado y excluido: el indio. Reconocer sus derechos como sujeto significa reconocerle como persona con derechos anteriores a todo Estado de derecho. El Estado colonial nunca invitó siquiera (para ser parte del país) a quien fue hasta tributario, pero nunca perteneciente al país de los patrones”. Bautista S., Rafael: *¿Qué Manifiesta la Marcha Indígena?*, en argenpress.org, julio de 2010.

⁶¹ “... La propia experiencia es un proceso que *atraviesa* la existencia para reconocerse y reconocer la materia con que está hecha. Realizar el *paso de la historia a la política* quiere significar *el proceso subjetivo que atraviesa la conciencia como autoconciencia*. Pero este proceso es subjetivo, no como un proceso dialéctico que realiza la conciencia al interior de ella misma, sino como historia que deviene en contenido de conciencia”, Bautista S., Rafael: *Lo Político de la Historicidad*, inédito, febrero de 2009.

se deducían de nuestros problemas sino una ciega asunción de lo que se pensaba afuera. Presos de una colonización en nuestra propia *subjetividad*, nunca supimos cómo desplegar una forma de vida que asegure la vida de todos nosotros; presos del resplandor moderno de las mercancías, también nos devaluamos, aun en nuestra miseria, a desear aquello que nos sometía, como nación y como pueblo.

Nunca nadie nos enseñó cómo “vivir bien”. Porque quienes nos podían haber enseñado aquello, eran quienes padecían el peso real del sometimiento estructural, sobre los cuales depositábamos las consecuencias de nuestras adicciones: insertarse en la globalización representó, y representa, “morir como perros para que otros coman como chanchos” (Zavaleta dixit). Para mirar adentro hay que aprender a ya no mirar exclusivamente afuera; lo cual señala una propedéutica: ya no sólo ser conscientes sino autoconscientes. Pasar de la conciencia a la autoconciencia significa, pasar del deseo de cambio al cambio efectivo.

El “vivir bien” es el *horizonte* que 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-vueltas⁶² de liberación indígenas. En la estructura de las mismas re-vueltas indígenas se puede condensar un afán que manifiesta el deseo de vivir-de-otro-modo; esto podemos actualizarlo: vivir como se vive ahora no es vida, vivir de modo digno no es posible en la forma de vida actual. Vivir como se vivía antes tiene sentido, no como un retornar a un paraíso perdido sino un recuperar la *estructura ética* que expresa un modo de vivir que, frente al actual, se muestra más racional, más digno y más humano.

No se trata de retornar sino de recuperar, reconstituyendo la *racionalidad* de aquella *comunidad-de-vida* ante

⁶² Ver Thomson, Sinclair: Cuando Sólo Reinasen los Indios, Muela del Diablo, La Paz, Bolivia, 2007.

los retos actuales, potenciando sus posibilidades frente a la crisis civilizatoria que ha ocasionado la forma de vida moderno-occidental. Por eso, en esta recuperación, nos recuperamos como sujetos; reconstituyendo la *racionalidad* de nuestra *comunidad-de-vida* nos reconstituimos como lo que somos, de ese modo proyectamos el proyecto histórico-político que se deduce de aquello que nos constituye.

Por eso pervive, en nosotros, aquello que somos como *horizonte*: el “vivir bien”. El vivir, por ejemplo en aimara, el *q'amaña*, es cualificado por el “bien”, el *sumaj*; es decir, no se trata de un vivir cualquiera sino de *lo cualitativo del vivir*. Por eso el *sumaj* no sólo es lo bueno sino lo dulce, es decir, la vida se mide de modo ético y también estético. Una buena vida se vive con plenitud moral y rebosante de belleza⁶³. Por eso atraviesa todo el conjunto de los hábitos y las costumbres. Se trata de una normatividad inherente al mismo hecho de vivir, no como meros animales sino como verdaderos seres humanos; como mienta el contenido de *jaq'i*, el que está completo, quien accede a ser persona porque es par, es decir, porque actualiza el origen de la vida como generación de vida; ser par significa estar constituido como unidad y hay unidad en cuanto hay constitución común (la constitución común provoca responsabilidad mutua); por eso estar completo es *complementarse* y toda complementación es *recíproca*: *yo soy si Tú eres*.

Recuperar un *horizonte de sentido* propio no es, entonces, un volver al pasado sino recuperar nuestro pasado, dotarle de contenido al presente desde la potenciación del pasado como memoria actuante. El decurso lineal del tiempo de la física moderna ya no nos sirve; por eso precisamos de una revolución en el pensamiento, como parte del cambio. El pasado no es lo que se deja atrás y el futuro no es lo que, de

⁶³ No se trata de la vida buena aristotélica, que es siempre individualista sino del *vivir en comunidad*; donde el sujeto no es, como dice la ontología moderno-occidental, un *arrojado en el mundo* sino, más bien, un *enfamiliado en el ayllu*. La pobreza es sólo posible en el primer caso, pues pobre no es el que no tiene nada sino el que *no tiene a nadie*.

modo inerte, nos adviene. Cuanto mayor pasado se hace consciente, mayor posibilidad de generar futuro⁶⁴. El verdadero asunto de la historia no es el pasado en tanto pasado sino el presente, porque el presente es el que tiene siempre necesidad de futuro, y de pasado⁶⁵.

El presente que nos toca vivir tiene esa demanda, porque estamos en la posibilidad de producir autoconciencia, ya no sólo nacional sino plurinacional. La revolución nacional, fracasada en el 52, sería ahora posible, pero ya no como

⁶⁴ Si tomamos dos vectores, uno horizontal (pasado-futuro) y otro vertical (presente), y trazamos desde el punto que los une una elipse (horizontal), vemos que hay mayor proyección cuanto más impulso se genera. Lo mismo pasa con la temporalidad humana: hay más posibilidad de futuro cuanta más memoria potencial impulsa la proyección de ese futuro.

⁶⁵ "... En tal caso, lo nuevo, sería además de lo contenido o potencial, lo inaudito en tanto *pachakuti*, lo que el mismo presente contendría como acumulación de la privación. Lo inaudito sería la presencia de la ausencia, lo incomprendible. La recuperación histórica haría posible la comprensión de lo que en el presente hay de nuevo y verdadero, de modo que el presente pueda ser lanzado, pero no a un futuro abstracto, sino al futuro que se deduce del pasado como recuperación del sentido histórico; el eje de la política ya no sería el eje lineal presente-futuro sino la reunión proyectiva de presente-pasado-futuro. Mirar al pasado no sería un *ir hacia atrás* (en los términos cronológicos) sino también un *ir hacia adelante* pero, en este caso, el *adelante* es la recuperación del sentido del presente. ¿Cómo se entendería el acontecimiento trascendental novedoso del presente? Por el pasado. Sin aquella memoria histórica (la otra historia) lo que acontece en el presente se diluiría en la confusión. Es cierto lo que dice Zemelman, el presente reconfigura el pasado, pero esa reconfiguración es una *petición de sentido* que hace el presente, porque el presente por sí solo no podría otorgarse un sentido preciso. Sin pasado el presente se queda huérfano. El presente, de este modo, clama por el futuro porque reclama por el pasado para ser un presente procreador. Zemelman diría que sin futuro el presente se queda sin contenido; pero sería más bien el pasado el que le da contenido al presente. Un presente vacío de contenido no podría proyectar ningún futuro posible. El futuro no puede ser un presupuesto de una cierta legalidad histórica; su discernimiento depende, en última instancia, del discernimiento del presente. El marxismo del siglo XX olvidó que la historia no es asunto de legalidad sino de creatividad". Bautista S., Rafael: *De la Historia a la Política*, inédito, 2007. Ver también, Hugo Zemelman: *De la Historia a la Política*, Siglo XXI, México, 1983.

nacional sino como plurinacional⁶⁶. Esto es: lo que hemos estado produciendo, en definitiva, ya no responde a demandas sectoriales, corporativas o nacionales, ni siquiera culturales, como exclusiva afirmación de lo propio, sino: el carácter cualitativo de esta transformación (el primer proceso de descolonización radical del siglo XXI) estaría mostrando la contradicción fundamental que arrastra la modernidad, como verdadero diagnóstico de una situación planetaria: vida o capital. Lo que significa: vida o muerte.

Para que la vida tenga sentido vivirla, ésta no puede carecer de proyecto; pero el proyecto no es algo privado sino lo que se proyecta como comunidad, en este caso, como comunidad en proceso de liberación. El sentido de la liberación significa un echar por tierra toda relación de dominación. “Vivir bien” querría decir: *vivir en la verdad*. Porque la verdad no es algo ajeno al sujeto; 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

⁶⁶ “... un proceso de descolonización del Estado no pasa por una reforma social, sino por una recomposición nacional; esto quiere decir: transformación del sentido de nación como condición de transformación del contenido político del Estado (...). El nuevo contenido no emerge como efecto de su propia inercia institucional, sino del propio proceso de recomposición nacional, como base real de la nueva legitimación: el potenciamiento de las naciones indígena-originarias. Ese es el suelo (lo histórico-material) plurinacional de legitimación del nuevo Estado; sin él, lo que acontece es una pura recomposición del carácter señorial del Estado. Porque acudir a sus propias necesidades institucionales como el marco de su nuevo despliegue político, es tanto como hacer de su performatividad el contenido único del cambio (...). Leer de modo cuantitativo el contenido de lo plurinacional es no haber entendido el carácter cualitativo del nuevo contenido de nación que, como plurinacional, está produciendo esta nueva recomposición de lo nacional-popular; que tiene en las naciones indígena-originarias el núcleo de emanación de la nueva disponibilidad común. De eso carece el Estado colonial, por eso siempre acaba en la legitimidad nula, porque al privarse de contenido nacional, lo que en realidad se priva es de legitimidad real”. Bautista S., Rafael: *¿Qué Manifiesta la Marcha Indígena?*, en argenpress.org, julio 2010.

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, 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 pertenecemos 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)"⁶⁷.

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 hombre-naturaleza genera un circuito natural recíproco, sólo una responsabilidad plena implica el hacerse cargo de las

⁶⁷ Bautista S., Rafael: Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional, rincón ediciones, La Paz, 2009, p. 455.

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)⁶⁸, esta otra relación produce una acción racional comunitaria expresada en otra lógica: la complementariedad en la reciprocidad⁶⁹. La normatividad que se deduce de esta *eticidad* es distinta⁷⁰ y, lo que más nos interesa, es más racional; porque

⁶⁸ “... ¿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.

⁶⁹ Ver nota 26.

⁷⁰ 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 *críterios ético-materiales*, desde los cuales sea posible una relación *post-convencional* 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

si el criterio de la acción ya no es el interés individualista, entonces la posibilidad de una nueva economía descansa en 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 del hijo sino de la Madre.

§10. *El “vivir mejor” o la acción racional
con arreglo a la codicia*

El sistema económico del capital presupone una racionalidad. Para que la economía se devalúe como ciencia de los negocios, debe contener un concepto de ciencia que justifique como

la encargada de ejecutar al infractor del orden, 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.

racional esta especificación⁷¹. Lo que formaliza esta especificación es una determinada acción racional, la cual presupone siempre una racionalidad que es, en definitiva, la que digita la lógica del sistema económico actual. Se trata de una acción racional que encubre, en su formalización, la apetencia congénita que expresa su desarrollo; no se trata de una acción racional con arreglo a fines o valores abstractos, se trata, más bien, como dice Hinkelammert, de una *acción racional con arreglo a la codicia*: “... La banda de ladrones se sirve del núcleo de la ley para ponerla al servicio de esta codicia. La ley es subvertida y transformada en su contrario. La codicia subvierte la propia ley. Este problema aparece 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

⁷¹ “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. 20. Énfasis míos.

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 ley⁷². No viola ninguna ley porque, en el caso actual, la misma legalidad se constituye a partir de la ley del mercado. Esa ley subvierte la propia ley, porque su propio núcleo es subvertido para ponerlo “al servicio de esta codicia”. La codicia es destructiva porque pervierte hasta la misma justicia, cuando se hace en “cumplimiento de la ley”.

El propio concepto de ley moderna contiene este subvertir la ley “al servicio de esta codicia”, pues lo que formaliza el concepto de ley son relaciones mercantiles: “La humanidad se clasifica: cuanto más alejado de la naturaleza más humano se es. El individuo producido es el ‘ciudadano’. El individuo abstracto que se define por ser propietario y establecer contratos; un individuo producido por el mercado, es decir, una mercancía, cuyas relaciones con los demás ya no pueden ser humanas sino mercantiles. Como tal es sujeto de una relación jerárquica que subsume todo ente que se le

⁷² Hinkelammert, Franz: *San Pablo: La maldición que pesa sobre la ley. Un ensayo sobre la carta a los romanos*, en pensamientocritico.info. Énfasis míos. 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 Tora 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. Énfasis míos.

aparece como mediación de sus fines; su modo de relacionarse no relaciona sino cosifica toda relación. No se siente parte de nada porque ha devaluado todo a condición de objeto. Esa misma devaluación le obliga a la distancia. La racionalidad que produce ya no le vincula sino le des-vincula irremediamente”⁷³. El derecho moderno reorganiza las relaciones humanas en torno a los valores que promueve la sociedad moderna como “valores humanos”⁷⁴, siendo, en

⁷³ Bautista S., Rafael: Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, de próxima aparición. A propósito de esto dice Hinkelammert: “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. Énfasis míos.

⁷⁴ Por eso no es raro escuchar entre los juristas modernos lo siguiente: es ridículo otorgarle derechos a quien no puede reclamarlos; refiriéndose a los derechos de la Tierra. El positivismo jurídico conduce a semejantes dislates, que no son más que la actualización de los prejuicios jurídicos canonizados que negaban derechos a los esclavos, por las mismas razones. El esclavo no tenía derechos porque, como también la naturaleza, estaba devaluado a cosa. Entonces, la condición para que el esclavo reclamara sus derechos era reconocerle, en primera instancia, su condición humana. Además, los derechos no se deducen de su reclamo sino del reconocimiento de la persona como sujeto de derechos anteriores a todo Estado de derecho; en el caso de la naturaleza: condición de vida de la humanidad es la vida de la naturaleza, sin ésta, la vida misma de la humanidad es imposible, en consecuencia, reconocerle derechos es reconocer que todo derecho humano contiene otros derechos, incluso originarios, como presupuestos

última instancia, nada más que la expresión jurídica de la codicia como regulador de la existencia.

La codicia constituye el principio de vida del capitalismo, su motor moral, que hace nido en lo más hondo de su religiosidad, expresada en los mitos de la propaganda⁷⁵. Por eso, no se trata de la codicia como envidia común y pedestre sino de la codicia convertida en forma de vida, que tiene en la ley a su garante normativo. En ese sentido, no codiciar se convierte en algo subversivo; no codiciar significa ver al otro como prójimo y no meramente como medio para la maximización de mi codicia. La ley subvertida “al servicio de la codicia”, entra en contradicción con el amor al prójimo; desde la codicia el otro deja de ser sujeto, por tanto, deja de ser mi prójimo⁷⁶.

de todo derecho humano. Por eso requerimos de otro concepto de ley y de derecho, más allá del derecho y de la legalidad modernas.

⁷⁵ “... 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 suplantán 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, 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.

⁷⁶ Por eso los Bancos tienen a la policía para desalojar a la gente de sus casas y las entidades financieras mundiales a los gobiernos para reprimir al pueblo que no acepta ajustes estructurales (despidos, congelamiento de salarios, privatización de salud y educación, etc.).

El “greed is good”⁷⁷ es, por decirlo de algún modo, el momento originario de un apetito hecho forma de vida, sistematizado de modo científico, y efectivizado (en cuanto dominación real) como economía política a nivel global. Pero en una acción racional con arreglo a la codicia, no basta que la codicia sea buena sino que, como principio de vida, debe ser lo divino, por eso, lo que es bueno para mí (así piensa el fetichista), es el ídolo al cual me inclino: “greed is God”. El principio de vida del capitalismo se transforma en el ídolo moderno⁷⁸.

Se trata de una racionalidad *irracional*, una acción racional que se transforma en acción *irracional* y produce, inevitablemente, una ética de la *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 procurar otro tipo de acción racional. La maximización de la codicia produce un paradigma de vida: el “vivir mejor”. La pregunta inevitable es: ¿qué significa mejor?, ¿mejor que quién? En la segunda interrogante se manifiesta ya el sentido de aquel paradigma; “vivir mejor” significa un continuo estado de insatisfacción que, en un proceso de acumulación (en una curva infinita)

⁷⁷ Principio moral del empresario norteamericano, *greed is good*, codiciar es bueno; graficado culturalmente en películas como “Wall Street”, del director Oliver Stone.

⁷⁸ 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”.

continua, muestra lo quimérico (hasta caprichoso) de esta avidez⁷⁹.

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. *Yo soy si tú No eres*. La vida del individuo ya no consiente la vida de los demás; condición de la vida de uno ya no es la vida del 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 no intencional es el *suicidio colectivo*⁸⁰ de la humanidad, 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.

⁷⁹ “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 Žizek 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. Énfasis míos.

⁸⁰ Ver Hinkelammert, Franz: [El Grito del Sujeto](#), DEI, Costa Rica, 1998; [El Sujeto y La Ley. El Retorno del Sujeto Reprimido](#), EUNA, Costa Rica, 2003.

§11. *La estructura de eticidad como estructura de vida*

El “vivir mejor” no puede expresar la estructura ética de la humanidad, más al contrario, destruye todo aquello que hace posible toda ética: la vida misma. En este contexto es que el “vivir bien” constituye una alternativa; porque las consecuencias planetarias –que se manifiestan actualmente más que evidentes– de la forma de vida moderna, reclaman un cambio de paradigma. Lo que se ofrece como progreso ya no es garantía de vida; ese mirar adelante ya no inspira esperanza sino desesperanza, el futuro mismo genera desconfianza. Por eso precisamos voltear a mirada, ver de dónde hemos venido, dónde hemos extraviado el camino; en eso consiste el recuperar el pasado, no para volver idílicamente a un origen remoto sino para posibilitarnos un nuevo porvenir, un nuevo sentido de vida, es decir, un nuevo destino. Y eso no se encuentra en un más allá imposible de realización, sino se encuentra siempre en nuestra constitutividad como sujetos. Llevar esto al ámbito de la autoconciencia es lo que le permite la superación de sus limitantes en posibilidades; la autoconciencia pone al sujeto como lo que es, le apertura y transforma sus incertidumbres en certezas, su contingencia en trascendencia. Se hace proyecto, porque hacerse porvenir es saber de dónde se proviene; por eso no proyecta cualquier proyecto sino el proyecto que se deduce de su propio horizonte histórico.

Por eso el “vivir bien” no es un modelo yuxtapuesto; se trata de una *estructura ética* que describe no sólo el propio modo-de-existir, sino el modo cualitativo del existir, que no parte de una libertad metafísica (como se presupone en el individuo moderno) sino de una anterioridad que reconoce el sujeto como propia, como ese algo que lo describe en toda su extensión, como la responsabilidad inobjetable que siempre ha presupuesto: “... 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 regeneración de la vida y esta podría cesar (casi siempre se oye decir: el día que no haya llamas el 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*⁸¹.

Lo ético no es un añadido desde un supuesto mundo de valores universales sino lo que constituye el modo-de-existir de esta *comunidad-de-vida*. Por eso la resistencia es fuerte a toda imposición que, desde afuera, pretende reorganizar esta comunidad desde criterios ajenos a la estructura de la comunidad misma: “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*”⁸². La misma inserción mantiene un margen crítico de exterioridad que no permite su subsunción en el sistema político; porque esa lucha trasciende la movilización democrática y apunta a transformar el sentido mismo de toda movilización, lo que desemboca en resignificar las luchas reivindicativas en procesos de liberación total: si antes las revueltas indígenas de Amaru y Katari muestran el

⁸¹ Bautista S., Rafael: Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, Segunda Parte, de próxima aparición.

⁸² Zavaleta, René: Lo Nacional-Popular en Bolivia, Siglo XXI, México, 1986, p. 18. Énfasis míos,

camino a las emancipaciones criollas, ahora la lucha nacional es trascendida, desde la matriz indígena, como plurinacional.

La forma comunidad sólo es posible estructurando el vivir en una *eticidad* que se deduzca de la *racionalidad* que presupone la vida en y como comunidad: “Hablar por *la Tierra* es hablar, en definitiva, por la vida. Hablar por *Ella* significa pensar una *economía del merecimiento*, es decir, una *economía para la vida*. Se trata de una economía que no se fundamente en optimizar la tasa de ganancias sino en asegurar la vida de la comunidad toda y, en especial, la vida de la *Madre*. Las naciones indígenas son las ahora portavoces de la *Madre*, porque el horizonte civilizatorio que les sostiene presupone a *la Tierra* no como *objeto* sino como *Sujeto*, cuya jerarquía obliga a la responsabilidad y la obediencia. Lo cual se determina política y económicamente en lógicas más racionales y universales que la racionalidad moderna-occidental. Las contradicciones que arrastra esta racionalidad no es sólo asunto de una séptima parte de la humanidad, sino que arrastran a todo el conjunto de la humanidad cuando lo que se encuentra en peligro no es una civilización, ni siquiera una cultura, sino la vida misma del planeta. Reestructurar y recomponer otras formas de vida, en esta coyuntura mundial, demanda no sólo su posibilidad sino su necesidad; sobre todo cuando hablamos de reestablecer una dignidad humana que supone el merecimiento de un *ser para la vida*”⁸³.

El “vivir bien” no aparece como afán de preservación de lo peculiar que poseemos; se trata, más bien, del reconocimiento de la racionalidad que nos constituye como sujetos. Restablecer no quiere decir sólo restaurar sino proponer un modo-de-existir más racional, digno y humano; hacer de ello política de Estado y política económica, derecho constitucional y normatividad legal⁸⁴, lo cual significa:

⁸³ Bautista S., Rafael: Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional, rincón ediciones, La Paz, 2009, p. 456.

⁸⁴ “[el Estado] tiene soberanía frágil porque, si sus exigencias se concentran en garantizar su sistema institucional, éstas le obligan a adoptar los indicadores globales, siendo que estos vienen además financiados (por eso

desarrollar nuestra racionalidad contenida en sistema-de-la-ciencia. *Producir el concepto es producir al sujeto*. El “vivir bien” es el *horizonte* que el sujeto se pro-pone como modo cualificado del vivir; lo bueno del vivir no es el vivir por el vivir sino la responsabilidad que involucra el vivir mismo.

Por eso, 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 mismo⁸⁵. 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, comportarse como decía el Che: como un *hombre nuevo*, capaz de sentir en su propia carne el ultraje que se comete contra un hermano al

el presidente de la Cámara de Diputados, al reconocer en la ley judicial su ‘modernización’, reconoce también nuestra subordinación a los indicadores normativos del primer mundo; pues desconoce que toda normatividad es lo deducido de la eticidad presupuesta en el propio mundo de la vida, entonces, en ese afán de ‘modernizarnos’, lo que copiamos no es sólo leyes sino una eticidad que no es la nuestra). La dependencia es más sutil de lo que se cree. Por eso la descolonización del Estado cae en pura retórica, cuando no se sabe bien en qué consiste su carácter colonial”. Bautista S., Rafael: *¿Qué Manifiesta la Marcha Indígena?*, en *rebelión.org*, julio de 2010.

⁸⁵ La situación que tematiza MacIntyre es similar a la nuestra, porque necesitamos recomponer los pedazos –que nos ha dejado una situación colonial– de aquella eticidad que precisamos reconstruir, la nuestra en todo caso; y esa es la tarea actual de todos los mundos culturales que ha descompuesto la modernidad: “La hipótesis que quiero adelantar es que, en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden (...). Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado”. MacIntyre, Alasdair: *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, pp. 14-15.

otro lado del planeta. El *hombre nuevo* ya no sería como el modelo educativo prescribe: un ser inteligente. El *hombre nuevo* es, por definición, no meramente un ser inteligente, sino un ser humano justo y liberador. Por eso su proceso de transformación es continuo; porque su condición no es la permanencia en un estado inactivo sino en una obstinada apetencia por trascenderse siempre.

De este modo, el “vivir bien”, proyecta un sentido que establece el *por qué* del vivir. De éste se desprende el *cómo* vivir. Del sentido se establece una normatividad. 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. La política puede ahora transformarse, de la suciedad que empaña toda pretensión liberadora a *la liberación como proceso de purificación de toda pretensión de dominación*⁸⁶. La capacidad crítica de este proceso radica en la capacidad que se tiene de autocrítica.

Por eso no se trata de un volver ingenuo sino de un *exponerse* como sujeto ante los desafíos del presente. Esta *exposición* misma nos descubre y, en ella, en la descripción hermenéutica de la *estructura ética del sujeto*, se nos muestra la estructura del “vivir bien”. La comunidad, el *ayllu*, es un conjunto de relaciones amplificadas (entre ser humano, *pachaMama* y *wacas*) de *crianza*⁸⁷ continua y recíproca, como regeneración de la vida; siendo la vida misma el ámbito de la

⁸⁶ “El ‘sumaj q’amaña’ o vivir bien, parece ser la respuesta a esta crisis global, donde la lógica del dar se traduce, en praxis política, como servicio comunitario; el que aspira a ser señor no le gusta servir a los demás, en su lógica, el servicio es algo humillante, pero el servirse de los demás es algo meritorio, porque si en la lógica de la codicia, el otro desaparece como sujeto, como persona y como prójimo, ¿qué sentido tiene servir a quien le he despojado de su humanidad? Por eso, la forma de vida moderna no es vida, incluso para los beneficiados del norte, por eso su vida no es digna de ejemplo”. Bautista S., Rafael: *¿Es Desarrollado el Primer Mundo?*, en *aporrea.org*, abril de 2010.

⁸⁷ Ver Bautista S., Rafael: *Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política*, Segunda Parte, de próxima aparición.

crianza y el desarrollo de la vida en todas sus formas. Desarrollar y hacer florecer todas las formas de vida significa *criar*, siempre de modo expansivo, porque la vida no se circunscribe a *lo dado* sino a lo que está por darse; en este sentido, dar significa dar-se⁸⁸, prodigarse en el gusto de dar⁸⁹.

Criar no es una obligación sino una re-ligación⁹⁰; *criando* es como me re-ligo conscientemente a una comunidad, no

⁸⁸ “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* las gracias, *es un acto de pura libertad*. La lógica del *don*, 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, rincón ediciones, La Paz, 2009, p. 18.

⁸⁹ “La fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la metáfora concreta de una economía de reciprocidad vivida [...] El intercambio de bienes, sean de consumo o de uso, se rigen por principios de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se toma a su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien sabe dar y la alegría de quien sabe recibir, según el modelo de los Primeros Padres y Primeras Madres que ya en los orígenes convidaban y eran convidados”. B. Melia, *El Guaraní, Experiencia Religiosa*, en Dussel, Enrique: 1492: El Encubrimiento del Otro, Biblioteca Indígena, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2008, p. 92.

⁹⁰ “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*; una *ligación* implícita, que se presenta y

como un *arrojado en la existencia* sino como un *enfamiliado en el ayllu* (por eso todo nuevo nacimiento es recibido en la forma de fiesta⁹¹). Por eso se *cria* con devoción: uno *cria* porque está siendo, a su vez, *criado*. De ese modo fluye la vida, haciéndola fructífera.

Pero este *criar* no se da de modo espontáneo, el *criar* mismo se prepara, es decir, el sujeto acopia todas las condiciones necesarias para que el *criar* se pueda llevar a cabo; en este acopiar es que el sujeto se va también preparando, se va *haciendo sujeto*. *Criando* es que se *crea como sujeto*. En ese hacerse está su forma; es decir, la forma no es lo que adquiere con posterioridad; el *criar* mismo, en la *crianza*, es lo que hace brotar su forma verdadera. Esta forma consiste en acompañar la regeneración de la vida, recreando y ampliando las formas de vida contenidas como potencialidades presentes para renovar la vida.

El sujeto es el que toma a cargo esta regeneración; vive ésta en sí mismo, acompañando a los signos de la vida cuando manifiesta su disposición a engendrar. Vivir es involucrarse en la renovación de la vida, ser capaz de comprometerse, de acompañar y comprender lo que dicen los signos de la vida. La estructura del conocimiento no despliega una lógica unilateral; la capacidad de acompañar es capacidad de escuchar, lo cual

activa en la acción misma, se hace explícita, se *re-liga*⁹. Bautista S., Rafael: Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, Segunda Parte, de próxima aparición.

⁹¹ Por eso se puede decir que el modo de realización del *ayllu* es como *ayni*, es decir, como fiesta. La reunión, como realización de la comunidad, es motivo de fiesta, es decir, de *ayni*: “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 culminación de todo este proceso que llega a su realización y se vivencia como *fiesta*”. Bautista S., Rafael: op. cit.

significa: aprender a dialogar⁹². Un verdadero diálogo es un diálogo de ida y vuelta. Se dialoga porque no hay nada dicho (si todo está dicho no hay diálogo) sino que todo está por decirse. El diálogo requiere también ser *criado*, estimulado, esto es, ponerse en la predisposición a escuchar.

Por eso, si no hay *crianza*, la vida no fluye por su cauce *natural*, su regeneración se estanca, su renovación se aplaza, la vida se apaga y con ella el sujeto. El sentido de la vida se va perdiendo en el estancamiento de su expansión; estancamiento también del sujeto que, al no regenerarse la vida, él acaba degenerándose. Esta situación se manifiesta como injusticia que producen los hijos y atestiguan la Madre: “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”⁹³. Por eso la Madre no

⁹² Lo que se dice en aimara: *arusqipasipxãanakaasaqipuniraqispawa*; lo que podría traducirse como: es *necesario que nos comuniquemos* los unos a los otros.

⁹³ Bautista S., Rafael: op. cit. “... de otro modo no se podría entender la siguiente afirmación: ‘¿Qué has hecho? La voz de las sangres de tu hermano está clamándome desde la tierra’. Y se dice ‘sangres’, en plural, porque *la Tierra* clama no sólo por Abel, el hermano, sino por toda su descendencia, es decir, un acto injusto no perturba sólo el presente sino todos los futuros posibles (y el pasado, pues la maldición que recae sobre el homicida maldice también su memoria: al convertirse en asesino convierte en asesinos a todos sus antepasados). Es *la Tierra* la que clama la pérdida del hermano, porque es *la Tierra* la que recibe la sangre derramada, como testigo impotente de lo que se comete contra el hermano. Como otras tradiciones anteriores a la modernidad occidental, la tradición semita-hebrea tampoco responde a una relación sujeto-objeto. Es más, se podría decir que la modernidad es la única cultura que se sostiene sobre esta relación; por eso su impacto sobre el resto del mundo es contundente, pues esa relación hace posible una producción y concentración de la riqueza nunca antes vivida, ni siquiera imaginada. El desarrollo de la tecnología moderna responde a una desmesura: la satisfacción de todos los deseos, habidos e inventados. Las necesidades se dejan de lado y las preferencias aparecen como criterio único

puede quedar reducida a condición de objeto, porque ella misma da testimonio de la existencia humana; por eso se dice que la tierra no nos pertenece, más al contrario, nosotros pertenecemos a ella: “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 hiera a la tierra, hiera también a los hijos de la tierra. No fue el hombre el que tejió 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”⁹⁴.

§12. *Los cielos como locus epistemológico*

El “vivir bien” no se deriva de algún valor metafísico que se impone a la situación presente. Se deduce de nuestra historia y de nuestra propia *comunidad-de-vida*, como una presencia de la ausencia: lo que es ausencia, lo imposible para el Estado colonial, la justicia, es lo que se hace presente como crítica de éste y permite la necesidad de su transformación. El norte de la transformación queda indicado por esa ausencia presente en el grito de un *sujeto plural* que retornando sobre sí, se descubre digno y con la autoridad moral de reclamar justicia⁹⁵.

Su grito señala siempre un cielo a donde se grita. Lo imposible en la tierra se proyecta como utopía en los cielos. Del *alajpacha*, epistemológicamente, pasamos al *qauquipacha*. Del *arriba* al *más allá* en términos de utopía. Pero el *arriba* no es un arriba en términos espaciales, tampoco el *más allá* es un lugar específico; se trata de referencias trascendentales, porque

de satisfacción; pero las necesidades se cumplen en su satisfacción, las preferencias no; de modo que estas se transforman en deseo, en el afán desmedido de perseguir lo inalcanzable”. Bautista S., Rafael: Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional, rincón ediciones, La Paz, 2009, pp. 456-457.

⁹⁴ Se trata del famoso 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*.

⁹⁵ Ver nota 21.

la constitución del sujeto no es sólo natural sino también espiritual. Si su condición fuese sólo la finitud, no podría descubrirse finito; sólo desde su infinitud es que puede reconocer su finitud. Esta infinitud es lo que hace posible su vocación trascendental. Por eso sus necesidades materiales son también necesidades espirituales⁹⁶.

El sujeto mira a los cielos porque su proyección es infinita, su renovarse no tiene fin, su apetencia de trascenderse siempre no acaba ni con la muerte (lo opuesto a la vida no es la muerte sino la indiferencia). Mira a los cielos exponiendo su condición trascendental: vive el hoy como si fuera mañana; si lo que sueña no existe, se propone inventarlo. La esperanza es lo que le levanta la cabeza y le procura un lugar donde afirma los propósitos de su existencia. Mirar arriba es un acto sobrenatural. Si la existencia es insegura, la esperanza le brinda la seguridad para afirmar su existencia. La utopía que se ofrece a sí mismo es lo más consistente que hay; porque lo que no tiene lugar (el *u-topos*) es lo que pone a la realidad en su verdadero lugar. La utopía le sirve para destronar a la realidad de su presunta eternidad.

Los cielos, en este sentido, pasan a ser el *locus* epistemológico de conocimiento; adonde el sujeto proyecta sus sueños y esperanzas. La presencia de la ausencia se establece, así, en términos de utopía. Proyección de utopía que es, en definitiva, proyectada desde la historia hecha contenido de una conciencia liberadora. Por eso en el “vivir bien”, en su proyección, pernoctan todos aquellos a quienes debemos esta situación privilegiada: la posibilidad de producir un mundo más justo y humano.

En los cielos pernoctan no sólo el dolor, pernoctan también los sueños y las esperanzas; la muerte de aquellos que daban lo único que tenían, para que todos pudiésemos tener lo que nunca tuvieron ellos. Su lucha es ahora nuestra lucha. Nuestra responsabilidad es también para con ellos, para que no

⁹⁶ Hasta el alimento se lo consume de modo espiritual, por eso todas las religiones coinciden en la bendición previa de lo que se lleva uno a la boca. El agradecimiento es lo que origina todo consumo digno y humano.

sea también su muerte una muerte inútil. Nada nos garantiza que lo proyectado se realice por inercia propia; por eso precisamos volver la mirada, hacer nuestra la fuerza de nuestros mártires, ser fieles con aquello que nos encomendaron sus vidas. Ahora es nuestro turno. Por eso nos acompañan. Porque somos comunidad; al devolernos el sentido de comunidad, nos ha sido devuelto el sentido de humanidad.

Nuestra lucha es por la vida; eso es lo que nos hace más solidarios, más justos, pero, también, más responsables, es decir, más humanos. Eso es lo que hay que agradecer: la oportunidad histórica que tenemos de redimir, ya no sólo a un país (como es Bolivia, en este nuevo contexto de revolución democrático-cultural, en el nuevo Estado comunitario y plurinacional) sino a lo humano en general. Por eso, si no desarrollamos este nuestro proceso de transformación, le estaremos privando, a nosotros y al mundo entero, de la posibilidad de un mundo mejor, más humano y más justo.

De nuestro triunfo o fracaso depende, en última instancia, el triunfo o fracaso del planeta entero. Si la vida toda está en peligro, no nos sirve producir para nosotros un arca para salvarnos. La salvación, o es de todos o no es de nadie. No hay sujeto sin autoconciencia. Ésta nos lleva a manifestar al mundo nuestra palabra: la lucha por la Madre es lucha por la humanidad; esta lucha es de aquel que asume la responsabilidad de un vivir en la verdad y la justicia. “Un mundo en el quepan todos” es un mundo donde todos vivan dignamente, es decir, donde el “vivir bien” sea el norte de la nueva política y la nueva economía: una política del *servicio comunitario* y una *economía para la vida* de todos y de la *pachaMama*.

Julio de 2010
La Paz, Chuquiago Marka

BIBLIOGRAFÍA

BAUTISTA S., Rafael: Octubre: el Lado Oscuro de la Luna, Tercera Piel, La Paz, Bolivia, 2006.

_____ : Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2009.

_____ : La Masacre no será Transmitida. El Papel de los Medios en la Masacre de Pando, Ministerio de la Presidencia, La Paz, Bolivia, 2009.

_____ : ¿Qué Significa el Estado Plurinacional?, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2010.

_____ : Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, de próxima aparición.

_____ : ¿Qué Significa Pensar Bolivia?, de próxima aparición.

_____ : El Otro, la Trascendencia y el Infinito, inédito, junio de 2003.

_____ : La Contraconquista del Barroco, inédito, 2005.

_____ : De la Historia a la Política, inédito, 2007.

_____ : El Ángulo de lo Político, inédito, agosto de 2007.

_____ : Hacia una Constitución de la Razón Crítica, inédito, 2008.

_____ : Lo Político de la Historicidad, inédito, febrero de 2009.

_____ : La Maldición que Arrastran los Imperios, en rebelion.org, febrero 2010.

_____ : ¿Es Desarrollado el Primer Mundo?, en aporrea.org, abril de 2010.

_____ : ¿Qué Manifiesta la Marcha Indígena?, en argenpress.org, julio 2010.

BOFF, Leonardo: Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres; Trotta, Madrid, España, 1996.

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, en *Obra filosófica de Enrique Dussel, 1963-2003*, www.afyl.org.

_____ : Para una Ética de la Liberación, vol. I, Siglo XXI, Argentina, 1973.

_____ : Ética de la Liberación. En la Edad de la Globalización y la Exclusión, Trotta, Madrid, España, 1998.

_____ : Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica, Trotta, Madrid, España, 2007.

_____ : Marx y la Modernidad, rincón ediciones, La Paz, Bolivia, 2008.

_____ : 1492: El Encubrimiento del Otro, Biblioteca Indígena, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2008.

HEGEL, G. W. F.: Ciencia de la Lógica, Solar, Argentina, 1968.

HEIDEGGER, Martin: Ontología. Hermenéutica de la Facticidad, Alianza, Madrid, España, 2000.

HESCHEL, Abraham Joshua: Los Profetas, vol. I., Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1965.

HINKELAMMERT, Franz: Crítica de la Razón Utópica, desclée, Bilbao, España, 2002.

_____ : Hacia una Economía para la Vida, DEI, San José, Costa Rica, 2005.

_____ : Hacia una Crítica de la Razón Mítica, Palabra Comprometida Ediciones, La Paz, Bolivia, 2008.

_____ : El Grito del Sujeto, DEI, Costa Rica, 1998.

_____ : El Sujeto y La Ley. El Retorno del Sujeto Reprimido, EUNA, Costa Rica, 2003.

_____ : *San Pablo: La maldición que pesa sobre la ley. Un ensayo sobre la carta a los romanos*, en pensamientocritico.info.

_____: *Sobre la Reconstitución del Pensamiento Crítico*, en pensamientocritico.info.

HINKELAMMERT, Franz y Mora, Henry: Coordinación Social del Trabajo, Mercado y Reproducción de la Vida Humana, DEI, Costa Rica, 2001.

_____: Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una Reconstrucción de la Economía (edición revisada y aumentada), DEI, San José, Costa Rica, 2006.

JALIFE RAHME, Alfredo: *Bajo la Lupa*, periódico La Jornada, México, junio 23 de 2010.

LEVINAS, Emmanuel: De Otro Modo Que Ser o Más Allá de la Esencia, Sígueme, Salamanca, España, 1987.

MACINTYRE, Alasdair: Tras la Virtud, Crítica, Barcelona, 2001.

MARX, Karl: El Capital, tomo I, vol. I, Siglo XXI, México, 1977.

_____: El Capital, tomo I, FCE, México.

MEADOWS, D.: Los Límites del Crecimiento: Informe al Club de Roma, FCE, México, 1982.

MENZIES, Gavin: 1434. The Year a Magnificent Chinese Fleet Sailed to Italy and Ignited the Renaissance, Harper Collins Publishers, New York, USA, 2008.

RIBEIRA, Silvia: *Crisis climática y destrucción programada de bosques*, en la página de alainet.org: <http://alainet.org/active/39710>.

THOMSON, Sinclair: Cuando Sólo Reinasen los Indios, Muela del Diablo, La Paz, Bolivia, 2007.

WALLERSTEIN, I.: The Modern World-System, Academic Press, New York, 1989.

_____: The Politics for the World Economy, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

ZAVALETA, René: Lo Nacional-Popular en Bolivia, Siglo XXI, México, 1986.

ZEMELMAN, Hugo: Historia y Política en el Conocimiento, UNAM, México, 1983.

_____: De la Historia a la Política, Siglo XXI, México, 1989.

_____: Uso Crítico de la Teoría, Colegio de México, México, 1987.