

GLOBALIZACIONES ALTERNATIVAS DE ASIA Y AMÉRICA LATINA

Pío García

Docente e investigador, Universidad Externado de Colombia

piogarcia02@yahoo.com

Trabajo preparado para su presentación en el VII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Bogotá, 25 a 27 de septiembre de 2013.

RESUMEN

La crisis productiva actual en los centros económicos coincide con el agotamiento de su discurso legitimador. En el repliegue hacia las anteriores periferias, la interacción global resulta exacerbada, al tiempo que se agudizan las contradicciones de un paradigma sostenido a un costo ecológico y social abrumador. Disponer de nuevos modelos de gestión política y organización social son propósitos manifiestos por parte de los grupos que denuncian “el malestar de la globalización”. En Asia y América, no obstante tratarse de las regiones menos afectadas por la crisis más reciente, a partir de la revisión de su tradición sus intelectuales continúan en el esfuerzo de vincular los movimientos sociales a esquemas conceptuales renovadores.

INTRODUCCIÓN

Las sociedades de Asia y América Latina comparten el denominador común del sometimiento colonial. Lo mismo que en África, la expansión Europea cercenó el curso corriente de sus historias para atarlas por la fuerza a su posición económica central al sistema mundializado (Wallerstein, 1974). En calidad de pueblos periféricos, ellos soportaron cinco siglos de ocupación y adaptación a las determinaciones de los poderes externos. Su sometimiento no solo comportó el tener que aceptar sus roles específicos dentro de la división internacional del trabajo sino asimilar el discurso justificador, que ha sido eurocéntrico y ha estado sustentado en los valores de la modernidad, perfilada, de manera exclusiva, alrededor del cálculo del beneficio individual. La imposición del liberalismo económico y político a escala mundial incubó un malestar general por la globalización deshumanizada (Stiglitz, 2002), expresado en discursos y movilizaciones de resistencia y reformulación de sus fundamentos conceptuales.

En efecto, en su reinención constante el capitalismo fue copando todos los espacios de la apreciación real hasta agotarlos y devenir, más allá de ellos, un mecanismo de especulación, desde los años ochenta del siglo pasado. Este capitalismo *financiarizado*, cuyo empuje más reciente se dio durante la conmoción económica asiática de 1997-1998, alumbró un régimen nuevo de acumulación enfocado en la búsqueda de valor para el accionista, para lo cual hubo de aislar aún más el trabajo de la productividad. La caída de los salarios fue compensada por el crecimiento exorbitante del crédito, a través del cual los hogares pudieron sostener e incluso elevar su consumo. A raíz de la crisis y en el afán de proteger su soberanía, los países del este de Asia, conjugaron la asfixia con excedentes comerciales convertidos en flujos de capitales hacia Estados Unidos y Europa, alimentando

la burbuja hipotecaria. La titularización y el mercado de los derivados elevó el valor de las operaciones a niveles colosales, imprimiéndole aún más inestabilidad al sistema económico global (Aglietta, 2012). La crisis financiera de 2008-2009, similar a la Gran Depresión de los años treinta, tuvo un costo de US\$22 billones tan solo para Estados Unidos¹ e incrementó el desempleo y la pobreza en casi todos los países.

A pesar del triunfalismo neoconservador, lo cierto es que el diagnóstico sobre los efectos reales en mayor hambre y sugyugación del sistema económico reinante (Derrida, 1998) se acentúan sin remedio. Las reiteradas crisis del capitalismo no hacen más que llevar a la práctica la larga decadencia de sus pilares ideológicos anclados en la racionalidad moderna europea. Ésta fue estructurada sobre los preceptos del ordenamiento político a partir del cómputo del beneficio de cada y de su relación contractual con el Estado. Para tal fin, fue indispensable acomodar los medios para transformar la naturaleza, gracias a la introducción constante de las mejoras técnicas, y disponer de un ejército laboral metropolitano y periférico. El mecanismo entró a formar parte de una estructura mucho más dinámica y compleja catapultada por la meta fascinante de brindar la “felicidad para el mayor número posible” (Bentham, 2010), de acuerdo con el *slogan* utilitarista. A la cabeza del movimiento global marchaban los países centrales, encarnando el “espíritu de los pueblos” (Hegel, 2005), mientras los demás ocupaban las estancias atrasadas. Los primeros se autoproclamaron “democracias” hijas de la razón y las libertades públicas, y los demás fueron identificados como pueblos “oscurantistas”, “atrasados” o “autoritarios”.

Esta racionalidad moderna, positivista y teleológica, consagró las guerras imperialistas y el dominio colonial europeo sobre los demás pueblos. Se trató de un proyecto económico, acompañado del arsenal ideológico del etnocentrismo y el delirio sobre las capacidades ilimitadas del “progreso”. Las luchas de liberación nacional se encargaron de franquear el dominio político, en tanto que los “maestros de la sospecha”² empezaron a desvalorar un sistema, que sería sometido a su posterior “deconstrucción” (Derrida, 1981). En el puesto ocupado por la razón uniforme y continua, florecieron las diversidades epistémicas, los juegos del lenguaje, las discontinuidades, las rupturas y la incredulidad en los meta-relatos por parte del pensamiento post-moderno, que aboga por una complejidad que resiste las constricciones del poder político³. Ese Otro construido como el objeto de la relación de dominio (Said, 1985) se sigue levantando no solo para destruir los medios de constricción económica y política, sino para remover también los lastres de la colonización mental.

De esta forma, desde las periferias se acomete la tarea de recuperar sus bases intelectuales con el fin de hallar vías alternas a la modernidad europea. En Asia, sus defensores consideran que el legado del budismo o el confucianismo, entre otros influjos, contiene

¹ De acuerdo con la GAO (Government Accountability Office) de Estados Unidos, en el estudio revelado en febrero de 2013 (Melendez, 2013).

² Marx, Nietzsche y Freud (Ricoeur, 1999).

³ “Los decididores intentan, sin embargo, adecuar esas nubes de sociabilidad a matrices de input/output, según una lógica que implica la conmensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo. Nuestra vida se encuentra volcada por ellos hacia el incremento del poder. Su legitimación, tanto en materia de justicia social como de verdad científica, sería optimizar las actuaciones del sistema, la eficacia. La aplicación de ese criterio a todos nuestros juegos no se produce sin cierto terror, blando o duro: Sed operativos, es decir, conmensurables, o desapareced” (Lyotard, 1989).

indicaciones para eludir los desvíos individualistas y logo-céntricos, sustentadores del discurso y la práctica de relaciones de dominio que ahora son invalidadas. En general, ellos argumentan que el respeto a la autoridad moral, el trabajo duro, el ahorro y demás valores fomentados en la institución familiar (Mahathir, 2001) explican el éxito industrial de la economía asiática, al tiempo que evitan los costos de la desintegración social del capitalismo anglo-sajón. En América Latina, las drásticas medidas de ajuste estructural desacreditaron las políticas neoliberales al final del siglo pasado. Los gobiernos surgidos de esos movimientos populares procuran, en medio de la tenaz oposición de los poderes centrales, establecer nuevos paradigmas de organización social, económica y política, sobre la base del rescate de las cosmovisiones e instituciones ancestrales. En medio de ellas, se halla el concepto de *suma kamaña* o *Buen vivir*.

Por ahora, la investigación avanza en torno a la conjetura básica que en América Latina el esfuerzo por concluir el sometimiento colonial y afirmarse sobre parámetros identitarios diferentes conlleva un ejercicio de renovación conceptual que incluye la reivindicación de valores y prácticas ancestrales. Nuevos paradigmas son solicitados a pesar de la inscripción exitosa de algunos países en la globalidad contemporánea, de manera especial las sociedades de Asia Oriental. Exploraremos primero los hallazgos asiáticos y luego los latinoamericanos.

1. El legado asiático frente al paradigma hegemónico

Hasta el siglo décimo, cuando el islam redefine las actividades económicas y moldea nuevas organizaciones políticas, en las sociedades asiáticas predominaron los arreglos conceptuales eclécticos. Fueron estructuras más compositivas o de asociación de recursos interpretativos, más que marcos delineados sobre lógicas excluyentes, como las impuestas por las religiones monoteístas. En el subcontinente indio como en la esfera cultural china fueron experimentados por miles de años los conglomerados interpretativos, con énfasis que variaron en el tiempo, de modo que a la síntesis teórica hinduista el budismo añadió el elemento innovador de la negación del determinismo biológico del sistema de castas, mientras en el área de influencia china el confucianismo asumió los descubrimientos del taoísmo y fue enriquecido más adelante por los razonamientos de las escuelas legista de Han Feizi y moísta de Mo Tzu. De igual manera, en el occidente asiático, el mazdeísmo funcionó por miles de años como proyecto religioso y político hasta ser clausurado por el islam.

Los paradigmas asiáticos fueron trastornados por el ingreso europeo, a partir del siglo dieciséis. A partir de ese momento, el trabajo de sus pueblos pasó a ser un eslabón en la cadena global de intercambio, pero sus valores se resistieron a ser eliminados. Desde el budismo y el confucianismo los puntos de choque dejan ver las incompatibilidades acerca del concepto de la razón y de la individualidad. En el budismo la razón tiene una función metódica, en cuanto está puesta al servicio del objetivo último de la vida humana, cual es el disfrute de la indeterminación en el *nirvana*, estadio mental ajeno a todo cálculo y afectación emotiva. A su vez, en el confucianismo, aparecen dos líneas de pensamiento con fuerza: la complejidad mental asociada a las virtudes y la naturaleza relacional de sujeto. Su pluralidad conceptual reside en las tres virtudes sustanciales del conocimiento, la magnanimidad y la valentía, en tanto que el individuo es incomprensible como ente aislado,

pues como tal no existe. Se trata, por el contrario, de una entidad delimitada y comprensible dentro de un haz de relaciones, de modo que alguien puede ser, al mismo tiempo, un padre, un hijo, un hermano y un amigo.

El distanciamiento de la razón omnímoda, unitaria e imperial europea, legitimadora del colonialismo, coincide con la búsqueda de paradigmas económicos, sociales y políticos alternativos. En el intento de darle actualidad al confucianismo se le rescatan esos principios rectores, uno relativo al imperativo de la regla de oro de la imparcialidad de no hacer a los demás lo que no se desea para sí mismo (Confucio, 1995, *Analectas*, 5.1) y su complemento en el amor y el cuidado del otro. Para el pensamiento político anglosajón el segundo elemento viene a ser redundante, en la medida que vulnera la neutralidad valorativa que el Estado abriga frente a sus ciudadanos. Esta discrepancia no estaría presente en el confucianismo y en el pensamiento asiático, ya que no hay allí una sobrevaloración del juicio intelectual sobre el ingrediente afectivo, ya que las virtudes son también espontáneas o tendenciales (Wang Q. J., 1999; Wang Y. , 2008). La gran dificultad del paradigma europeo es su movimiento reiterado en torno a una dualidad inexistente en Confucio -y en la realidad- entre una supuesta lógica intelectual y otra emocional, como si la programación humana no estuviera toda ella empotrada en el cerebro de triple especialización (De Gregori, 2002).

Asimismo, la doctrina confuciana resalta la comprensión relacional de los seres humanos, atravesados por los nexos que los acoplan a la red de los individuos e instituciones y a sus ascendientes remotos. Conocida es la veneración que inculca el mentor chino por los antepasados, dignos del reconocimiento de sus descendientes. Si con las generaciones previas prima el homenaje, con las presentes se impone el diálogo, como vehículo esencial en la preservación y enriquecimiento del complejo relacional. El tratamiento instrumental del otro entra en conflicto con un esquema ético estimulador de la heteronomía que implica el reconocimiento de las diferencias humanas dentro de horizonte comunitario. Por este motivo, el confucianismo contemporáneo, distanciado del individualismo y el autoritarismo, resalta la rectitud y la responsabilidad como las condiciones del diálogo, que es válido por sí mismo, y no como una simple condición de la acción. En cuanto tal, no se trata de un medio que una persona puede usar para revelar su mundo interior, sino que su carácter ontológico constituye el ser personal e instituye la realidad del sujeto, porque “cuando el diálogo concluye, todo termina” (Jung, 1993).

En este sentido, los tres presupuestos de la política confuciana quedan dilucidados de una mejor forma. Su modelo de democracia asume que todo el mundo está en la capacidad de practicar la bondad *-ren-*, que las instituciones de la vida económica, política y social están dispuestas de tal modo que la gente pueda ser mejor ser humano a través del ejercicio de las virtudes y que la esfera pública está abierta a la crítica y el rechazo de los líderes, las instituciones y los ciudadanos cuya conducta no está reglada por la virtud (Ackerly, 2005). El tipo consensual de democracia confuciana se distancia de la imposición del bando ganador del modelo parlamentario para dar lugar a la negociación y a la hermenéutica del proceso de toma de decisiones sociales y políticas. Como en la experiencia taiwanesa, en este escenario inestable en el que difieren los intereses institucionales, las normas y las sensibilidades, la comunidad se ve obligada a considerar más a fondo el bien común (Ling, 1998). Más que justificar los regímenes políticos este-asiáticos como derivaciones

autoritarias de la democracia, legitimados por los efectos positivos del desarrollo social, lo que está en cuestión es el concepto mismo de democracia (O'Dwyer, 2003), que bien puede ser un sistema de desarrollo humano armónico y colectivo o un simple "emblema" que oculta la densa red de operaciones lucrativas de una élite empoderada en el sistema representativo o parlamentario (Badiou, 2010).

Frente a un sistema global descalificable por sus decisiones inmorales, el confucianismo contemporáneo se resiste a ser "modernizado" e insiste, más bien, en su carácter alternativo como sistema valorativo de alcances universales (Zhao, 2008). Así, afianzada como lo ha estado en ciertas sociedades asiáticas, dicha impronta promete ideas y experiencias orientadas hacia la globalización del trato digno, respetuoso e incluyente de toda la familia humana, por el simple hecho de ser cada uno un ser único capaz de desplegar su potencialidad en el aprendizaje de las virtudes, abiertas a todo el mundo (Ackerly, 2005) y base de la democracia genuina. Tal vez, en el diálogo y acuerdo con otros paradigmas renovados resida el cosmopolitismo que se espera del confucianismo y su aporte humanista para los tiempos actuales.

En cuanto al pensamiento hindu-budista, entre los diversos cursos del budismo, su variante comprometida toma como causa propia el deber de asistir al otro y de solidarizarse con el sufrimiento general, derivado de las instituciones políticas y económicas. A esta corriente le resulta inaceptable la división mundial tan profunda entre la extrema pobreza y la afluencia concentrada en unas pocas sociedades y unos cuantos individuos. Aunque estos privilegios también son criticados por algunos teóricos liberales como Rawls, a diferencia de éste, el budismo comprometido se solidariza con los desposeídos bajo la idea de una sola humanidad, no de ciudadanos miembros de Estados específicos. Debido a esa comprensión de los seres humanos como iguales y perfectibles, defiende la gama completa de los derechos humanos en las instancias multilaterales, es decir, tanto los derechos políticos como los económicos, sociales y ambientales (King, 2006). Desde esta perspectiva, Buda no solo fue el primer pensador en enseñar la doctrina de la igualdad, sino del poder inmanente al pueblo que lo delega al rey o al gobernante como su representante, y si los objetivos de salvaguardar el bienestar material y espiritual del pueblo son violados, la *Padamānavakusala Jātaka* o revuelta contra la tiranía es justificada (Jayatilleke, 2009).

Además del significado fundamental de la compasión y respeto de cualquier forma viviente, base de *a-himsa* (no-violencia) del hinduismo y el budismo, su cercanía al proyecto postmoderno es muy significativa, ya que como en éste la racionalidad lógica ellos disuelven en múltiples vectores la idea de un yo-unitario, una razón monolítica y un *logos* entendido como presencia. La "metafísica de la presencia" presupone una instancia de significados por encima del lenguaje, de la cual son extraídos. El proceso para acceder al pensamiento y a la verdad es similar, derivados de una esencia trascendental proveedora. En sentido opuesto al abordaje esencialista, se encuentran semejanzas palpitantes entre la crítica postmoderna a los fundamentos epistemológicos del *logos* como presencia y la rama *Mādhyamika* del budismo que enfatiza el vacío, la nada: *Śūnyatā*, "el centro sin centro", por ejemplo. En consecuencia, tampoco aparece una relación de causalidad propia de las filosofías sustancialistas, sino de co-construcción y una dependencia mutua entre la causa y el resultado (Muir, sf).

De igual manera, la idea de un yo no esencial pero partícipe en la interdependencia cósmica se encuentra en el *Sutra Avatamsaka* del budismo mahayana, bajo la figura de la Red de Indra. En ella el universo se da en una inter-relación entre todos sus miembros repetida al infinito. Presenta una comprensión de “ecología cósmica” de suma importancia en medio de la bancarrota ambiental de la razón esencialista y el mito cartesiano del yo autónomo y autosuficiente y del desvío antropocéntrico que margina a las demás especies vivas, en una crítica similar a los planteamientos postmodernos (Loy, 1993).

No hay que olvidar que el epígono de la emancipación asiática de la imposición europea fue Gandhi, una aseveración difícil de refutar. Su idea de autodeterminación no acomete un proyecto de simple soberanía política o de autosuficiencia productiva. Él encuentra un sustrato más profundo en las estrategias de sobrevivencia colectiva que dan fisonomía a las diversas civilizaciones. El mayor impacto y el peor daño de los comerciantes ingleses para las comunidades de India no fue el hecho de tomar el control de su trabajo –como consumados comerciantes-, sino de sus mentes para inscribir en ellas su sistema valorativo. La secular convivencia india y la acción mancomunada de sus culturas, a pesar de algunas rivalidades religiosas, se transformó de repente en un odio visceral entre ellas, aprovechado por los colonizadores para justificar su presencia en calidad de mediadores y pacificadores. La civilización europea advino en la peor enfermedad para los indios, causante del reblandecimiento de sus principios, la debilidad del respeto entre las comunidades y el comienzo de los enfrentamientos mortales que desencadenaron mucha más destrucción que todas las pugnas del pasado juntas. Empezando por India, las sociedades sometidas a la civilización europea se ven apremiadas a ejercer el control de su destino, a autodeterminarse –*Swaraj*- si el mundo puede pretender un cosmopolitismo auténtico (Gandhi, 2009).

Al padre de la India contemporánea, el legado espiritual hinduista –*Dharma*- le sirve de plataforma sobre la cual construye el proyecto político nacional y la propuesta cosmopolita global. Contra el materialismo y el hedonismo levanta la fuerza de la verdad –*Satyagraha*- que es a la vez el emblema de la dignidad popular y el acicate de la lucha contra la dominación por la vía de la resistencia pasiva. La coacción armada es contrarrestada con la fuerza de la voluntad de un pueblo que exige su reconocimiento. No pretende vencer al otro sino negarse como objeto de su dominio, para que ese vacío lo regrese a su propio autoexamen y a la valoración de su autonomía. Por este motivo, Gandhi se aparta tanto de la victimización india, pues considera que el pueblo indio es el principal responsable de su condición subyugada, como del desquite, ya que no se trata de eliminar al ocupante inglés sino de destruir su apetito colonizar, alentado por el debilitamiento moral del colonizado. Por la negación de la racionalidad europea como la condición primordial para eliminar el colonialismo el pensamiento del Mahatma merece un lugar distintivo en el posterior debate postmoderno y decolonial.

2. La contestación latinoamericana

El concepto valorativo del *buen vivir* inscribe las acciones humanas, los vínculos sociales y el complejo institucional en la complejidad de una naturaleza viva y frágil, acogedora de la comunidad humana, y cuya reproductividad es puesta cada día en mayor riesgo por la estrategia productiva predominante. Esta filosofía, que posiciona la estrategia ontológica,

ética y política propia de la sabiduría andina, entiende, en cambio, el sistema de necesidades como una urdimbre, a través de la cual cada persona forma parte de una red de interacciones con los demás miembros de la comunidad y demás participantes en el sistema general de producción, consumo y reproducción del todo, como lo es la *Pacha Mama*. La intervención humana no ocurre en una forma independiente de la regulación natural, puesto que respeta los ciclos ecológicos. Es por esta implicación cósmica que las definiciones del *bien* o del *buen vivir* están apegadas al salvamento de la sabiduría nativa decantada en miles de años de observación de los ritmos y las prácticas ajustadas a esa familiaridad entre la cultura y la naturaleza. Al respecto, David Choquehuanca, el intelectual y canciller boliviano, sostiene que vivir bien es

“recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la *Pachamama*, donde todo es vida, donde todos somos *uywas*, criados de la naturaleza y el cosmos” (Gudynas, 2011: 1).

Y, en una actitud opuesta a la circunscripción de la vida al reducto global terráqueo, como suele ser presentado y admitido en los sistemas evaluativos estrechos, el pensamiento vernáculo redime el sentido celeste de la misma. Un ritmo sideral es propio de la totalidad vertida en los ciclos de germinación, despliegue y transformación de individuos y especies. Sin un conocimiento profundo de ese orden preestablecido, la torpeza humana puede llegar a estropearlo a tal punto que no haya modo de recomponerlo jamás. Si la premisa básica es la totalidad viviente de la que la *Pacha Mama* es una manifestación, el orden general prima sobre cada una de las partes, dándole sentido a la visión cosmocéntrica, contraria a la organización antropocéntrica de la modernidad europea, que alumbró una interpretación individualista en la cual

[el] ser humano es el rey de la creación. El mito de la creación, donde la mujer sale de la costilla del varón, genera el machismo. Además, su dios y el hijo de su dios es varón, lo que reafirma la hegemonía del varón sobre la mujer. La idea de que ‘su dios es el único y verdadero’ genera la idea de que existe una sola verdad (universo). De ahí surge el proceso de homogeneización (Huanacuni, 2010: 13).

En la filosofía andina, la vida adquiere, por cierto, un sentido holístico y el bien un carácter ontológico. La disposición de la realidad ocurre de tal modo que da lugar al fenómeno humano, siendo sus derechos fundamentales conocerla y aprovecharla sin alterarla o dañarla. Es decir que no es pensable un dilema entre el bien y el vivir, dado que el bien está vivo y la vida es el bien en su plena manifestación. Tampoco se concibe una racionalidad lógica disgregada de la pasión, pues ambas están integradas en el conjunto de las complementariedades forjadoras de la sabiduría colectiva.

En consecuencia, podemos señalar tres características de este concepto del *buen vivir*. En primer término, acoge un contenido cosmocéntrico en su perfil epistemológico, correlativo a un tipo de conocimiento que depura las veleidades de la racionalidad lógica, de modo que deja de ser la abstracción del yo puro para entenderse en su síntesis de relaciones o comprenderse como parte del ser total. Se trata, entonces, de una visión desindividualizada. Conforme a esta episteme cosmocéntrica y la sensibilidad que le está asociada, el principio de acción que se impone sobre la sociedad crea la disyuntiva de enriquecer un ordenamiento general, en una decisión sensata, o de encaminarse, en la

opción contraria, hacia las formas de pensamiento y de prácticas autodestructivas. Por tanto, la sociedad estructurada bajo los parámetros cósmicos responde a un “paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien”, (Huanacuni, 2010: 4), mientras su opuesto aparece indolente ante la desintegración de la vida.

Aquello que las sociedades tejen con su cultura consiste en la combinación de principios y prácticas afines con los ritmos siderales y vitales o, en contravía del modo de ser de la naturaleza, en una opción entrópica que paga un precio absurdo por tal osadía. Tratándose de la primacía de los conjuntos sociales, cada persona pasa a ocupar un estatus derivado muy distinto al

[...] paradigma individual, que está vigente, determina las relaciones sociales, jurídicas y de vida; [y que] desde hace siglos está llevando a las sociedades de todo el mundo hacia la desintegración, debido a un alto grado de desensibilización de los seres humanos. Esto ha ido depredando la vida en su conjunto. Para este paradigma, lo más importante es la acumulación del capital (Huanacuni, 2010: 19).

En segundo término, la disposición astral y sus derivaciones en las instituciones humanas transcurren en medio de secuencias, lapsos o períodos. El conocimiento del ordenamiento natural regula la vida corriente actual, pero los seres humanos tienen igual preocupación sobre “cómo vivir adelante”, de manera especial en los tiempos de crisis, como la encrucijada global a la que la civilización actual se enfrenta. Se piensa que esta catástrofe no tendría por qué hundirnos en el pantano del pesimismo, ya que, en estos momentos decisivos en los que las sombras caóticas se ciernen sobre la humanidad, las sociedades también podrían aprovechar el reto para su transformación y renacimiento. Luis Tapia designa las coyunturas de transición política como “el momento constitutivo”, crucial para la transformación social⁴. Así, la política es entendida en su versión más clásica de la deliberación y concertación avivadas en las fases sociales agónicas, cuando el riesgo de implosión es más inminente.

Aquí, el respeto a las generaciones precedentes no ha de ser menos riguroso que la estima por los nuevos seres por nacer, porque, para decirlo con Gudynas, “en un contexto donde lo ‘moderno’ significa abolir culturas, tradiciones y pasados colectivos, esta postura tiene más de proyecto futuro que de reivindicación tradicional” (Gudynas, 2011: 18). En esta misma línea de pensamiento, para Hans Jonas y la corriente crítica de la producción insostenible (Apel, 1991; MacIntyre, 2001; Jonas, 1995; Toulmin, 2001), se trata de la ética de la responsabilidad, de orientación auto-comprensiva de seres interdependientes entre sí y dependientes de la naturaleza. En fin, nos hallamos frente a una ética del cuidado de todo lo viviente.

⁴ Éste “implica una noción de historia como despliegue de programas de vida en la sociedad, programas que salen en los momentos de la refundación de la sociedad, en los que hay una situación de fluidez, de sustitución y de implantación de nuevas formas y contenidos. No se trata de programas que están de manera completamente consciente en el conjunto de la sociedad, ni siquiera en una parte de ella, son programas que están concentrados en algunos núcleos y ámbitos de la sociedad, pero también dispersos en otros diversos ámbitos y rincones de la misma [...] El momento constitutivo genera un subconsciente colectivo que generalmente solo se revela en los momentos de crisis” (GUTIÉRREZ, R., 2008: 347).

En tercer término, el proyecto existencial por medio del cual podemos *hacernos*, se traduce en el plano político en el sentido del compromiso que genera la dimensión de futuro, en cuanto el objetivo buscado es superar el dolor que ha causado el sometimiento a las élites plutocráticas externas o internas. El propósito de una tarea de esta índole es demostrativo de la propia valía, del talante de pueblos con riquezas institucionales y culturales indescriptibles, y no el descenso por el precipicio de la conmiseración y la victimización⁵. Todo lo contrario: lo que han demostrado los levantamientos indígenas en Ecuador y Bolivia es el orgullo de pueblos que reivindican los derechos a ejercer la soberanía sobre sus territorios y sus prácticas ancestrales, una vez han tomado conciencia de su condición subalterna secular. Tener esa perspectiva propia de ser desde el redescubrimiento de la identidad opacada por el poder colonial se traduce en la legitimación de las operaciones anticoloniales de las movilizaciones, de la reorganización popular y de la narrativa renovada de su propio quehacer como pueblos y culturas diferenciables dentro de un Estado plurinacional y multicultural (Tapia, 2006).

A este movimiento político contestatario también se lo califica de *giro decolonial*⁶, dada la voluntad de repensar y reestructurar las ciencias sociales desde América Latina (Escobar, 1998; Castro-Gómez, S. ed., 2007; Santos, 2009). Pero, para una idea de bien común proyectual desde lo comunitario, como lo hemos explicado en los capítulos anteriores –y sobre lo cual volveremos en la tercera sección de este capítulo–, es indispensable un sentido más crítico aún hacia la propia cultura, las tradiciones y la etnia, ya que la red de relaciones se fusiona entre las fuerzas del pasado, el presente y el futuro, en una territorialidad específica, dispuesta en herencia que se recibe y es otorgada, a la vez, a nuevas generaciones⁷. Sin olvidar, asimismo, la fluidez del entramado social en un mundo globalizado como nunca antes.

A estas alturas, no está de más hacer algunas precisiones adicionales respecto a esta versión del concepto del buen vivir en cuanto a su exclusividad aparente. No queremos sostener, claro está, que los intelectuales andinos tengan delirios de originalidad. Es comprensible que, tratándose del rescate de sabidurías marginadas y humilladas, su presunción de novedad sea nula. Pero, tampoco es del caso suponer que por un mecanismo reactivo se empeñen en “desvalorizar lo otro” o que su argumentación ética obedezca no más que a ese resentimiento centenario que sale a flote. Lo cierto es que su sentido de cosmopolitismo y apertura es más bien discreto. Sobre el particular, es curioso advertir que la familiaridad conceptual con otras corrientes de pensamiento como la europea no se vea aún como algo

⁵ Badiou distingue, al respecto, la justicia positiva de la justicia negativa o de la ética de la víctima, porque es sobre la carencia de justicia o de la injusticia que se funda. La justicia positiva opera sobre los dos principios rectores, según los cuales el cuerpo humano no es mero cuerpo, porque es inseparable de la idea, y los seres humanos somos iguales (Badiou, 2007).

⁶ El colonialismo manifiesta un nexo político y económico; en cambio, la *colonialidad* es el tipo de entronque social, intelectual y anímico entre pueblos cuyas relaciones se jerarquizan de acuerdo con las modalidades de vínculo que instaura el mercado capitalista mundial y de la idea de raza (QUIJANO, 2001).

⁷ Para Habermas, la constitución política es un proyecto histórico que cada generación de ciudadanos trata de continuar (Habermas, 1994).

determinante en sus preocupaciones y en sus elaboraciones discursivas, quizás porque sospechan de su desvío logo-céntrico y su hegemonismo intelectual⁸.

De todos modos, en esas escuelas de pensamiento, la idea de vida buena también ha ocupado un lugar destacado. Hemos explicado, en el capítulo uno, el tratamiento que Aristóteles y, en general, la *polis* le dio al concepto de la vida buena, entendida como la vida encaminada por la virtud en concordancia con los fines acordados con los demás. Ella formó parte del tomismo y de posteriores orientaciones éticas utilitaristas; y, sin los sesgos autoritarios a los que estas últimas conducen, también forma parte de los razonamientos comunitaristas críticos del solipsismo liberal. Una crítica posible de su logicismo podría ser desmentida por su adaptación a circunstancias particulares de acuerdo con la singular manera en que las comunidades se ubican en el contexto, según el sentido práctico de escogencia o *phronesis*, en las cuales la persona toma sus decisiones, pero donde, tan importante como ello, es el buen ejemplo del *hombre prudente*⁹. Aún en un esquema tan racional como el kantiano, el yo moral comporta el sentimiento humanitario y amistoso, sin el cual se percibe incompleto¹⁰. Pero, asimismo, en ámbitos teóricos extra europeos el confucianismo, por ejemplo, entiende el destino humano en armonía con la regularidad del Cielo, el todo, el cosmos, es decir el *tao* (Confucio/Mencio, 1995). Y, con más radicalidad las filosofías hinduista y budista, entre otras vertientes de la sabiduría india, llegaron a plantear el respeto absoluto sobre las formas vivientes en todas sus manifestaciones, de modo que aún el sacrificio de otras especies está vedado a los seres humanos (Panikkar, 2000; Mahadevan, 1998).

Retomando el rasgo decolonial señalado de la filosofía del buen vivir, destacamos el vigor de una propuesta afirmativa popular que enfrenta la concepción instrumental del mundo, incluida la especie humana, aplicada con mano de hierro por los ocupantes europeos durante la época de la conquista y del sometimiento de las civilizaciones periféricas a su centro de poder. La resistencia y lucha inspiradas en el proyecto autónomo se oponen a la

⁸ Según los pensadores andinos, un individualismo craso sigue moldeándonos porque la lógica capitalista fue impuesta por el dominio colonialista, fue reforzada por los sistemas políticos excluyentes en los siglos XIX y XX, y sigue entronizada en las estructuras profundas de nuestros patrones culturales y sociales. Sería del caso vislumbrar una apuesta de solución al sistema capitalista propiciador de ese individualismo a ultranza desde un “socialismo real” o un comunismo estatizado; pero un par de argumentos detienen ese avance en el pensamiento de algunos intelectuales andinos: primero, porque estos conceptos aparecen descalificables por el extremismo de la bipolaridad del sumo individualismo contra el sumo colectivismo, sin dar lugar a puntos intermedios (Huanacuni, 2010: 19); en segundo lugar, debido a que también es un producto generado como parte de pensamiento político del centro de dominio mundial, como lo fue Europa (Castro-Gómez, S. ed., 2007; Escobar, 1998; García y Roca, 2009).

⁹ Aristóteles lo incorpora en su definición de la virtud: “es, por lo tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente” (Aristóteles, 2003: 1106b35).

¹⁰ Piensa Kant que, tanto el amor propio como el amor a la humanidad, son ínsitos en los hombres. El máximo valor de la reciprocidad amorosa es la amistad, que es una idea, si bien ninguna amistad coincide con esa idea. En concreto, “la amistad constituye un remedio para liberarse de las cortapisas a las que uno se entrega por desconfianza hacia aquellas personas con las cuales estamos relacionados y abrirse a ellos sin reserva”. Es una relación privilegiada entre determinadas personas, que supone un recurso de comunicación “porque todos desconfiamos de todos”; pero dado el hecho que el hombre no se encuentra completamente solo, a través de la amistad se cultiva la virtud al por menor (Kant, 2001: 251-253).

finalidad tautológica del capital, y en concordancia se trata de una lucha global, a favor del bien común emancipador y libertario.

En efecto, la interdependencia universal creada por el capitalismo le sirve para su propio desarrollo, porque es parte de su fuerza productiva. Pero como el sistema se alimenta de su factor contrario que privatiza y concentra el trabajo social cooperado, auspicia, de modo inevitable, el impulso hacia su desensamblaje por parte de las *contrafinalidades* o “las potencias emancipativas ocultas en esta globalización, [que] hasta hoy se dan deformadas y retorcidas por la racionalidad capitalista dominante”. Son ellas verdaderas “contratendencias emancipativas del trabajo que anidan materialmente en su seno” (García Linera, 2008: 59-60). Entonces, el problema reside aquí en la dimensión del *acontecimiento*, ocasionado por la defensa de la “igualdad como igualdad” (Badiou, 2007 a), de tal manera que a la ubicuidad del capital ha de corresponder la ubicuidad de la resistencia.

Junto a este diagnóstico, desde la óptica más programática, no se debe perder de vista que un levantamiento al unísono es tan improbable como imprevisible el colapso sincronizado del sistema global imperante. Esto quiere decir que así como son formas de actuación del capital y ciertos agentes o regiones los que entran en crisis, de igual modo, su sustitución habrá de depender de la resistencia en diversos puntos del planeta y en la posibilidad de reinventar y ensayar prácticas alternativas. He ahí la razón para actualizar formas apagadas de la vida común, como por ejemplo, el socialismo indígena, del que se ocupó J. C. Mariátegui¹¹, quien planteó que

... las ‘comunidades’ que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual, y no solo en la Sierra como en la Costa donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común. La ‘comunidad’ puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo (Mariátegui, 1982: I, 242).

Por medio de las formas más abyectas y crueles de destrucción de culturas y nexos comunales, el capitalismo se ha abierto paso por el mundo; todavía hoy disuelve organizaciones sociales milenarias y se impone sin reato alguno. En su pugna imperialista, en el siglo XIX, los países centrales terminaron de arrasar las estructuras económicas y sociales de Asia y África. Sin embargo, es claro que este sistema no puede sostenerse todo el tiempo sobre simples mecanismos coactivos. Un poder “blando” movilizad por la ideología interviene con tanta presteza junto a los instrumentos del terror para derrumbar las resistencias y las inhibiciones culturales. Es decir que un modelo tan destructor no podría haberse sostenido de no ser por la aquiescencia de los sectores locales influyentes en las sociedades sometidas. Ello descubre la importancia de remediar e innovar a partir de las prácticas diluidas por la ola externa, con el fin de crear múltiples formas de acción cooperada, de asociaciones de beneficio mutuo y todas las islas que han de aflorar para

¹¹ A pesar de ser un concepto importado, el socialismo como particularidad indoamericana para la América no sajona: “aunque llega de Europa, como el capitalismo, el socialismo es un nueva civilización universal: Indoamérica, en este orden mundial puede y deber tener individualidad y estilo; pero no una cultura y un sino particulares” (Mariátegui, 1982: I, 183).

crear el contraflujo a la corriente dominadora, de lo cual una muestra invaluable es el rescate ontológico, ético y político de la cosmovisión andina.

3. Observaciones provisionales

Tendría razón Huntington con su planteamiento del *choque de civilizaciones* si la confrontación actual se tratara tan solo de una contienda mundial abierta, con contendientes equidistantes. Él, lo mismo que Thomas Friedman, se empeñan en negar el relieve, no más aprecian los actores, pero no la composición jerárquica del sistema, con agentes que dominan y sujetos dominados. En teoría, esta lucha equidistante de civilizaciones pudo haber existido en los tiempos pre-modernos, antes de la expansión valorativa y productiva europea; pero hoy día la interdependencia global opera un entramado de fisuras y contradicciones económicas, políticas y estratégicas entre los poseedores del capital y el trabajo, la tecnología y los recursos naturales, los reformadores y los conservadores, los vinculados al cuerpo político y los marginados y la familia humana toda enfrentada a un ecosistema vulnerable y en deterioro imparable.

Lo cierto es que la globalización contemporánea da lugar a dinámicas múltiples de interacción y tensión internacional. En las modificaciones estructurales del patrón productivo, político y estratégico, el papel de los países asiáticos y latinoamericanos es determinante, y es probable que, de sostenerse las tendencias presentes, su posición central en los asuntos mundiales se afiance en las próximas décadas. La convergencia de los proyectos regionales asiáticos con el fin de generar la sinergia suficiente para influir de manera sostenida en el sistema internacional sería la condición primera de esa predominancia. Sin embargo, se trata de un objetivo afectado por los innumerables obstáculos interpuestos por la propia memoria regional, así como por las fisuras explotables por los poderes extra-regionales. Por ejemplo, el común denominador confuciano de Asia Oriental es vulnerable al choque estratégico entre la proyección china y el proyecto militar coreano-japonés-estadounidense.

Coincide la crisis financiera de las sociedades industriales con los replanteamientos de la globalidad económica contemporánea. La red mundial de intercambios suele ser vista como el soporte visible de una estructura de dominio que ha favorecido a los países centrales, en desmedro de los intereses y la independencia de los países periféricos. Los mecanismos de control no son solo de tipo económico, sino que cubren el amplio espectro de las instituciones políticas y los sistemas de pensamiento. En consonancia con esta situación, quienes denuncian la globalización desventajosa para los países y regiones periféricas proponen modificaciones del sistema mundial productivo junto con nuevas formas de organización política y nuevos valores sociales.

La rica tradición intelectual y cultural asiática alimenta propuestas de globalización humanizadora de la senda anglosajona con base en los valores asiáticos. Sus defensores consideran que el legado del budismo o el confucianismo, entre otras fuentes, contiene indicaciones de considerable importancia para atenuar los desvíos individualistas, materialistas y etnocéntricos que han estado presentes en el discurso y la práctica

hegemónica de Europa y de Estados Unidos. Mientras los pensadores asiáticos resaltan la influencia de sus valores en la industrialización exitosa y buscan, por lo tanto, disminuir sus efectos sobre la estructura social, en América Latina la globalización se ve como el conjunto de ideas y prácticas negadoras de la riqueza material y espiritual de la región. La globalización actual corresponde a una fase avanzada del sometimiento colonial. Frente a dicha imposición hegemónica, los intelectuales latinoamericanos subrayan la emancipación integral –económica, política y cultural- en términos de decolonialidad. De acuerdo con su perspectiva, los intentos de emancipación productiva o política de la herencia colonial se tornan imposibles sin la deconstrucción del discurso colonial. En consecuencia, mientras los valores asiáticos se usan para corregir los efectos colaterales de la globalización económica, en Suramérica la noción de *suma kamaña* o *Buen vivir* inspira la transformación del Estado, la producción y la cultura.

Ambos grupos de sociedades cuentan con un pasado precolonial de complejas organizaciones políticas e instituciones económicas relativas a marcos conceptuales bien identificados en el caso asiático y bastante difusos en algunas partes de América Latina, donde el proceso de asimilación a la cultura europea fue más intenso. Al parecer, la renovación valorativa apunta a la humanización de las relaciones globales, mediante el reconocimiento de diversas modalidades productivas y asociativas, y no tanto al desquite de la opresión sufrida. Asimismo, se estaría superando otra actitud criticada por Gandhi y los padres de la corriente decolonial de victimizarse como pueblos necesitados de la eterna ayuda externa.

REFERENCIAS

- Ackerly, B. A. (2005). Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and Democracy. *Political Theory*, Vol. 33, No. 4, 547-576.
- Ackerly, B. A. (2005). Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and Democracy. *Political Theory*, Vol. 33, No. 4, 547-576 .
- Adler, J. (4 de April de 2011). *Confucianism in China Today*. Recuperado el 20 de julio de 2013, de <http://www2.kenyon.edu/Depts/Religion/Fac/Adler/Writings/Confucianism%20Today.pdf>
- Aglietta, M. (2012). El vórtice europeo. *New Left Review*, No. 75, 15-34.
- Apel, K.-O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. Fernández Retenaga. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (2003). *Ética Nicomáquea*. En Aristóteles, *Ética Nicomáquea/ Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet (págs. 129-408). Madrid: Gredos.

- Badiou, A. (2007 a). *El ser y el acontecimiento*. Trad. Ramón J. Cerdeiras. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2007 b). *Justicia, filosofía y literatura*. Rosario: Homo Sapiens.
- Badiou, A. (2010 b). L' emblème démocratique. En G. AGAMBEN, *Démocratie dans quel état?* (págs. 15- 24). París: La Fabrique.
- Bentham, J. (10 de 12 de 2010). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1781*. Recuperado el 5 de marzo de 2011, de <http://www.constitution.org/jb/pml.htm>: <http://www.constitution.org/jb/pml.htm>
- Castro-Gómez, S. ed. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Confucio/Mencio. (1995). *Los 4 Libros*. Madrid: Alfaguara.
- De Gregori, W. (2002). *Construcción familiar-escolar de los 3 cerebros*. Bogotá: Kimpres.
- Derrida, J. (1981). *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1998). *Spectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Gandhi, M. (2009). *'Hind Swaraj' and other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- García, Fernando y P. Roca. (2009). *Pachakuteq*. Lima: Juan Gutemberg.
- Gudynas, E. (febrero de 2011). *Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo*. Recuperado el 13 de noviembre de 2011, de <http://www.globalizacion.org/analisis/GudynasBuenVivirGerminandoALAI11.pdf>
- Habermas, J. (1994). Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. En C. Taylor, *Multiculturalism : examining the politics of recognition* (págs. 103- 148). Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Hegel, G. F. (2005). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Claridad.

- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir/ vivir bien*. Lima: Coordinador Andina de Organizaciones Indígenas -CAOI.
- Jayatilleke, K. N. (2009). *The Contemporary Relevance of Buddhist Philosophy*. Recuperado el 15 de junio de 2013, de <http://www.what-buddha-said.net/library/Wheels/wh258.pdf>
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Trad. Javier Fernández Retenaga*. Barcelona: Herder.
- Jung, H. J. (1993). Confucianism as Political Philosophy: A Postmodern Perspective. *Human Studies, Vol. 16, No. 1/2*, 213-230.
- Kant, I. (2001). *Lecciones de ética. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo*. Barcelona: Crítica.
- King, S. B. (2006). An Engaged Buddhist Response to John Rawls's "The Law of Peoples". *The Journal of Religious Ethics, Vol. 34, No. 4*, 637-661.
- Ling, H. M.-y. (1998). (1998). Confucianism with a Liberal Face: The Meaning of Democratic Politics in Postcolonial Taiwan. *The Review of Politics, 55-82*.
- Loy, D. (1993). Indra's Postmodern Net. *Philosophy East and West, Vol. 43, No. 3*, 481-510.
- Liotard, J.-F. (1989). *La condición postmoderna: informe sobre el saber. trad. Mariano Antolín Rato*. Madrid: Cátedra.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Trad. Beatriz Martínez de Murguía*. Barcelona: Paidós.
- Mahadevan, T. M. (1998). *Invitación a la filosofía de la India. Trad. Letizia García Urriza*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mahathir, M. (2001). *A New Deal for Asia*. Selangor Darun Ehsan: Pelanduk.
- Mariátegui, J. C. (1982). *Obras*. La Habana: Casa de las Américas.
- Melendez, E. D. (2 de February de 2013). *Financial Crisis Cost Tops \$22 Trillion, GAO Says*. Recuperado el 13 de junio de 2013, de http://www.huffingtonpost.com/2013/02/14/financial-crisis-cost-gao_n_2687553.htm
- Muir, D. (sf). *The Empty Metanarrative: Mad and Philosophical Postmodern*. Recuperado el 15 de junio de 2013, de http://www.academia.edu/730227/The_Empty_Metanarrative_Madhyamaka_Buddhism_And_Philosophical_Postmodernism

- O'Dwyer, S. (2003). Democracy and Confucian Values. *Philosophy East and West*, Vol. 53, No. 1, 39-63.
- Panikkar, R. (2000). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (1999). *Freud: una interpretación de la cultura*. México D. F.: Siglo XXI.
- Said, E. (1985). Orientalism Reconsidered . *Cultural Critique*, No. 1, 89-107.
- Santos, B. d. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México D. F.: Siglo XXI/CLACSO.
- Saxer, M. (2009). The Comeback of Global Governance. Ways out of the crisis of multilateral structures. *FES Briefing Paper*, No. 4, 1-11.
- Stiglitz, J. (2002). *El malestar en la globalización*. Trad. Carlos Rodríguez B. Bogotá: Taurus.
- Tapia, L. (2006). *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz: Muela del Diablo.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis : el trasfondo de la modernidad*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Península.
- Wallerstein, I. (1974). The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 16, No. 4, 387-415.
- Wang, Q. J. (1999). The Golden Rule and Interpersonal Care: From a Confucian Perspective. *Philosophy East and West*, Vol. 49, No. 4, 415-438.
- Wang, Y. (2008). Confucian Ethics and Emotions. *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 3, No. 3, 352-365.
- Zhao, T. y. (2008). The Self and the Other: An Unanswered Question in Confucian. *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 3, No. 2, 163-176.