



PENSAMIENTO DE-TRACTOR

*UN APORTE NO CONVENCIONAL AL **BUEN VIVIR***

SEBASTIÁN ENDARA



Av. 6 de Diciembre N26-97 y la Niña, piso 3
Telf: 22 27 948/ 22 27 949
Fax: 2 501 066
info@editorialelconejo.com
www.editorialelconejo.com

Pensamiento de-tractor
Un aporte no convencional al Buen Vivir

Sebastián Endara

© Editorial El Conejo, 2016

Director General: Santiago Larrea
Diseño de portada: Antonio Bermeo

Derecho de autor: 048284
Depósito legal: 005453
ISBN: 978-9978-87-516-2

PENSAMIENTO DE-TRACTOR

UN APORTE NO CONVENCIONAL AL BUEN VIVIR

SEBASTIÁN ENDARA



PRÓLOGO

Pensamiento De-tractor, de Sebastián Endara, es una serie de mini ensayos periodísticos que recorren la historia reciente. La obra está marcada por la austeridad de la columna semanal, que demanda un enorme esfuerzo de síntesis y concilia a la brevedad con la profundidad. Pero precisamente allí es donde se encuentra su prosa poética, su belleza evocadora/sugestiva y su capacidad creativa/motivadora.

El libro lo revela como pensador crítico de la modernidad y la postmodernidad, en concordancia con los pensadores inconformes con el malestar de la civilización. Sus obras literarias se muestran atentas a los acontecimientos del mundo global, las coyunturas de la patria y los sucesos cotidianos. El autor, como una avispa punzante, vierte el saludable veneno sobre los grandes y pequeños problemas de la humanidad, la cultura, el arte y la política, después nos deja con esas dudas y posteriormente nos invita a superar los lugares comunes para ponernos frente a los retos de una construcción personal y comunitaria siempre más humana y trascendente.

En algún momento de su florecimiento humano e intelectual, Sebastián debió escoger una opción existencial, racional y afectiva en las antípodas de uno de los padres de la modernidad, Descartes: “los otros existen, luego yo pienso”. Sobre este principio se funda la ontología, la epistemología, la ética, así como los conceptos sociológicos (de la cultura, del arte, de los valores de bien, lo bello

y lo auténtico, del deber ser de la economía política), que Endara respira a lo largo de su obra.

Uno de los debates —en medio de la crisis civilizatoria— versa sobre la ontología de lo humano, que unas veces ha privilegiado y propiciado el individualismo y la subjetividad; y en otras, el comunitarismo y la construcción social. Entre esta disyuntiva, Endara apuesta por la alteridad, en la que cada individuo solo puede construirse a partir de la existencia de la realidad del otro-comunidad y del otro-naturaleza, como lugar de conflicto, diálogo y posible consenso.

Nuestro crítico nos advierte que los engaños y patologías que se derivan de la desnaturalización de estos procesos, nos llevan por el camino de la inhumanidad. Como corolario de esta opción, sus reflexiones incursionan en los debates epistemológicos y sus consecuencias en las distintas ramas del pensamiento; coincide con las reflexiones críticas sobre la modernidad, la colonialidad, el pensamiento hegemónico de occidente, el capitalismo y los totalitarismos de cualquier cuño; encontramos ecos de los pensadores existencialistas, de los críticos post-estructuralistas y de los debates sobre la relación sujeto-objeto del conocimiento y de las relaciones sociales y políticas; en fin, Endara nos reta a superar nuestras inocencias e ignorancias cómplices con los sistemas imperantes, que controlan nuestras vidas y que pretenden hacernos creer que sus lógicas son cosa natural.

Endara es irreverente con los dioses nuevos y antiguos, que sacralizan el orden, el dogma, la ideología o el régimen político imperante. Él quiere estar presente en la demolición de todos los muros de opresión, pero también en la construcción de los cimientos de nuevos sueños

de libertad y felicidad, sin descuidar la crítica, porque la vanidad y la codicia, el fan de dominio y poder malogran los mejores proyectos. De ahí la razón anarquista de Endara, que ve el papel de la izquierda como contraloría social del poder.

La portada del libro muestra un tractor que deja un reguero de sangre y destrozo. Endara comulga con la visión apocalíptica de Walter Benjamin, que dijo — y cito libremente—: cuando el ángel de la historia vuelve el rostro hacia el pasado, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, una tempestad se enreda en sus alas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad. Progreso al que corremos con una verdadera hibrys suicida.

Yo imagino cómo sería una pesadilla de Sebastián: deambulando por las calles de una gran ciudad, se encuentra a la vuelta de cada esquina a un monstruo tentacular de múltiples rostros, que seduce y enamora para devorar conciencias, sociedades y culturas. El monstruo lleva coronas con nombres blasfemos: capitalismo, mercado, lucro, consumo, propaganda, éxito, competitividad, confort, felicidad, tecnología... ¡Estado! Sebastián gesticula queriendo despertar a la gente que alienada corre a las fauces de la bestia, confirmando un sacrificio inútil.

Endara es un anarquista-demócrata. Apuesta por la democracia, pero no por cualquier democracia (como aquella representativa que termina en manos de las élites funcionales al sistema transnacional de dominación y explota los cuerpos y los territorios amparado en las ban-

deras de la justicia social y la distribución de la riqueza): postula una democracia rebelde, de resistencia, que no se doblega ante la mayoría de votos ni ante la apabullante contundencia de las estadísticas o de la opinión pública. Es preferible la soledad de la convicción al naufragio en el marasmo del conformismo y la sumisión.

El autor gusta de la mirada ética y estética de la realidad (lo bueno, lo bello, lo auténtico, lo placentero y erótico de la vida), equilibra el dolor de lo trágico y contradictorio, endulza la pasión, el afecto, la acidez y la razón crítica.

Sebastián entra al santuario de la sabiduría para dialogar con los maestros que recuerdan nuestra condición precaria y pasajera y vacunan contra todo orgullo y prepotencia. Desde allí invita a disfrutar de la vida, lo sencillo, lo frugal; a construir tiempos y espacios de comunión y fiesta sin cortapisas.

Recuerda que la cultura es el conjunto de cosas importantes que nos unen al servicio de la vida, de construcción colectiva de símbolos y relatos de sentido y esperanza. Desde esta entrada, Endara reivindica la economía como el arte del cuidado de la casa (oikonomía) y del cuidado de la naturaleza (oikología), cuyo objetivo es la conservación y reproducción de la vida.

Nuestro autor rompe lanzas en favor de las propuestas andino-amazónicas del sumak kawsay, que nació en la periferia colonizada y subalterna. Estos conceptos nos recuerdan los valores fundamentales de la existencia humanizada, sobrevivientes a la conquista, la dominación y el despojo. Ese es el aporte de la memoria milenaria que afirma que otros mundos fueron y todavía son posibles,

y deben ser contruidos con todos los saberes de todas las culturas, de todas las espiritualidades. Al mismo tiempo, como vigía atento, nos advierte de sus prematuros desvíos e instrumentalizaciones desde los poderes de turno en los que el monstruo permanentemente se reencarna y recrea.

Fernando Vega

PRESENTACIÓN

Estos textos fueron originalmente publicados en diferentes medios de comunicación local, nacional e internacional tales como el diario *El Mercurio* de Cuenca, diario nacional *El Telégrafo*, el blog de opinión alternativa y crítica *La Línea de Fuego*, la página web de contra información *Rebelión* y la página web de la *Revista América Latina en Movimiento*, entre los años 2009 y 2015. Fueron realizados de manera gratuita y voluntaria, sobre la idea de expandir y robustecer un discurso alternativo –y, si se quiere, ácido– al pensamiento unidimensional que se estructura y articula tanto en nuestra subjetividad alienada como en la socialidad colonizada a la que contribuimos diariamente a fortalecerse, no solo con nuestra apatía, sino sobre todo con nuestras certezas.

Expresamos nuestro sincero agradecimiento a los medios que brindaron su importante espacio para realizar la labor divulgativa de un pensamiento que se desea a sí mismo libre. En este libro, los textos han sido reorganizados con un orden que el propio proyecto editorial ha propuesto, distinto al orden cronológico de la publicación original. También se han realizado correcciones y, en todos los casos, se ha reemplazado el título original por un tema numerado, constituyendo una suerte de presentación aforística que en su fragmentación y fugacidad pretende conservar una intencionalidad opuesta a los esquematismos academicistas que entorpecen en última instancia la generación de un pensamiento autónomo.

Confiamos en que en el tratamiento de los temas será enriquecido con la mirada reflexiva de los lectores, ya que el pensamiento hacia el Buen Vivir solo puede ser un pensamiento comunitario, es decir que comunica a las unidades diversas y que unifica aquello que nos es común. Quizá entre ello esté el interés por la vida...

El Autor

También la “crítica” está al servicio del capital.

Criticar es anacrónico.

Peter Trawny

1. La Libertad

Hace veinticinco siglos, más o menos, Trasímaco de Calcedonia, un olvidado sofista, desafiaba el orden filosófico y social de su tiempo afirmando que la justicia no es sino *el beneficio del más fuerte*. Interesante postura que obligó a Platón a tratar de refutar esta visión en todo un libro llamado *La República*. Frente al realismo del sofista, Platón, a través de Sócrates, esgrimiría una serie de argumentos idealistas en favor de la justicia como un valor fundamental para la armónica convivencia entre los hombres. Al parecer, Trasímaco estaba consciente de que por el hecho de existir diferencias reales entre los gobernados y los gobernantes, era imposible hablar de justicia sin pensar que aquella estaba sirviendo a los intereses de los que detentaban el poder y hacían las leyes.

El pensador Fernando Savater, en alguno de sus ensayos, dijo que no hay afirmación más injusta que ésta: *Los hombres son iguales ante la ley*, puesto que implica el reconocimiento explícito de la desigualdad social y económica entre los hombres. Tal afirmación no haría más que demostrar la “mala conciencia” de una democracia que, estando de acuerdo en que exista un reconocimiento de la libertad, la dignidad y la igualdad de las personas en la teoría, en la realidad se opone a que se elimine la desigualdad social y económica que da privilegios a la clase pudiente y que permite, en mayor o menor medida, la explotación del prójimo en un rol subalternizado. Tal sistema de pensamiento

pudo originarse cuando Jean-Jacques Rousseau dijo que la libertad de uno termina donde comienza la libertad de otro: perversa fórmula para contraponer intereses e impedir la organización mancomunada y solidaria.

Mijaíl Bakunin, pensador maltratado por el dogmatismo y el autoritarismo marxista (aquel de la “dictadura del proletariado”), dijo que no existiría sociedad libre y justa mientras no se entendiera que nuestra libertad, justicia y dignidad solo comienzan donde inician la libertad, justicia y dignidad de los otros; pues basta que exista una sola persona descalza o desposeída para saber que, en nuestra sociedad, hay algo que no funciona bien. En la actualidad, no existe solo un descalzo. La mitad de la población del mundo vive situaciones de pobreza y opresión, sobrellevadas u ocultadas gracias al “progreso” o el acceso al consumo acompañado de la ilusión de la justicia y la democracia, conformada por la industria del entretenimiento que, a la larga, instaura prioridades vitales banales.

2. La ideología

No existen formas de dominación fácticas que no hayan sido preparadas por formas de dominación ideológica. En la actualidad, esta forma de dominación no se ejerce con la imposición de dogmas cuasi religiosos o la cruenta y simple violencia sino a través de lo que sería la hegemonía de una epistemología de la dominación. Esta epistemología va autolegitimándose a través de métodos y técnicas que por sí mismas se corresponden con un tipo de discurso que está bastante lejos de la neutralidad; pues resume, en la comprensión de lo técnico, una determinada forma de entender y proyectar la vida.

No se puede ocultar que esta epistemología aceptada como natural una estratificación jerárquica que se corresponde con una idea de ordenamiento del mundo basado en el poder. De ahí que, en lo profundo de esta lógica, sea imposible la crítica y el supuesto de una lectura y comprensión del mundo “alternativa”, a través de su construcción horizontal e incluyente que admita la diferencia y que posibilite un diálogo efectivo de saberes.

La estructuración del saber, entonces, se convierte en un monólogo que organiza los símbolos en base a una vertical y eficiente relación de poder. La semiología política nos revelará, en efecto, que el poder se

ejerce desde una inteligente invisibilidad. Esta invisibilidad configura, asigna y designa las formas de significación y la estructuración de nuestras relaciones sociales. Aquellos ideales como *el tener éxito a pesar de todo, ser el mejor, ser el más grande, ser el más rico*, es decir, ser absoluto en la lógica de la ganancia que se muestra y demuestra permanentemente en los mass-media no tiene por finalidad el de objetar sino que adoctrina en un tipo de pensamiento y de cultura ligada a la prevalencia del capital.

Sus mensajes no producen desarrollo, no producen comunidad, tan solo producen la vigencia de un sistema que garantiza la iniquidad y la inseguridad y, sobre todo, lo hacen casi de manera inconsciente al articularse a un patrón de comportamiento que asume como natural un tipo de conducta pro-mercancía y anti-social. En otros términos, esto representa la concretización de un nuevo tipo de colonialismo, un neocolonialismo que nos seduce en una falsa promesa de libertad, adquirida a través de la eficiencia en el cumplimiento irrestricto de las instrucciones, la apatía ante la explotación social y ecológica, el deseo de violencia, el morbo ante la muerte del otro, la cosificación de la tierra, del cuerpo, de lo sagrado, la devastación de lo humano y, sobre todo, la eliminación de la probabilidad de construir otro mundo.

3. *La identidad*

La dominación al servicio de la religión del consumo organizado, a través de potentes dispositivos culturales, provoca tanto el desmantelamiento de los bienes comunes como la desmembración identitaria de los pueblos y la subordinación de sus signos fragmentados a un cuerpo simbólico “global” que refuncionaliza para sí aquello que se le opone en la construcción de una lógica absoluta.

Se desactiva la protesta social en el laborioso acceso individual al confort por medio de una absurda e ineficiente competencia. El ego también participa en esta lógica sinsentido y sin fin (sin objetivo alguno), asintiendo a parámetros de valoración externos que le despojan de su particularidad y autoestima a cambio del acceso homogéneo y la integración conformista al contexto social de la pseudo-distinción y la pseudo-unión con los otros, para quienes el otro, simplemente, no existe. A ello estamos expuestos todos. Los aparatos culturales –al servicio del consumo del sistema de dominación– tienen como función la dominación ideológica y mental ejercida mediante los propios medios de comunicación, que contribuyen a perennizar el sistema.

Pero el sistema no se impone, se hace consumir y, para ello, establece una serie de estrategias y artificios que subyacen en la conciencia de las personas. Un

refinamiento del juicio es imposible, alejado de la crítica. El sistema profundiza la enajenación en la pequeña satisfacción que, por principio, se niega a todos y así se va componiendo la dialéctica política del mundo contemporáneo, que ha desplazado la pugna de poderes antagónicos hacia centros de referencia cada vez más cercanos a las estructuras simbólico-culturales del poder que escapan de la lógica derecha-izquierda.

El cambio de época no puede ser leído sino como un cambio de parámetros simbólicos que una generación se da a sí misma para actuar en y con el mundo. Pero ello no quiere decir que se deba apoyar la reconstrucción de un “nuevo orden” en el renacimiento de la estructura estatal. El reto está en comprender y crear nuevas posibilidades de gestión colectiva, más ahora que se vuelve claro que el “consumo sin freno”, alentado de todas maneras por el Estado y su idea de economía basada en el crecimiento, se ha desarrollado, incrementando momentáneamente el nivel de vida pero a costa del detrimento de la calidad de vida.

4. *La crisis*

A la luz del entendimiento del sistema hegemónico del capital, todo indica que la humanidad, en relación con sus valores, está en decadencia y ello tiende a empeorar. Mas con su sabiduría utilitarista, esta crisis se vuelve una oportunidad para el sistema que implementa soluciones acordes a la misma lógica que genera la decadencia. Los mecanismos de control, las asesorías para implementar sistemas de seguridad que permitan (en teoría) resguardar a las frágiles estructuras sociales del cataclismo planetario, originado en las personas (potenciales culpables) o, por lo menos, sospechosos del fraude y de la descomposición moral y del riesgo de la inseguridad, se convierte en uno de los negocios más rentables a nivel planetario.

El negocio del futuro está en negar el futuro y esto se lo realiza a través de un enorme dispositivo de adoctrinamiento colectivo cuyo mecanismo más idóneo –por lo menos donde se ejerce con mayor fuerza la transmisión de valores proclives al mantenimiento hegemónico de esta forma– es la publicidad. La publicidad, en general, no adoctrina en valores o, mejor dicho, adoctrina pero en los términos de un anti-valor absolutamente ligado al paradigma cultural del capital cuyos elementos más visibles son el individualismo y el éxito personal, la maximización de la ganancia, la megaproductividad, la violencia como cultura, la estupidez como inteligencia. Y el progreso simbólico

del sistema hegemónico aparece en dos dimensiones: como tolerancia a la decadencia y como sofisticación del control.

La humanidad –se dice– es lo peor y tenemos que asumir su corrección de forma defensiva. Eso significa blindarnos, excluarnos, sospechar permanentemente del otro. Hay que administrar a la gente. Hay que invertir en minimizar el riesgo que nos provoca la gente. La “seguridad” es el mejor negocio siempre y cuando se mantengan intactas las raíces mismas del problema. La respuesta es un disciplinamiento paranoico dirigido a seguir los lineamientos de la utopía del capital, convertida por la publicidad en filosofía popular leal a los intereses de la dominación. La aceptación tácita de que existen personas superiores que no solo pueden, sino que deben ser quienes dirijan la sociedad en términos de una calidad total para la rentabilidad (del negocio), la minimización de sus pérdidas y la maximización de la satisfacción de los clientes –no de las personas–. Se plantea un nuevo tipo de darwinismo social liderado por el inexpugnable *homo economicus* y legitimado a partir de un equilibrio cultural total, asentado en la eficiencia, en la eficacia, y en la (in) seguridad del negocio.

5. La ética

Si la ética comúnmente es definida como un conjunto de normas que tienen por objeto la regulación libre y racional del comportamiento humano dirigido hacia el fin superior de la felicidad, la ética del capital implicaría un conjunto de normas dispuestas para regular el comportamiento humano en pos de alcanzar la felicidad en el marco del sistema capitalista. Naturalmente, habría que preguntarnos si esto es posible.

El capitalismo básicamente es un ordenamiento social y político con expresiones económicas y culturales específicas. Conceptos de diversa índole (propiedad privada, trabajo asalariado, industria, mercancía, mercado, precio, ganancia, libertad jurídica, industria, tecnología, crecimiento, desarrollo, progreso, etc.), acuñan este sistema que se asienta en la explotación del trabajo humano y de la Naturaleza. Ni el salario cubre en todos los casos todos los costos de la reproducción de una vida digna, ni todos los costos de los “recursos naturales” cubren efectivamente la posibilidad de reproducción sustentable de los mismos (por lo menos de aquellos que se pueden reproducir).

Al parecer, comienza a calar –aunque tenuemente– el concepto de que no se puede explotar indefinidamente a la Naturaleza pues ello es insostenible. Pero

¿será posible explotar indefinidamente al ser humano? Quizá la lógica de dominación y la explotación ha variado en algo en el capitalismo del siglo XXI, tornándose más confortable y aceptable. No obstante, aunque ya no haya lucha explícita de clases, ¿quién puede dudar que tal diferencia sigue presente? Esa diferencia es la que, en unos casos, produce abundancia extrema y, en otros, escasez. O para ponerlo en otros términos: pobreza y riqueza. Por lo que en caso de que exista una “ética del capital”, esta debería enseñar tres cosas básicas: 1) a los pobres: a ser felices siendo pobres o tratando de ser ricos; 2) a los ricos: ser felices siendo ricos o siendo aún más ricos; 3) a todos: que, diga lo que se diga, el sistema capitalista es el único sistema donde todos podemos ser felices.

6. *La aliedad*

● Cómo hacer que la moral se convierta en un fenómeno social? ¿Es posible la relación entre ética y política? ¿Es que acaso estos temas de reflexión (ética y política) están reservados para los utopistas, desdeñados desde luego por los políticos, incluso los de izquierda que estando en el poder logran comprender (y aplicar en toda su crudeza) a Maquiavelo, dándole toda la razón? Parecería una ley que, tanto izquierdas como derechas, se van tornando conservadoras en la medida que se acercan al poder.

Por lo menos para la izquierda, esto significa que se va perdiendo el sentido ético de su acción revolucionaria, muchas veces bajo el argumento de la defensa de la gran revolución. Pero la verdadera revolución se hace en los pequeños detalles, con el ejemplo, como diría Leonidas Proaño, mientras que los izquierdistas del poder –más realistas que nunca– dirán que no se puede desaprovechar el “momento histórico”, que hay que comprender el proceso, que los utópicos son peores opositores que la derecha porque no comprenden que el poder es el poder y que los cambios no solo se realizan a punta de sueños sino a través de una burocracia estatal servil (a los intereses de la revolución). Pero con ello se vuelve a un tipo especial de moral, llamada por Kant, moral política, es decir aquella que se forja en función de los intereses del poder, distinta completamente a la política moral, esa aspiración a que la

acción política pueda constituirse en coherencia con los ideales y principios morales universales. ¿Y cómo se podría realizar, efectivamente, una política moral?

Una primera respuesta es que el Estado se moralice de abajo hacia arriba con la organización y participación ciudadana, con la inclusión del pueblo, con la rendición de cuentas y otros mecanismos de control social. Otra respuesta, defendida por el pensador L. Aranguren, es que la moral debe ser insertada en el plano de la “aliedad”, que es el plano político, administrativo y técnico, eminentemente social donde la moral es institucionalizada y convertida en una función de servicio público. La aliedad sería el objetivo supremo de la política, con lo cual se moraliza lo democrático en general, posibilitando a todo nivel una actitud que propugne un ordenamiento gestionado éticamente, lo cual presupone o implica un elemento clave destacado por Victoria Camps: la democracia cultural.

7. La pobreza

La pobreza es el efecto natural de la inequidad, el sometimiento y la explotación. Es una condición social, no una situación individual causada por la ineptitud o la falta de visión. La pobreza también está relacionada con ciertos paradigmas aceptados comúnmente por la sociedad, entre los que destaca aquella idea de que la ganancia de uno implica necesariamente la pérdida de otros, cuestión que no obstante, es discutible. La pobreza se manifiesta en la incapacidad de atender las propias necesidades, tanto las naturales como aquellas aparecidas en un contexto histórico particular.

Esa incapacidad implica desde luego la disminución de las cualidades y potencialidades de las personas y, por lo tanto, su exclusión expresa de los procesos de construcción social. Si la pobreza proviene en rigor de una particular forma de comprensión de la riqueza, se entiende que la modificación de esta última idea supondría la modificación de la primera. Pero la idea de riqueza, acuñada en términos estrictamente economicistas, se encuentra en el fundamento mismo de la civilización occidental, por lo que una probable modificación de la idea de riqueza conlleva una modificación del ordenamiento civilizatorio y, en este punto, pasamos al ámbito de la cultura. No obstante, antes de preguntarnos qué dice la cultura contemporánea sobre el ordenamiento social, debemos preguntarnos si la cultura efectivamente tiene alguna posibilidad de

incidencia en campos –como, por ejemplo, el de la economía y las finanzas–, que se han especializado a tal punto de excluir todo aquello que no esté revestido y legitimado por su fraseología técnica que, además, le dota de una predominancia cuasi dogmática. Respondiendo decimos que sí. Pero su incidencia no es una cuestión técnica sino una cuestión política con lo cual la reflexión desde la cultura sobre el tema de la pobreza, la economía o cualquier tema de nuestra sociedad, presupone la asunción de una posición política que no siempre es explícita, sino ambigua y difusa, a la sazón de la “falta de criterio”, como el criterio imperante de la sociedad contemporánea. Imperativo, entonces, es descubrir detrás de las opiniones, de las exposiciones artísticas, de las puestas en escena, de los proyectos culturales, etc., la intencionalidad política como reforzamiento o como superación del orden actual.

8. *La tecnología*

Ya desde los años 60' se sabe que el grado de desarrollo tecnológico e industrial del mundo capitalista permitiría no solo resolver las necesidades elementales de toda la humanidad sino propender a un sistema humanista que actualmente solo es posible en el país de las maravillas. Un sistema basado en las personas y no en las cosas, cuya racionalidad esté orientada al respeto y la preservación de la vida y que, además, produzca una sociedad que trate de minimizar al máximo los problemas de la enajenación a través de una educación crítica pero constructiva. Una educación basada en argumentos y no en el poder. Una sociedad que encuentre en la plena realización de la individualidad, el parámetro fundamental de la salud colectiva. Un sistema económico basado en la cooperación y la solidaridad y no en la competencia y el lucro, donde exista pleno empleo y jornadas de trabajo reducidas. Una sociedad que sería edificada bajo otros parámetros vitales y nuevas prioridades colectivas. Con una nueva concepción de los espacios, que impida los hacinamientos enfermizos, la contaminación y que permita otras relaciones entre el campo y la ciudad, otras cristalizaciones políticas: democracia directa, ningún tipo de exclusión. Un sistema que comprenda que el derecho no termina donde comienza el derecho de otro, sino que el derecho del otro es la condición de mi derecho. Una sociedad y un sistema que ya no se base en el progreso y la trascendencia inútil, sino en

la satisfacción, la felicidad y el placer. Donde el placer del ocio no sea cooptado por el del consumismo sino por la creación. Una sociedad equilibrada, en fin una sociedad de Buen Vivir.

Una sociedad global que emancipe al ser humano de sus cadenas simbólicas, políticas y económicas, una sociedad donde no exista ni un solo ser humano que pueda ser utilizado en contra de su voluntad, que permita a los seres humanos conocer el mundo entero y nutrirse del intercambio con la diversidad de comunidades y seres humanos. Pero esa posibilidad de otro mundo ha sido negada por los sistemas totalitarios y masificantes. El capitalismo es totalitario, masificante y enajenante, ya que su represión es impuesta con sutiles claudicaciones personales, con auto-sumisiones y la interiorización y la aceptación del orden presente.

Un orden injusto y desproporcionado, un orden de lucha, de competencia, de escasez, que lucra con la necesidades que sistemáticamente mantiene. Un orden que es sostenido desde abajo gracias a una sofisticada estructura de explotación y jerarquía. Los logros de la humanidad, en este contexto, como es obvio, se expresarán solo en el acceso al consumo (indispensable para la vida), aunque la vida sea sacrificio, sumisión y enajenación.

9. *La ciencia*

Nunca antes en la historia la humanidad se había asistido a un desarrollo tecnológico de la magnitud del actual, ni se habían conocido las inmensas posibilidades de manipulación de la materia a las que nos proyectan los permanentes afanes modernizadores. Sin embargo, paralelamente, la misma humanidad no había experimentado los efectos devastadores que para sí misma ha tenido la manipulación de la materia en los términos puramente tecnológicos.

La sociedad ha avanzado por la ruta del aumento de la rentabilidad del trabajo tecnificado, en el contexto del súper-mercado y no por la ruta de la satisfacción de las necesidades de la humanidad hacia un mejor vivir. Ahora, parece que la humanidad goza de comodidades que hace tan sólo veinte años atrás parecían simples ficciones pero, en la misma medida, nunca antes se habían percibido tales grados de desigualdad y de insatisfacción colectiva. Ya nadie alcanza a explicar por qué la “mejor vida” que ofrecen los paradigmas de desarrollo y de progreso técnico, parecen contradecir cada vez más y con mayor fuerza a la idea del “buen vivir”. ¿Acaso los instrumentos tecnológicos no deberían estar al servicio de la vida?

Si consideramos que los avances tecnológicos que se han experimentado en la sociedad en los últimos tiempos fueron desarrollados pensando en la guerra, parecería que no hemos avanzado en lo absoluto... Y si la tecnología no está al servicio de la vida, sino a lo sumo al servicio de su autodesarrollo, las condiciones de nuestra existencia gradualmente irán empobreciéndose. No obstante, la pobreza es un término vedado al análisis de las condiciones de la sociedad industrial puesto que el esquema de organización tecnológica industrial hace aparecer estas “fallas” como el resultado indeseable de la no posesión de una tecnología mínima. Un país pobre es un país atrasado en los términos del desarrollo tecnológico. Lo mismo podría decirse de las personas. Los sistemas de producción tecnológica industrial pasaron a proponer a la herramienta como el fin pero, además, un fin escaso que no alcanza para todos, sino solo para aquellos que progresan en los términos dictaminados. Una persona pobre –dice este esquema– no es aquella que carece de relaciones afectivas mínimas, de un equilibrio emocional que le permita crecer intelectualmente, de una condición ética que le permita aportar solidariamente a su comunidad. Una persona pobre es una persona in-productiva e in-útil, dentro de un medio donde las posibilidades de insertarse a la productividad son excluyentes y limitantes, ¿no constituye esto un doble absurdo? La ciencia no se plantea los resultados éticos o la incidencia en la humanidad de sus “descubrimientos y/o aplicaciones tecnológicas”. La ciencia no piensa en la organización justa y equitativa de la industria ni en sus beneficios sociales y ecológicos, la ciencia no piensa en su condición de instrumento al servicio de lo humano. ¿Y quién piensa en esto? En la sociedad de la ciencia, paradójicamente, son las filosofías, las religiones, las manifestaciones artísticas, las propues-

tas culturales-sociales y, en definitiva, las expresiones que aún conservan alguna independencia del esquema científico-tecnológico-industrial (que se ha convertido en la nueva ideología de dominación a escala planetaria), las que reflexionan acerca de este tema. Deben ser las ironías de la dialéctica las que hacen que, ahora, los movimientos de liberación pidan un poco más de sentido mítico, de sentido estético, de sentido afectivo e intuitivo para tratar de encontrar salidas a un mundo deshumanizado por el uso miope y excesivo de la razón instrumental.

10. *El desarrollo*

No existe mayor fraude en la historia del pensamiento humano que aquel que ha sido levantado sobre el concepto del desarrollo; concepto que, además, está acabando el mundo. Este fraude consolidado en espesas estructuras mentales, se extiende transversalmente sobre todas las esferas de la vida. Hasta el arte claudica a sus perspicaces criterios. De hecho, cuando se habla de “progreso cultural”, no se hace otra cosa que pensar en los términos del progreso económico, la modernización perpetua que persigue la elevación permanente del estándar.

Lo que no se dice es que, detrás de las propuestas de eliminación tradicional de la pobreza (a través del desarrollo), de eliminación del desempleo, de eliminación de la crisis, se encuentran mecanismos que no solo permiten sino que necesitan la existencia de la pobreza, del desempleo, etc. y que imposibilitan la erradicación de la crisis. La razón es muy sencilla y la logró ver Marx en los inicios mismos del capitalismo industrial: mientras que la producción capitalista es una producción social, la distribución y apropiación de sus beneficios es individual. Grave contradicción económica que hace que haya pocos que se apropian de mucho y haya muchos que se apropian de poco. Mas la apropiación desigual (que genera pobreza) solo es una de las caras del problema. La otra cara está en que el sistema no produce bienes o servicios destinados a satisfacer una necesidad. Primordialmente, el sistema

produce mercancías y no existe un límite racional que regule esta producción, pues la lógica de la ganancia aparentemente no tiene límites. Ello nos conduce a la sobreproducción, al endeudamiento y a la crisis sistémica.

La lógica del desarrollo se estructura a través de la idea de permanente escasez, no solo se asienta en la iniquidad sino que el modelo garantiza que siempre se tenga menos de lo que se desea. El desarrollo es un discurso cultural para la dominación, por eso la actual crítica habla de postdesarrollo. Este concepto plantea una radical ruptura con la forma de articular la economía política del capital, expresada fundamentalmente en la construcción de nuevos criterios culturales para organizar la vida colectiva, el profundo cuidado de los territorios (y la Naturaleza), de sus ciclos ambientales, así como el fomento de otra forma de pensar, de sentir y de actuar de las personas en relación con los otros y con su comunidad, fuera de la centralidad de la mercancía.

11. *La razón*

La razón, esa suerte de parámetro absoluto que configura la esencia del ser humano, debe ser cuestionada. En el inicio de la modernidad, la razón fue el instrumento de liberación del ser humano de las cadenas míticas establecidas en occidente por el orden monástico. Esta razón, liberada del centro teológico, reconoció la existencia de un proceso de liberación, un proceso progresivo de acuerdo a los logros y avances que por esa senda podía conseguir el ser humano. El progreso, entonces, fue interpretado como progreso técnico-científico y sus cristalizaciones fueron medidas en términos de acumulación cuantitativa. Se olvidó aquella idea de que el progreso implicaba la superación del ser humano en términos morales. Si la idea era inaugurar la mayoría de edad del ser humano y ordenar el mundo de acuerdo a las máximas aspiraciones de la humanidad, llegar a la libertad de la moralidad –según Hegel– sería la culminación de este proceso.

Esto sin embargo se perdió. El progreso cualitativo pasó a ser un subproducto del progreso técnico; y la libertad: el deseo de adquirir una felicidad controlada. La razón se transformó en la ideología de la dominación ligada al productivismo capitalista, al individualismo, al progreso infinito, a los valores técnicos y la metodología de un tipo particular de civilización donde el mercado “racional” establece una dictadura invisible y espontánea. Hannah Arendt se preguntaba

si esa dictadura podía funcionar sin una dictadura política, pues lo lógico sería que, para un proceso de acumulación ilimitado, habría que generar una estructura política que garantice ese poder ilimitado.

Las contradicciones fundamentales del capitalismo siguen en pie y se profundizan, como si todos estuviéramos de acuerdo. Este modo de producción produce mercancías, no produce bienes para satisfacer necesidades. Su visión es absolutamente autoreferencial y, en esta miopía, no alcanza a ver más que la propia acrecentación del capital. El crecimiento del capital es lo único que importa. La persona es un medio para acrecentar el capital y todos llegamos a ser prescindibles y desechables, en caso de no hacerlo. La Naturaleza y la vida –aquello que permite el apareamiento de la vida– son un recurso, una potencial propiedad privada destinada a la explotación.

La economía del capital predomina sobre cualquier otra perspectiva de vida y, en algunos casos, la vida pasa a ser un accidente. El capital financiero no necesita la vida para auto-reproducirse. En un primer momento incluso el capital habló de que no podía haber sociedades florecientes y felices con habitantes pobres (Adam Smith). Mas la especulación financiera ya no habla de habitantes. Su idea de riqueza no tiene sentido porque ya no involucra a la sociedad. Su discurso totalizante inutiliza la crítica que sigue hablando de redistribución de la riqueza sin entender otros conceptos y otras formas sociales de producir riqueza. Por lo mismo, hay que hablar del fin del sistema capitalista y eso requiere la valentía de asumir las implicaciones políticas y culturales de la libertad.

12. *El progreso*

Partamos del supuesto de que el progreso es un proceso destinado al alcance del confort. Ello, sin embargo, no quiere decir que el progreso sea un proceso de liberación o hacia la liberación, si entendemos por liberación la posibilidad de autodeterminación individual y colectiva. De hecho, parece que sucede todo lo contrario, a la luz de la creciente desmovilización y desestructuración de la ciudadanía que experimentan las sociedades sumidas en la dinámica de la vida burócrata-tecnológica.

El sueño iluminista de una razón dominadora de la Naturaleza para beneficio del hombre se hizo trizas tanto por los desastres naturales de los mismos intentos de dominación de la Naturaleza, como por la ausencia de beneficios reales para el ser humano en términos del mejoramiento de su calidad de vida. Que el espejismo del progreso goce todavía de popularidad mundial se explica por la instauración de una ideología que no resguarda el sistema de dominación con presupuestos éticos o filosóficos de cuño escolástico; sino que, en palabras de Marcuse, con el ejercicio sistemático de la excitación y la orientación del deseo hacia los bienes y servicios que la administración de la dominación es capaz de entregar.

En este sentido, la democracia, por ejemplo, sería un servicio funcional a la dominación y no a la liberación. No está pensando en cambiar las relaciones

de poder sino en perfeccionarlas, hacerlas tolerables, hacerlas legítimas a través del simulacro de la mayor y mejor participación de los ciudadanos mediante el sistema del voto. Todos los procesos democráticos están más dirigidos a profundizar la aceptación de la democracia estatal como el sistema más avanzado de organización colectiva, antes que a generar nuevos niveles de comprensión y práctica para la libertad. La democracia se desarrolla en un contexto de creciente pauperización existencial y política aunque, también, de creciente acceso a los beneficios tecnológicos y al confort.

Parecería absurdo no plegarse a la corriente tecnológica que en algo está cambiando la situación de exclusión del progreso y del desarrollo, aun cuando ello implique, casi inadvertidamente, poner en riesgo la propia libertad y, más aún, la posibilidad efectiva del cambio hacia una sociedad mejor; es decir, una sociedad sin los niveles de pobreza y exclusión, de violencia y coerción, de intolerancia, sin los niveles de hacinamiento, congestión, egoísmo, apatía y manipulación mental, de contaminación ambiental. En definitiva, sin las incoherencias que vivimos cotidianamente en la “cúspide” de la historia humana.

Reconocer que la alienación es placentera no es reconocer que el costo del progreso implica nuevas sujeciones, sino que la vía del cambio requiere imaginar, experimentar y asumir nuevas formas de gestión de la vida colectiva que tengan como corolario, entre otras cosas, la reconceptualización de significados como el confort.

13. *El pueblo*

El sueño de la izquierda latinoamericana se puede sintetizar en la llegada de nuestros pueblos a la auténtica libertad. Esa esperanza sigue latente a pesar de que los escenarios sociales para el surgimiento del gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, sean cada vez más hostiles y reaccionarios, sobre todo, ante la construcción de propuestas que reivindicaban la organización horizontal. Una de estas trabas es, sin duda, la demagogia o la destrucción interna de los mecanismos (democráticos) para alcanzar o conservar el poder. La demagogia, o manipulación deliberada normalmente, está definida como el *mecanismo que, mediante la utilización de halagos o falsas promesas, pretende conseguir el favor del pueblo*. En la demagogia es frecuente apelar a las emociones antes que a la racionalidad mediante el uso de la retórica y la propaganda, lo que parecería una actividad normal en una sociedad traspasada por las tecnologías de la comunicación de masas.

La falta de educación esconde y a la vez muestra una terrible aberración producida por la imposibilidad real de que el pueblo se autogobierne. El pueblo ha sido degradado en la tradición de la exclusión política y se ha convertido en el montón, en la muchedumbre, en el gentío, en la masa. Este montón, que tiene alguna importancia en la época de elecciones, no es definitivamente el pueblo, no es aquella comunidad de intereses basada en el consentimiento del derecho

como quería Cicerón. Más bien se trata, en el mejor de los casos, de una variable cuantitativa o un híbrido mediatizado capaz de responder a los estímulos de la repetición.

Quizá por eso ahora se habla del ciudadano, tratando de dar alguna dignidad a los miembros de este montón. Pero cuando el pueblo se degrada en el montón, según las fuentes de la teoría política, ocurre la oclocracia. La oclocracia, término griego traducido como “el gobierno de la muchedumbre”, es el gobierno del montón y, para ser exactos, el gobierno de aquellos que pueden utilizar al montón de votantes para salir electos.

14. *Los paradigmas*

La izquierda no puede ser institucional porque en el mismo momento en que se institucionaliza, se pervierte. Su horizonte de existencia deja de ser el trabajo por la vida y se convierte en el sostenimiento del (su) poder. Y, en esa pÉrfida dinámica, no solo pierde la izquierda como movimiento antagónico a toda exclusión, sino que se perpetúan las condiciones que frenan la verdadera revolución política, pues queda intacta la estructura de cambios y recambios electorales absolutamente funcionales a un tipo particular de hegemonía, cristalizada en ciertas instituciones y estructuras que impiden la superación integral del modelo social.

En este sentido es fundamental limitar las aberraciones producidas por la acumulación de poder que envilece y que, a pesar de todo, no llega a convertirse en una propuesta revolucionaria. El horizonte de la revolución sigue estando ligado a la democracia estatalista, esquema muy distante de la expansión y robustecimiento de pequeñas estructuras comunitarias que en verdad posibiliten una buena gestión de la vida colectiva en concordancia con el cuidado del ser humano y de la Naturaleza.

La modernidad aparece como el paradigma de lo grande. Para este paradigma que tiende al monopolio, lo mejor es lo grande. Una ciudad debe ser grande,

hablamos de la gran industria, la única organización política que debe fomentarse y perennizarse es el gran Estado. La inmensa mayoría de pequeñas organizaciones tienden a morir por inanición. No se las alimenta ni cuida, nadie cree en ellas. Pero el poder hace que aparezcan robustecidas, de un día para el otro, activadas por la promesa de llegar a ser parte de la administración pública (si contribuyen en las elecciones), desnaturalizando su razón de ser. La izquierda no puede aspirar a ser grande: ésa es la aspiración del poder. La izquierda debería aspirar a fomentar la vida, a ser parte integrante de la diversidad, a articular cada una de las alternativas donde se evidencie la riqueza de la vida, la profunda solidaridad, la creatividad, la verdadera libertad. En otras palabras, la creación e impulso de seres humanos completos.

15. La política

Para hablar de política hay que despojarse de las trabas ideológicas que impiden pensar con la propia cabeza y dentro del propio contexto, sobre todo, si se habla de socialismo porque parece una ley que se empieza y se termine por “los principios” cuando se habla de socialismo. Desde luego, los principios no tienen la culpa. La culpa es de aquellos que cierran los ojos y comienza a recitar su credo ideológico sin pensamiento crítico. De allí que para el socialismo dogmático, no importen tanto los medios como los fines a los que aspira. Pero, la coincidencia que esto supone con aquella forma descarnada de ver la política como un juego de intereses y de tácticas para acrecentar o mantener el poder, tesis que planteó Maquiavelo, contiene implicaciones paradójicas. *El fin justifica los medios* decía Maquiavelo (el realista) y el socialismo más radical dice que lo que importa son los principios, que los medios son secundarios. Interpretado con rigor, esto quiere decir que no importa que para lograr el principio de la libertad, haya que utilizar mecanismos de concentración de poder, de jerarquización y censura; que para lograr el principio de la igualdad, haya que utilizar una metodología autoritaria y totalitaria; que para lograr la sociedad nueva donde habiten la mujer y el hombre nuevos dueños de una vida digna, haya que recurrir al estatismo excluyente; que para lograr la pacificación de la existencia, se recurra a la guerra, etc.

Seguramente, porque los teóricos antiguos y contemporáneos del socialismo dogmático se refugiaron en “los principios” cuando la fuerza de la razón les abandonó; no pensaron que los métodos, los medios, los mecanismos, son los que finalmente determinan el sentido de toda propuesta política. No es lo mismo generar un Estado autoritario, intervencionista, burocratizado, que una sociedad donde reine la equidad social, la cooperación voluntaria, las estructuras políticas y económicas autogestionarias, las iniciativas individuales y la solidaridad.

16. La democracia

• Qué pasaría si “el pueblo” un buen día decide, espontáneamente, no jugar el juego de la democracia? ¿Qué pasaría si la inteligencia del pueblo hiciera que el sistema de elecciones cayera dentro de la trampa lógica de su propia estructura, al votar simplemente en blanco? Quizá sobrevendría la incertidumbre pero, más allá de ello, se despojaría al mito de la democracia de su coartada racionalista y de su opresión sistemática. Naturalmente, no faltarían aquellos que, como en la edad media, quisieran quemar a los que dijese que la estructura y la sabiduría oficial son falsas. Esos nuevos herejes serían –con razón– catalogados de revolucionarios, de anarquistas, de locos.

Pero cada vez está más claro que el ejercicio, peor aún, que “el derecho al voto”, es uno de los mecanismos más hostiles para el ejercicio efectivo de la justicia, la igualdad y la libertad, en el desarrollo de la participación activa de los individuos dentro de la sociedad. Caída la democracia representativa, caería su mito, es decir, en aquella astucia de unos pocos que dan vida a la ficción del Estado bajo la convención dogmática de un poder supremo que posibilita la existencia colectiva pero que, en realidad, como dice Saramago, está “secuestrada por el poder económico”.

Es un hecho que la sociedad global está traspasada por relaciones de poder que se expresan en relaciones económicas asimétricas, perpetuadas a través de la superestructura ideológica o cultural. En este sentido, la cultura más allá de ser un elemento formal del desarrollo de los individuos, más allá de configurarse como factor sustantivo en el devenir de los pueblos, es un factor de dominación en cuanto ha servido para mistificar la verdadera estructura de un sistema que se asienta en la exclusión y la jerarquía. Su propia cultura se torna expresión simbólica de la dominación.

Por tanto, parecería que el ejercicio de la libertad, en primera instancia, debe combatir el factor de perpetuación de los absurdos regímenes que dominan a los pueblos, a través de la revolución cultural, el despertar crítico de los pueblos e individuos frente a los mitos –como el mito del voto– que sostienen el poder. Solo así se podrá comprender que “el bienestar y la libertad de todos, la abolición de la tiranía y la servidumbre, no se pueden obtener sino cuando las personas se esfuercen por armonizar sus intereses y se plieguen voluntariamente a las necesidades sociales”. Como diría Malatesta: *todo depende de la voluntad de los hombres*.

17. *El consumo*

Se dice que la soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, pero nada se dice acerca de cómo se construye esa voluntad. No se dice nada acerca de cómo la voluntad del pueblo es el resultado de complejas interacciones económicas, políticas y, sobre todo, culturales. Sí, culturales, ya que es en el intercambio simbólico donde se generan los imaginarios que determinan el rumbo que toma el “soberano”.

En un paradigma estrictamente clasista, se puede pensar que los intereses de las clases populares son, en aspectos sustantivos, contrarios a los intereses de las clases dominantes. Sin embargo, sabemos que este paradigma de análisis no considera los múltiples puntos de convergencia entre las clases dominadas y las clases dominantes. Esas convergencias que generan el fenómeno de la cultura de masas se dan, donde los mensajes dirigidos a perpetuar un determinado orden social aparecen políticamente neutrales y correctos, mientras que los mensajes de transformación aparecen comercialmente inviables. Por esa razón, la política es marketeada para ser consumida como cualquier producto en la esfera del mercado.

Los mensajes y los símbolos que la industria de la cultura de masas lanza al espacio público, bajo una es-

tructura homogeneizante, ocasiona que en las sociedades de masas, sin eliminar las injustas y en no pocas ocasiones lacerantes diferencias de clase, se viva una suerte de equilibrio simbólico sostenido por la complacencia de los deseos compartidos. Me explico: si todos compartimos los mismos deseos de consumo, es inevitable que vayamos construyendo un tipo de sociedad regulada implícitamente por esos deseos. La política debe entrar en la esfera del consumo porque es su lógica ligada a la mercancía la que mediatiza la voluntad general, a través de formas simbólicas creadas por la industria: poderosa, difusa, transnacional y multimillonaria. Claro que, con lo anterior, no se quiere decir que la alternativa sea la construcción de un aparato mediático que desplace los discursos de la dominación del mercado al espacio del Estado. Quizá la libertad, la justicia, la capacidad crítica, deberían primar en la construcción de lo simbólico-colectivo como la apuesta por verdaderos proyectos de transformación.

18. *La sociedad*

Los actos de los seres humanos son, primariamente, humanos. Se dan dentro de un entorno creado por la presencia de otros seres humanos y, por ello, son actos morales. Esto, además, quiere decir que están guiados por ciertas pautas intelectuales. Pero ¿qué pasa cuando vemos que algunos actos supuestamente guiados por la razón, comienzan a ser contradictorios, digamos “negativos” tanto para el entorno como para los otros? Usualmente pensamos que el acto se está “saliendo del camino” trazado por la autoridad de los principios morales; pero ni remotamente cuestionamos su fundamento teórico-moral, como si éste fuera eterno y absolutamente válido.

Quizás esto ocurre porque nuestro idealismo cultural ha asignado a las ideas (pero sobre todo a las ideas del poder) un estatuto cuasi divino: lo bueno es eterno, lo malo tiene límites explícitos marcados por la tradición, por las buenas costumbres o por la fe dogmática. No obstante, esta apelación a lo inexpugnable indica que en realidad no existe un trabajo intelectual serio en cuanto al análisis de la norma ética, que es aceptada sin ningún reparo. La idea es criticar la actitud pasiva que tomamos frente a modelos de acción social “oficial”, revestidos de ciertas condiciones mágico-divinas que impiden su cuestionamiento, como la idea de la democracia estatal o la del progreso lineal, por citar solo los más clásicos de la modernidad.

El que no nos cuestionemos esas ideas en las cuales se asienta nuestro tipo de sociedad, podría ser producto de la propia ideología del sistema, lo cual nos lleva a suponer que tampoco es casual que materias escolares como filosofía que se supone indagan en la reflexión ético-moral, sean consideradas como materias inservibles o de segunda. O que las Facultades de Filosofía de varias universidades subsistan de una oferta académica cada vez más lejana a la discusión propiamente ético-moral (que no deja de ser una discusión filosófica y profundamente política) pero cada vez más cercana al aprendizaje y capacitación en lo puramente operativo, como si ya no tuviera sentido la superación de lo instituido o como si la productividad funcional fuera el único valor válido.

Eso explicaría por qué no se están desarrollando los procesos críticos desde la academia y que, más bien, ésta se ha convertido en el vehículo final de la adaptación al sistema. Como dice algún pensador: cualquiera podría despertar un día ejerciendo el derecho a preguntar y a pensar ¿más productividad, para qué? Si, en general, no se están mejorando las condiciones de satisfacción de las necesidades de todos y, si se lo hace, solo es a condición de perder la libertad y de suprimir la felicidad. Esta es la lógica del progreso democrático que hace sistemáticamente imposible el goce de aquello que ha sido alcanzado, mientras reafirma la persecución de la vacuidad y la vigencia de un modelo social que está destruyendo la vida.

19. *La felicidad*

La vida no está hecha en blanco y negro: está llena de matices, no hay cosas puras ni perfectas, solo construcciones siempre perfectibles. A principios del siglo XIX, cuando ya se podía percibir los efectos indeseables del capitalismo en Europa, los llamados socialistas utópicos (a pesar de sus lamentables errores, como darle un peso relevante a las formas autoritarias, la primacía del igualitarismo mecánico o la estandarización de la vida humana en detrimento de la libertad personal), en un momento de extraordinaria lucidez también afirmaron que la felicidad supone el saber y que el saber solo equivale a la capacidad de organizar. La organización debería ser una organización popular sustentada en la educación como el mecanismo que permite modificar la naturaleza humana.

La educación comprendida como la base y el fundamento de un nuevo sistema social y político basado en una suerte de progreso moral, donde los seres humanos adquirirían consciencia de las injustas relaciones económicas en la sociedad del capital que van distorsionando el espacio social donde básicamente se configura el ser humano. Por lo tanto, el objetivo fundamental de la educación sería generar las condiciones para una buena sociedad, entendiendo por ello una estructura creada para que la gente viva feliz. Para esto, hay que recordar que las estructuras e instituciones sociales que en la actualidad organizan la vida colectiva, no fueron creadas para garantizar

necesariamente la felicidad de la gente sino el orden y el progreso.

La sofisticación de estos mecanismos ha sido formidable, pues se ha transformado ese anhelo de “ser feliz” en el principal piñón del progreso, en una marca cuyo precio es directamente proporcional a la imposibilidad de su acceso igualitario. El plegarse irrestrictamente a los requerimientos del sistema como el único camino para “ser feliz”, si bien implica, como es obvio, la aceptación de esas formas para la resolución de las necesidades, no garantiza el acceso pleno a la satisfacción. Lo cual produce una doble perversión: en cuanto se claudica a otras posibilidades de vida colectiva –con ello se clausura toda la posibilidad de la política– y en cuanto se sacrifica la libertad por un estado inducido que no reconoce ni el exceso ni la escasez artificialmente creada: “ser feliz” pasó a ser una mercancía escasa con una altísima demanda o, en otras palabras, un excelente negocio. Conectando con lo anterior, deberíamos preguntarnos si nos estamos educando para comprender y contrarrestar o para perpetuar las lógicas del capital.

20. *La educación*

Partamos de que el fundamento y fin de la educación se expresa en el “florecimiento de las personas” y en el tratamiento e interés sobre los mecanismos que permiten este florecimiento. La importancia de distinguir el “florecimiento” del “desarrollo” radica en que éste último es un término cuestionado por la crítica que lo asocia a un proceso teleológico organizado por la expansión y reproducción global del paradigma de la modernidad capitalista. Lo cual se ve evidenciado a partir de lógicas de explotación evidentes o soterradas del ser humano y de la Naturaleza, en función del acrecentamiento de la ganancia, mediante el uso creciente de tecnologías aplicadas esencialmente a la industria, así como el uso de una serie de dispositivos políticos y culturales cuya articulación simbólica más acabada estaría en la expansión universal del concepto de “progreso”.

La idea es dejar de reproducir las connotaciones colonialistas de la racionalidad moderna y cuestionar los mecanismos de su mantenimiento simbólico, acuñados en la conciencia de las personas. Por lo tanto, una educación que pretenda el “florecimiento” del ser humano es entonces una educación que tiene como fundamento la importancia de la vida real de las personas y de sus contextos sociales, históricos y territoriales. Es una educación democrática y participativa, en donde se sientan las bases de una organización social solidaria, donde se producen procesos de investigación riguro-

sa y creativa pero, sobre todo, éticos y coherentes con nuevas prioridades colectivas basadas en la autonomía, la capacidad de diálogos y acuerdos equilibrados. Reniega de la educación concebida como un proceso de adoctrinamiento y de simple incorporación al orden establecido. Esta perspectiva cambia el rol del educador como reproductor del establishment para convertirlo en un suscitador. Deja de ser un representante de la autoridad y se transforma en un facilitador de una racionalidad comunicativa. Deja de ser el dictador de contenidos para convertirse en un mediador del aprendizaje. Deja de utilizar la autoridad como principal herramienta didáctica para acceder a la responsabilidad compartida y consciente de que los mejores espacios para la reflexión y el aprendizaje son espacios de verdadera libertad. El educador comprende que trabaja con personas bajo una clara direccionalidad política: la propulsión de las capacidades de las personas en función del bien común. Pero también en función de logros individuales cualitativos que profundicen la experiencia vital.

21. *La dominación*

Es un hecho que la presencia de la mujer en los ámbitos económico, cultural, político y filosófico de occidente, hasta bien entrado el siglo XX, fue prácticamente nula. Fue difícil nacer mujer en sociedades excluyentes, reservadas para los soldados, para los padres de familia, para los curas, para los escritores hombres, para los políticos hombres. Con el advenimiento de la modernidad y, sobre todo, de la recentísima “liberación” femenina, las mujeres en algo han cambiado su terrible estatuto de sumisión: de ser relegadas a un segundo orden en los aspectos de la cosa pública, de su exclusión y falta de acceso a los Derechos Humanos, de las prohibiciones de gozar y decidir sobre su propio cuerpo sin ser tachadas de putas o brujas. También en algo ha cambiado la falta de reconocimiento sobre los fundamentales aportes que los movimientos de mujeres han hecho –y hacen– al pensamiento, a la evolución de la humanidad y de los procesos sociales.

En todas nuestras localidades, existen movimientos de mujeres, redes de mujeres, organizaciones de mujeres que impulsan nuevas formas de acción social y solidaria. Son emprendedoras rurales y urbanas que no solo aportan a su familia sino a sus barrios, a sus comunidades, a sus gobiernos locales. Pero, la modernidad burguesa propiamente dicha no está pensando necesariamente en la liberación de la mujer, así como tampoco está pensando en la armonización de la exis-

tencia sino en el progreso técnico, el desarrollo de la industria y del mercado donde la lógica capitalista nos comió a todos, incluso a las mujeres recién liberadas. La mujer de adorno, luego de la liberación femenina, pasó a ser la mujer objeto y ¡vaya objeto! ¿Hay otra cosa que venda mejor que una mujer desnuda?

Por otro lado, hay quienes dan la vuelta a la pregunta: ¿hay algo más rentable que venderle a una mujer? No es casual que marcas como L’Oréal, Nivea, Cartier, Chanel, Avon, estén consideradas dentro de las marcas más importantes del mundo. En este punto se nos revela que en la mujer –todo lo que ella representa y de ella se desprende–, está la clave del destino de nuestro tiempo. La mujer es un actor social preponderante en el rumbo que tomen nuestras sociedades, bien para el mantenimiento de un orden injusto basado en las exclusiones del mercado por las ilusiones del consumismo o bien para el cambio cualitativo de nuestras sociedades hacia horizontes de buen vivir, de apoyo mutuo, de liberación y de pacificación de la existencia. Y esto porque el pensamiento erigido sobre los arquetipos de lo femenino, de aquello con capacidad de “dar vida”, de originar comunidad, es un pensamiento ligado a la tierra, a la madre tierra, al mundo de los afectos. Este pensamiento, esta ginosofía (gyné = mujer y sophia = sabiduría) va más allá del feminismo. Se trata de una cosmología que nos dota de una estructura de pensamiento alternativa y, por cierto, no es un invento de la modernidad, pues se halla en las prácticas de los pueblos originarios de nuestra América.

22. La utopía

El significado de la utopía indica aquello inalcanzable e inexistente, pero extremadamente inspirador y atractivo, digamos ideal. La definición de la palabra proviene del griego *ou*: 'no' y *topos*: 'lugar' por lo que, en rigor, utopía significa no-lugar. Siempre me ha llamado la atención que esta palabra ausente y desvalida haya sido la bandera de lucha de tantos movimientos sociales y políticos –sobre todo de corte socialista–. Pero ¿no resulta ridículo que el no-lugar haya animado a empresas políticas como el socialismo que obtenía su argumento principal de la concepción materialista y dialéctica –es decir, histórica–? Habría que preguntarse cuándo se produjo esta mistificación terminológica que desembocó en que el cambio de las condiciones de lo real solamente puedan ser imaginadas, pero no concretizadas.

Analícemos: 1) la palabra utopía, como sugiere Marcuse, podría tener otra raíz griega: *eu*, 'bueno' y *topos*, 'lugar'. Hay que recordar que lo bueno para los griegos se remitía a todo aquello que sirviera para alcanzar la felicidad y esta, a su vez, implicaba el placer. Eutopía sería por tanto el lugar del placer, de la felicidad. 2) La organización del principio de realidad está basada en una serie de represiones que buscan la sujeción al orden y la dominación de la Naturaleza. A partir de este principio, se ha creado la civilización y la cultura, así como la explotación de la Naturaleza. Sin embargo, lo real sigue determinado por condiciones

que atentan a la felicidad y el placer de cada cual, a pesar de que existe la posibilidad efectiva de cambiar el sistema de organización represiva gracias a las propias conquistas tecnológicas. 3) Se dice que la sociedad capitalista es la sociedad hedonista por excelencia, sin embargo, pocos se dan cuenta de que, por ejemplo, no es lo mismo la práctica sistemática de la pornografía que la erotización de las relaciones humanas. 4) Liberados del consumismo irracional, la escasez, la explotación del trabajo y el desprecio de la Naturaleza; las relaciones de producción pasarían a ser relaciones de creación, donde los productores se tornarían creadores y se instauraría una nueva sensibilidad que proyectara la imaginación hacia terrenos insospechados. La eutopía haría de la sociedad un espacio estético preocupado de las formas, donde la ética, a su vez, sería otra práctica artística. 5) Cada vez es más evidente que la reconstrucción del lenguaje es una de las condiciones básicas para la ruptura con el orden dominante y la realización de la eutopía.

23. La crítica

Si es que se pudiera analizar la ruta del pensamiento libertario de manera unitaria, habría que admitir que el paso de la filosofía especulativa a la filosofía práctica, del pensamiento que se limitaba a explicar el mundo al pensamiento que trata de cambiar el mundo, entre sus diferentes posibilidades, desemboca con toda su complejidad y potencia, en los procesos de reflexión sobre el desarrollo local y la prioridad de sus componentes: el territorio, la población, la cultura, las perspectivas éticas, políticas y económicas de una comunidad. Estos procesos de cambio, hay que decirlo, son opuestos a la lógica del capital y a sus prospectivas de progreso y “desarrollo tradicional” que han distorsionado las lecturas de la realidad en el establecimiento (impuesto) de estilos de vida donde el ser humano y la Naturaleza son cuestiones de segundo orden.

En un mundo que, gradualmente, va perdiendo la claridad sobre lo que es correcto; el *Sumak Kawsay*, el Buen Vivir, se presenta como una seria alternativa para levantar procesos alternativos, respetuosos de la diversidad cultural, de la Naturaleza y de las personas. Pensar el Buen Vivir es una oportunidad para afianzar, en nuestro medio, una reflexión anticolonialista que nos dé luz sobre otras posibilidades de establecer un desarrollo equitativo, solidario, que persiga sobre todo la armonía y la pacificación de la existencia, que asiente de una vez la idea de que el sistema

capitalista, por más racional que se nos presente, es un sistema depredador de la Naturaleza y del ser humano. El Buen Vivir retoma la discusión sobre cuáles serían las bases reales para generar nuevas formas de entender la actividad política, una política cuyo punto fundamental sería tanto la coherencia entre los postulados y la acción, como una concepción adecuada del poder. Este punto, a nuestro juicio, es clave dilucidarlo de cara a la gobernabilidad participativa, horizontal y auténticamente democrática, que postula el Buen Vivir y la crítica que propone al maldesarrollo.

24. *El poder*

Una de las discusiones más urgentes pero menos atendidas en el naciente paradigma social del Buen Vivir es, efectivamente, el tema del poder. Cada vez está más claro que no basta solo con resemantizar ciertos conceptos, estructuras o acciones sociales pues la gestión de lo público desde el Buen Vivir implicaría varios cambios profundos. ¿Será posible, por ejemplo, hablar de una Policía o de un Ejército del Buen Vivir? Lo mismo ocurre con otras formas más abstractas y generales, como el tema del Estado o del desarrollo, como si con adjetivar a las caducas estructuras políticas, éstas inmediatamente cambiasen su esencia y su función.

Los politólogos –o por lo menos los politólogos del establishment– siguen pensando en que la respuesta para instrumentalizar el Buen Vivir está en las reformas al Estado. Es decir, en seguir actuando sobre el mismo modelo organizado para garantizar la reproducción del capital (con todas sus secuelas y contradicciones). Al parecer, no es posible pensar otra cosa más allá del Estado. Sin embargo, voces disidentes como la de Arturo Escobar, han afirmado que un horizonte nuevo es posible, que hay transformaciones sociales que deben ir mucho más allá del Estado, hacia transformaciones culturales y epistémicas profundas en las formas de organización colectiva.

Ello por lo menos indica que el abandono del Estado no solo es un modo de abandonar las prácticas incongruentes de una gestión de lo público ligada al Buen Vivir, sino que su abandono es la precondition de una nueva epistemología política. Difícil sería describir exactamente la forma de una nueva estructura de poder público y cuáles las características de su relacionamiento con lo social, pero definitivamente deberían estar enmarcadas en aquellos aspectos fundamentales que propone el Buen Vivir, como el respeto a la Naturaleza, la centralidad del ser humano, el afecto por la vida, el estar dispuesto a escuchar otros saberes. A propósito, los pueblos andinos dicen “*uyay*” para designar el acto de escuchar pero, al mismo tiempo, para el acto de obedecer. ¿Cuánto ganaríamos los pueblos si la condición esencial de las nuevas estructuras de gestión de lo público estaría centrada en esa forma de entender el “escuchar” a los pueblos?

25. *La vida bonita*

Siguendo a Fernando Huanacuni, la riqueza semántica de conceptos como *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* no se puede restringir a la definición técnica y positiva del Buen Vivir. Cosa que les ha causado un gran problema a los estudiosos de las ciencias sociales porque no atinan ni a consensuar un concepto de lo que ello significa ni a generar mecanismos certeros de evaluación de lo que se está haciendo en términos económicos, políticos, culturales y sociales, para conseguir los objetivos del Buen Vivir. Y esto sucede porque se trata de un concepto que escapa de la estructuración racionalista de la vida para acomodarse en la esfera poética que alumbró otros significados, producto de otros ordenamientos del sentido que, a su vez, surgen de “nuevas” prioridades vitales.

Ser-estando bonitamente o la plenitud de estar-siendo (formas de traducir –interpretar– el *Sumak Kawsay* tan usuales en nuestros mayores) nos invitan a imaginar horizontes filosóficos donde el componente estético va a ser determinante en la configuración ética y la posibilidad de una postura política distinta. ¿Quién quiere más que una Vida Bonita? ¿Qué otro objetivo deberían tener las agrupaciones colectivas sino generar las condiciones para que se dé una Vida Bonita para todos? Porque, eso sí, o la vida es bonita para todos o no es vida. Solo en las ficciones desoladoras de ese ‘occidente’ oxidante se puede obviar, como si no existieran, a las personas; sólo en este sistema que

cosifica a las personas, se las puede comprar, se les puede imponer una sola forma de hacer la vida (que normalmente está definida por la competencia, la explotación y el ánimo de lucro). Y, en ese sórdido panorama, parece que el único refugio es el arte liberador. Aunque, incluso, el arte ha sido puesto al servicio de ese sistema.

¡Y qué lejos está la construcción de la Vida Bonita de ese arte desechable, inservible, que ya no conmueve, que se apoya en la fría razón para autoconvencerse de que algo vale! Ese arte que, con su miopía, trata de instaurar el elitismo de lo absurdo, cobijado en una dudosa impostura que toma cualquier discurso con tal que sea funcional a sus confusos intereses. Ese arte que, en su búsqueda de la novedad, encuentra el ridículo solipsismo. Ese arte que algunos advenedizos, con la ayuda del poder económico, usan para echar a perder la mente y la imaginación de las nuevas generaciones y hacer de la acción estética un esfuerzo insignificante. Pero la conciencia popular de la Vida Bonita despierta precisamente como negación y como crítica a esas propuestas atrabiliarias o violentas que, como dijo el poeta, nos han enredado el alma, la vida y el entendimiento.

26. La estética

Queda claro que una cuestión fundamental en la construcción del *Sumak Kawsay* es el elemento estético. Si lo pensamos con detenimiento, el problema estructural de los sistemas políticos modernos ha sido esa suerte de incongruencia entre lo que se dice y lo que se hace, entre la teoría y su aplicación, entre fines y medios, entre el contenido y la forma. Si se plantea la necesidad de una sociedad de libertad, igualdad y justicia para todos y para realizarla se aplican mecanismos incoherentes con estos postulados, existe un problema de forma. Si se quiere construir una sociedad democrática, tolerante y diversa y para ello se usa la violencia, la intolerancia y el desprecio, existe una contradicción en la forma. Si se plantea una sociedad autónoma y descentralizada y para ello se utilizan mecanismos centralistas, concentradores y totalitarios, hay un problema de forma. Si decimos que somos demócratas y en la realidad no movemos un dedo para ayudar al otro, existe un problema de forma. Se trata de problemas de forma porque la expresión real de los principios que rigen nuestros actos, determina la consistencia y el valor de su propuesta. Y, en este contexto, nos sale al encuentro la figura del *Sumak Kawsay* que, con una exactitud lacónica, plantea alcanzar 'la vida buena y hermosa' y, con ello, pone de relieve la cuestión del problema de la forma, planteando al elemento estético como parte constitutiva elemental de un proyecto colectivo.

La belleza es la armonía de las formas. Lo hermoso no está precedido por los discursos, se presenta en su verdad y transparencia. La centralidad de la estética en el proyecto del *Sumak Kawsay* genera una ética dirigida menos a los problemas de legitimación metafísica que a la coherencia en la aplicación de los principios en el espacio comunitario que, por otro lado, es el único espacio de valoración de la vida. El *Sumak Kawsay* le devuelve a la ética su verdadera función pero, además, la fuerza de su propósito tiende a acortar la brecha entre lo actual y lo posible, negando aquello que no permite la realización de la estética en la imaginación creativa de otros modos de ser del mundo.

El *Sumak Kawsay* nos invita a ejercer nuestra capacidad creativa para lograr que la misma capacidad creativa, que nuestra libertad, tenga sentido en los espacios de la con-vivencia y aquí pregunto lo siguiente: ¿No será ya el tiempo de comenzar a madurar otras formas de organización colectiva?

27. *El arte*

Cuando hablamos de “arte contemporáneo” estamos hablando de la ambigüedad. El mismo concepto parece ridículo, como si el arte perdiera (o ganara) su estatuto artístico en función de la temporalidad. No obstante, un asunto clave para intentar comprender al denominado arte contemporáneo y, de paso, a la sociedad que le permite la existencia, es que al ser capaz de poner a su disposición el arte del pasado, no puede poner a su disposición el espíritu que produjo el arte en el pasado. Esta explicación, que fue trabajada por algunos filósofos, entre ellos Walter Benjamín y Arthur Danto, nos remite tanto a la transformación de las condiciones de producción cultural de la sociedad industrial y postindustrial, su masificación y monotonía, su regularización y funcionalidad, su rentabilidad y eficiencia. Así como también nos remite a la irremediable pérdida de la originalidad, de la identidad, de los sentidos de lo que nos constituye y de aquello que nos permite el cambio, los sueños, la utopía y lo sagrado. Justificados por el discurso político del arte contemporáneo: lo absurdo se vuelve comprensible, lo atroz se vuelve aceptable, lo denigrante se vuelve inspirador, lo bello se vuelve banal, lo feo se vuelve exótico, lo improvisado, innovador y, así, parece que se va naturalizando las condiciones de una representación “artística” que mientras va acumulando técnica se vacía de sentido.

Ese es el drama mismo de la cultura contemporánea. Sus fundamentos no son espirituales sino instrumentales. Hay que anotar que esta situación se legitima gracias a la existencia de jueces de la cultura y del arte que fungen incluso de guías espirituales de mayorías que aceptan sin mayor reflexión o precisamente a causa de una reflexión inducida y errada, su forzosa autoridad y su “luz”, sin que sus argumentos y sus posturas dejen de ser altamente cuestionables.

28. *El Buen Vivir*

El Buen Vivir es un antiguo, pero aún vigente, anhelo de la humanidad. Su reaparecimiento surge como una paradoja desde el corazón mismo de un sistema que, estructuralmente, enajena al ser humano; en la omisión de las contradicciones sociales que, sin embargo, se expresan en su propia existencia: el alejamiento abismal de las personas del control de su propia vida y en la (des) orientación de sus prioridades vitales a través de la construcción de imaginarios extraños. El Buen Vivir, entonces, se manifiesta como crítica, como duda, como negación de la enajenación, pero también como una nueva certidumbre en el proyecto del cambio y la revolución.

De hecho, parecería que las implicaciones conceptuales y políticas del Buen Vivir no son plenamente entendidas, pues su proyecto es la construcción de un ser humano integral que, en el levantamiento de una existencia pacífica, genere relaciones de equilibrio y respeto con la vida entera. Esto se dice muy fácil, hasta que se comprende que esto significa la destrucción misma del sistema actual y de sus estructuras de organización fundamental. Una destrucción-construcción cultural, asentada en el debate y el diálogo, en la práctica colectiva, en la diversidad y el respeto de los saberes de los pueblos del mundo que han sufrido la explotación pero han encontrado formas para resistir-

la y combatirla. Sucede que es en los pueblos marginados donde con mayor violencia se ha manifestado la dominación, también han aparecido las condiciones de la esperanza y de la común-unidad. Es más factible que la idea de comunidad aparezca en la necesidad del otro, bajo la solidaridad, el apoyo mutuo, la igualdad, la justicia, que en el hastío, el individualismo, el solipsismo, el desprecio al otro, no son sino formas de expresión de la enajenación. La modernidad nunca pudo resolver sus contradicciones porque éstas, lejos de ser un escollo del sistema, fueron el verdadero núcleo de su desarrollo y fortalecimiento. La tendencia hacia el progreso siempre fue la verdadera ideología de la modernidad, bajo una idea de progreso constituido bajo cuatro presupuestos básicos: que el progreso es infinito, que el progreso es fundamentalmente progreso económico y material, que el desarrollo del progreso debe ser la función esencial de la institucionalidad oficial (estatal, financiera, transnacional, global) y que se puede explotar a la naturaleza de manera infinita y sin poner en riesgo las condiciones que posibilitan la vida. De tal manera que, bajo estos presupuestos, se llegó a generar una “cultura” del progreso.

Las más profundas crisis han sido –y actualmente son sostenidas–, toleradas en nombre del desarrollo y del progreso que se expresa en fórmulas perversas: masificación de la eficiencia, reducción de los costos, la competencia y el lucro como motores de los emprendimientos, la pura multiplicación del capital. Mas, el desarrollo capitalista es una forma de orientar la vida que encarna la disolución del humanismo, la depredación implacable de la Naturaleza y el deterioro de las condiciones de vida. Tal como lo dijo Marx, en el capitalismo el hombre se vuelca a la resolución de su puro

existir físico en la satisfacción de sus necesidades básicas siempre y cuando ponga en juego toda su actividad vital, su esencia para hacerlo. La esencia del ser humano se convierte en medio, mientras que el medio se convierte en fin.

29. La dignidad

Dentro del debate sobre los aspectos que constituyen el paradigma del Buen Vivir, también se debe contar como aspecto central el de la dignidad. Sin embargo, existen algunas consideraciones que deberían estar presentes al momento de definir el lugar que ocupa este término y sus implicaciones éticas y políticas. Por un lado, que el Buen Vivir pueda ser pensado supone la existencia teórica de las condiciones que permiten imaginar una dignidad que cuestiona la realidad que no cumple con sus demandas. La dignidad, entonces, sería una idea moral que determinaría el aspecto formal del Buen Vivir en términos de su aplicación práctica. No interesaría saber tanto el lugar dónde surge el concepto de la dignidad, sino su concreción efectiva como una suerte de realización evidente que la promesa de la modernidad no pudo cumplir.

El concepto de Buen Vivir tendría una raíz plenamente moderna, heredera de aquella corriente utópica que señala a la libertad como la realización histórica de la dignidad. Por otro lado, la dignidad como resultado del Buen Vivir interpelaría las ideas concebidas sobre ella bajo el ideario moderno cuya irresolución efectiva formaría parte de problemas cognitivos y de supuestos teóricos erróneos. El amor-a-sí-mismo, centro primero de la forma individualista de funcionamiento de la economía política clásica y origen de un

círculo vicioso que propone a la dignidad individual como sustento ético de la propiedad privada, la competencia, la acumulación, el desequilibrio, la iniquidad y finalmente la negación práctica de la libertad, deberían ser intercambiadas por un nuevo concepto de dignidad, que no se asiente en las coyunturas individualistas sino en las estructuras colectivas. El amor-a-sí-mismo, sin ser trocado por las fábulas pseudo-socialistas que anulan cualquier valoración individual, se convertiría en el subproducto de un concepto históricamente superior al del amor-a-sí-mismo: el de la solidaridad. Mirado con detenimiento, el concepto de la solidaridad es el que permite el surgimiento mismo de la vida.

El amor-a-si-mismo no podría garantizar la vigencia de la vida que requiere la existencia de otro con el cual compartir el proceso de realización de la misma. La solidaridad explicaría el proceso fundamental de organización colectiva sin anular el amor-a-sí-mismo, sino más bien resemantizando su significado, no ya como esa especie de abstracción del sujeto del medio (físico y social) en el cual existe sino como común-unidad con aquello que es fundamento de vida. Adicionalmente, la solidaridad sería una mediación fundamental que daría sentido al espacio físico, a la territorialidad como lugar activo de estructuración afectiva y simbólica de la vida y en ese sentido la solidaridad se proyectaría más allá del mero centro antropológico para extenderse hacia horizontes plurales de armonía y respeto con la Naturaleza.

30. Lo negativo

Es necesario no dejar de comprender al Buen Vivir como un concepto negativo. El Buen Vivir no puede convertirse en ideología del Estado, porque pierde todo su carácter revolucionario y transformador. Es un concepto que articula una valoración cualitativamente distinta de la vida y se opone a progresar en la irracionalidad y en la servidumbre. No puede constituirse como bandera de legitimación de prácticas de poder que no cuestionan la esencia misma de la falta de libertad. El Buen Vivir es un concepto liberador que encarna una forma distinta de decir las cosas desde la subalternidad, desde los estamentos excluidos y discriminados que han soportado en carne propia la desigual distribución del poder, la explotación y la pobreza.

El Buen Vivir se consolida como concepto negativo de la dialéctica que niega la negatividad de la vida actual, pues significa la desaprobación de un orden prepotente, enajenante que no considera las relaciones humanas que subyacen a la relación económica entre los seres humanos, ni la relación de estos con la Naturaleza como hábitat que permite el relacionamiento mismo: el apareamiento de la vida. El Buen Vivir debe servir de puente hacia una sociedad cualitativamente distinta de la sociedad capitalista que ya en los años setenta Marcuse la definía como una sociedad con “una elevada concentración de poder político y económico, con un sector ampliado y que se sigue

ampliando de automatización y coordinación de la producción, de la distribución y de la comunicación; con propiedad privada de los medios de producción y que sin embargo depende de manera creciente de una intervención cada vez más activa y ampliada del gobierno (...) una sociedad en la cual las necesidades tanto materiales como culturales de la población de base son satisfechas en una escala jamás vista, pero de acuerdo con las exigencias y los intereses del aparato y de los poderes que lo controlan. Y es una sociedad que crece a condición de acelerar el despilfarro, el desgaste planificado y la destrucción, mientras que las capas inferiores de la población continúan viviendo en la pobreza y en la miseria”.

Gastón Hocquard dijo que, para Marcuse, una de las dimensiones esenciales del pensamiento es su dimensión negativa, que es a su vez dimensión dialéctica: establece una tensión crítica entre el ser y el deber ser. Por ello, el pensamiento crítico es, según él, un esfuerzo por definir el carácter irracional de la racionalidad establecida y por describir las tendencias que empujan a esta racionalidad a engendrar su propia transformación. Para Jaime Carbonel Parra, Marcuse alertó acerca del peligro que significa en la sociedad unidimensional “la derrota de toda lógica de protesta, que clausura las posibilidades del pensamiento negativo”. Alerta además que “la creciente productividad de la sociedad industrial avanzada ha llenado al hombre de necesidades artificiales” que, literalmente, enganchan al trabajador al sistema, en donde el creciente nivel de vida vuelve inútil cualquier idea de transformación. Por eso, se pregunta: “¿cómo protestar contra el opulento capitalismo que nos concede la nevera, el televisor, el video o la lavadora?” Y cita a Marcuse: “en tanto este sistema prevalezca, se reduce el valor

de uso de la libertad; no hay razón para insistir en la autodeterminación, si la vida administrada es la vida más cómoda, o incluso la *buena vida*”.

31. *La Organización Popular*

Se debe reconocer que el actual contexto global está traspasado por la hegemonía de la lógica económica monetario-mercantil, apoyada en la explotación del ser humano y la Naturaleza además de la acumulación del capital. Esta razón hace que se pervierta el sentido general de toda la producción social –incluida, desde luego, la producción simbólica–, ya que la producción capitalista y su creciente productividad material estaría modificando el sentido de la realidad, al no satisfacer las necesidades sino al crearlas, concretando una motivación social basada en la lucha por el acceso a satisfactores-mercancía como la única vía de acceso a la gestión de la vida.

Las contradicciones de apariencia insoluble en la que tal dinámica desemboca (problemas de pobreza, de desigualdad, de exclusión), se constituyen en el soporte del crecimiento y la expansión del mismo sistema totalizante que acapara otras racionalidades y las refuncionaliza por necesidad. El solipsismo o la unidimensionalidad del sistema decreta a priori la muerte de lo alternativo y esto implica una situación de transmisión y circulación jerárquica que violenta de significados dotados de legitimidad y validez, no por su potencia reflexiva sino por la saturación de la semántica del poder que produce, simultáneamente, una suerte de incomunicación estructural que se traducen en un tipo de alienación o de automatización irreflexiva. En este contexto, la posibilidad de la organización popular

alternativa es, de por sí, antisistémica y se entiende que su anulación es prerequisite de la estabilidad. La posibilidad de la organización popular estaría ligada a factores políticos que permiten reconocer los procesos estructurales de destrucción de las identidades de las colectividades y de sus opciones ideológicas al derribarse, sistemáticamente, sus narrativas junto con las raíces de la significación que dan al mundo. El poder estaría subyugando a las personas al brindarles la posibilidad de admitir y de defender sus valores globales referenciales. La destrucción social y su reconstitución –en los términos del capital– serían estrategias de un mismo modelo de dominación.

La organización, sin embargo, la mayoría de veces se ve imposibilitada de establecer autónomamente soportes críticos para impedir la administración del disenso que es gestionado desde el mismo poder. Debido a que la organización popular, muchas veces, no comprende que encarna una opción cultural diferente dentro de sus procesos, la cultura –aun cuando sea paradójico– no es un elemento relevante de su reflexión. Así, la organización claudica en lo que menos le importa, pero que, en realidad, es lo fundamental: en las formas y en los métodos en los que viabiliza su existencia pues esa forma o la distinción de esa forma, permite la impugnación de los absolutos que se reproducen efectivamente en la totalización administrativa. La organización debe asumir el dilema de su inminente desaparición si no se refuncionaliza al servicio del sistema, no obstante, la resistencia implica estrategias internas y externas y, una de ellas, es la resistencia en la formación y distribución de su inteligencia significativa y de sus formas de organización, a través de la generación de una cultura alternativa, una educación crítica y, posiblemente, una comunicación anti-marketing.

32. *La Naturaleza*

Existe una posición pseudoracional que identifica a la explotación de la Naturaleza como la vía privilegiada para la eliminación de la pobreza y la construcción del desarrollo. Desde un punto de vista crítico, esto ocurre como efecto de *haber dejado de cuestionar los fundamentos* de un racionalismo construido sobre la lógica económica utilitaria. La construcción del porvenir social es una construcción colectiva y, por lo tanto, negociada. Y la razón debe ser entendida como un instrumento de esa construcción, no obstante, en caso de que la razón pretenda convertirse en el fundamento mismo de la construcción social, ocurren serias aberraciones pues al priorizar la realización de su fin, sufre una fiebre utilitaria en la que los medios empleados para alcanzar el fin, no necesitan ser coherentes con éste.

Entonces, si el fin instrumental es el desarrollo económico y el progreso tecnológico, a través del cual la humanidad supuestamente alcanzaría la tan ansiada libertad, la destrucción de la Naturaleza sería un mero costo que habría que asumir obviando, desde luego, el hecho de que sin la conservación explícita de la Naturaleza como sustrato fundamental de la vida, es imposible cualquier sueño desarrollista.

Esta posición ideologizada no admite que en el devenir social puedan generarse retrocesos y que no todo lo real es racional. De ahí también que es necesario repensar el Buen Vivir desde la recuperación del “sentido común”, entendido como el proceso colectivo sobre el cual se establece la construcción de la vida, el “sentido de lo común” que nos obliga a ser y a actuar de manera tolerante y razonable (concepto cualitativamente distinto a lo puramente racional) en la gestión de la vida social. Originar el criterio de priorización de lo que es fundamental y alzarse contra las aberraciones pseudoracionales. Lin Yutang decía que *la sabiduría de vivir consiste en eliminar lo que no es indispensable*.

33. *El agua*

Si uno pone atención a la fonética de la palabra “agua”, encuentra esa resonancia acuosa en la profundidad de la memoria gutural de nuestros nostálgicos inicios: a-g-u-a/y-a-k-u, elemento fantástico, materia llamativa de la sensibilidad. Uno no deja de sorprenderse ante la increíble atracción que ejerce en nuestros niños –muchos aprenden a decir “agua” antes que a decir mamá–, tal palabra. La pronuncian con inocencia, aferrándose a ese don lúdico de la Naturaleza, fundamento de la vida. En términos menos románticos, el tratamiento racional del agua es la condición necesaria para cualquier avance civilizatorio, de hecho, la forma del relacionamiento del ser humano con el agua configura el fondo de su particularidad cultural y podríamos, desde luego, medir el grado de desarrollo de un pueblo por la forma en cómo éste trata el agua.

Si tal parámetro fuese acogido con rigurosidad, ya habríamos decretado hace mucho la vigencia global de la barbarie. Uno de tantos casos fue el ocurrido en el Golfo de México¹, que causó graves daños a la vida marítima y con seguridad afectó el equilibrio ambiental de una vasta región del planeta. Para muchos, los “daños inimaginables” de esta catástrofe fueron, en

gran parte, producidos por una suerte de irresponsabilidad transnacional que, sin embargo, actúa eficientemente para la búsqueda de concesiones y lugares para la explotación de las llamadas materias primas pero que deja tanto que decir cuando ocurren este tipo de “contingencias” que dañan los ecosistemas. Y es que la diferencia más notable en la administración, uso y cuidado de los “recursos” naturales –y, en especial, del agua– es, precisamente, la forma de entenderlos y apreciarlos.

Desde la cosmovisión andina, nadie diría que el agua es H₂O o que es un medio de producción o un recurso para explotarlo lucrativamente, sino que es una entidad viva denominada cariñosamente como Agüita. Es decidior que, en la cultura andina, por ejemplo, la chakra comparte la “salud del paisaje”, haciendo prácticamente imposible la existencia de un espacio saludable dentro de un entorno enfermo o viceversa. Y es interesante que nos planteemos la metáfora del horizonte como contenedor del propio límite, es decir, que solo somos capaces de crecer, avanzar o vivir de acuerdo a nuestro entorno y hasta donde la perspectiva del mismo nos lo permita. Afortunadamente, en nuestros pueblos, a pesar de la violencia colonial, todavía subyace imperecedera esa memoria sensible, esa estructura cultural que nos acerca tan fraternalmente a la Naturaleza. Es hora de decidir cuál es, verdaderamente, nuestro horizonte y nuestro límite como parte de la vida, cuál es la matriz cultural a la que respondemos y en la que hallamos nuestra identidad y nuestra razón de ser.

1. El vertido de petróleo de la plataforma Deepwater Horizon de BP, ocurrido en mayo de 2009.

34. *La topofilia*

Topofilia puede definirse como el amor por un lugar, por un espacio. Este debería ser el principio que sostenga el conjunto de actividades realizadas con fondos públicos para fomentar, entre otras cosas, la producción cultural. Debemos ser enfáticos en anotar estos elementos cuando es común encontrar carencias en las proposiciones que guían tanto la inversión cuanto la acción cultural en las ciudades.

El problema de fondo es que no existe claridad en el concepto que debe sostener a las políticas culturales. Concepto que, por lo demás, debe ser aplicado de manera transversal e implica serias decisiones políticas. La cultura no es solo un eje de desarrollo, la cultura es el sostén mismo de un conjunto de políticas orientadas hacia una nueva consideración del desarrollo, un desarrollo cultural y sustentable. No es lo mismo una política para la cultura que una política desde la cultura, entendiendo a la cultura como un “nodo” fundamental, un punto de intersecciones vitales para la construcción de otra ciudadanía. Siguiendo a G. Yúdice cuando se habla de *sostenibilidad cultural*, se habla de un cambio de paradigma hacia una relación ética con la Naturaleza y los seres humanos, donde además debemos replantearnos el sentido de las instituciones que mantienen un orden particular de desarrollo y que tiene correlatos bastante definidos en el orden simbólico. En este sentido, la asociación civil debe dar respuestas alternativas, como efectivamente sucede

en las denominadas “ciudades creativas”, estos espacios amistosos de vida colectiva, de riqueza simbólica, de colorido, que dinamizan económicamente a las ciudades y le dotan de un extraordinario valor agregado. La gestión cultural, realizada de manera colaborativa, integra diversos actores y tiene un alto impacto social. Es necesario replantear la perspectiva de la acción cultural hacia el beneficio de las personas. El rédito cultural es un rédito simbólico y social, su rendimiento solo puede ser medido en mejores climas para ejercer la ciudadanía.

35. El territorio

Propongo pensar el territorio desde la resistencia y lo hago ante un reciente descubrimiento que desenmascara, desestructura y cuestiona la idea de un saber limpio, ecuánime y neutral, que supuestamente indaga en la realidad sin las sospechosas tendencias de quien desea legitimar un punto de vista subjetivo, de un saber que se propone como objetivo, universal e incuestionable. Este descubrimiento no se opone al saber, se opone a la lógica que le subyace y confronta su estructura de sentido, que se articula en un contexto de dominación mundial. Este contexto, cuyo montaje global inicia, precisamente, en la legitimación de una sola forma de ver y pensar el mundo, una forma absoluta y ortodoxa que unifica y estandariza la vida, gestionada como enseñó Pablo Dávalos, bajo las coordenadas mercantiles del capitalismo global. Entonces, el pensamiento sobre el territorio se vuelve un pensar negativo, un pensar crítico que logra comprender las conexiones y dinámicas que le funcionalizan al servicio y uso del poder. El territorio está en el centro de las intersecciones donde convergen las dinámicas del capital y, en esa medida, su referencialidad hegemónica se aclara dentro de la geo-política del capital global que mantiene –y hasta exagera– sus contradicciones y sus olvidos fundacionales, no solo como teoría moderna, sino como práctica de la explotación. El territorio, entonces, es una “cosa” que tiene sentido únicamente dentro del mercado. Su significación está asignada por la extracción del valor

y de la riqueza de la que puede ser objeto y que surge gracias a la “inteligencia” emprendedora de un homo-económico, traspasado brutalmente por la lógica de la plusvalía. El territorio no es un lugar que permite la reproducción de la vida, es un lugar destinado a la obtención de ganancias.

En ese sentido, como parte de un conjunto de categorías utilitarias y funcionales al mercado, el territorio se torna algo abstracto y lejano: un recurso, a lo sumo, y como recurso es inminente que sea integrado a la lógica comercial-financiera global. Para ello el poder, expresado en una serie de dispositivos transnacionales, reproduce un conjunto de ideas y tendencias que van progresivamente alineando a los individuos hacia el desconocimiento y la anulación de lo social. Las posibilidades políticas de gestión de lo público se ven intervenidas por metodologías serviles a la lógica del lucro, del progreso, que bajo el paradigma del desarrollo genera más pobreza. El discurso de la pobreza se convierte en el principal móvil de un tipo de economía que no está pensando en satisfacer las necesidades. Con la explotación de los territorios, se robustece el sistema de la dominación y, evidentemente, la primera acción del poder es la dominación de los territorios.

36. *El espacio*

Fue Henri Lefebvre quien afirmó que el capitalismo moderno no solo estaba asentado en el mercado y las empresas, sino sobre todo, en la producción y control del espacio. Lo característico en este sistema es que ya no solo se producen las condiciones de vida dentro de un espacio, sino que el espacio mismo es una construcción de las condiciones de producción. El capitalismo produce su espacio y lo hace de una manera cada vez más totalizante. Este sencillo axioma podría dar amplias luces sobre el análisis de esta suerte de “estructura” que sedimenta el movimiento de la historia y que, en términos teóricos, enajena la representación de lo real. Pensemos, por ejemplo, en el entrapamiento que viven los “teóricos de la cultura” cuando hablan del patrimonio. No lo entienden porque no comprenden u omiten esta nueva relación del capital. Indagando un poco encontraríamos que una de las características más básicas de este espacio es que es el espacio de la propiedad, un espacio instrumentado para repetir (reproducir) las relaciones de producción del capital, un espacio expandido y articulado sin considerar la gestión colectiva de sí mismo; se trata de un espacio fragmentado y altamente contradictorio cuyo orden se ejerce no sin alguna violencia y cierta perplejidad.

Los espacios que contienen los vestigios del pasado, espacios precapitalistas u otros espacios “naturales”, son adaptados a la “estructura del espacio” del capital.

Mediante una serie de discursos legitimadores se hace de aquellos ambientes de protección del medioambiente, de preservación de las identidades, de registro de la memoria –o, mejor sería decir, de su olvido programático– cuando se los refuncionaliza al servicio de los intereses de la industria capitalista. Pensemos, por ejemplo, en el turismo como una de las actividades más representativas surgidas de esta relación. Una industria del espacio inofensiva y, en todo caso, altamente rentable pero que encubre la aplanación de las diferencias y ejercita el simulacro de ser lo que ya no se es. Si existe alguna diferencia entre estos y “otros” espacios, solo está en el grado de su inclusión al espacio del capital, a sus lógicas hegemónicas y sus modos de gestión.

¿Cómo resolver este problema, nos preguntamos con preocupación? Aventurando una respuesta que debe ser ampliada, podemos decir que, en todo caso, no se trata de volver a los orígenes negando el tránsito de la historia. Al contrario, se trata de preservar el movimiento y el cambio como aspectos constitutivos del desarrollo del ser humano. Este desarrollo que, en nuestra modesta perspectiva, debe seguir tratando de dirigirse hacia la libertad, lo cual de ninguna manera quiere decir que haya un único camino hacia ella o un único espacio para su concreción. Se plantea como una tarea necesaria que implica la superación de las estructuras que coartan la posibilidad de armonizar la existencia, vengán éstas del pasado, del presente o del futuro.

37. La cultura

Filosóficamente hablando, la cultura debiera ser entendida como la capacidad que tiene un pueblo para decidir sus prioridades vitales. Para Nietzsche, no se puede sino entender por cultura el “estilo” de un pueblo en el conjunto de todas las manifestaciones de su existencia. La cultura es una capacidad colectiva que al desarrollarse garantiza la cohesión de un conjunto de prácticas grupales regidas por una particular cosmovisión, permitiendo el reconocimiento y la identidad comunitaria y reconociendo el valor y la valía de todos los actores de ese sistema social. Por lo tanto, si se llegara a comprender con profundidad la importancia de la cultura para el desarrollo de los pueblos, no solo que se invertiría más en la consolidación de sus procesos o para más visibles resultados, sino que se asegurarían modelos íntegros de desarrollo humano basados en la cultura. Desde luego que el desarrollo basado en la cultura, puede resultar antagónico a un sistema de desarrollo basado en el mercado y esto porque las pautas de valoración son absolutamente distintas entre uno y otro.

En un sistema de desarrollo cultural, el valor de las cosas producidas (tangibles e intangibles) estaría regido por la utilidad y usos que ellas aportarían al enriquecimiento de la vida colectiva, en su sentido más amplio (material, simbólico, educativo, sensible). Mientras que, en un sistema de desarrollo basado en

el mercado, el valor de las cosas producidas está regido por su capacidad de intercambio comercial, es decir, por su capacidad de volverse mercancías y por el enriquecimiento que ellas producen en términos monetarios y lucrativos. En el primer caso, los sentidos y significados propondrían las pautas y la dinámica de funcionamiento del mercado pues determinarían finalmente el valor de los valores. En el segundo caso, el mercado impondría una lógica que desplazaría los sentidos y significados para ser considerados como subproductos de la mercancía, ocasionando que los contenidos simbólicos se refuncionalicen para potenciar los valores de cambio.

38. *La economía*

La estructura económica de la actual sociedad se basa en la mercantilización de todos los objetos materiales o simbólicos producidos por el hombre. Incluso de aquellos que no necesariamente responden a la lógica del trabajo enajenado, es decir, aquellos que son producidos sin el sometimiento preestablecido por la industria. En la producción artística, el pensamiento libre, la lectura improductiva y, en definitiva, en el cultivo de los aspectos que profundizan el sentido de la vida individual y colectiva; no es gratuito que la cultura provenga de la palabra “cultivo”, en cuanto su materia de trabajo y su perspectiva última descansa en el cuidado del propio ser. Aunque, gradualmente, las actividades del “espíritu” son incorporadas al sistema de intercambio comercial y se les asigna un valor económico antes que un valor de uso, puesto que éste debe ser necesariamente funcional a los intereses de la gran industria.

Los códigos de la gran industria, así como los mensajes que ésta produce, no pueden ser profundos y demandar, por tanto, un mayor tiempo de análisis. Al contrario, deben ser rápidos, simples, homogéneos y de fácil acceso (y consumo). No deben fomentar el auto-análisis que se convierte en una práctica peligrosa para los intereses de una sociedad que oculta gravísimas contradicciones sociales. Deben ser mensajes aceptables, sin más, y universales. En este punto, entra a funcionar el marketing cultural sobre la consi-

deración de que es una herramienta de promoción del pensamiento, las artes y la cultura dentro del insoslayable espacio del mercado asignando no solo el sentido final de la producción cultural, sino que, además, determina su posibilidad de existencia dentro de una dinámica pseudocultural cada vez más sólida, reforzando las bases simbólicas que perpetúan el sistema.

La pseudocultura tiene sentido en cuanto puede ser consumida y en cuanto representa, por sí misma, la cristalización de un capital intercambiable en cualquier momento. Pero deja de proveer de aquellos elementos invaluable que enriquecen íntimamente al ser humano y construyen la identidad de una sociedad. Estamos frente al problema de una invasión cultural masiva. La invasión de la forma de entender la vida desde –y solamente desde– un punto de vista. Para ello, se utilizan estrategias agradables y prácticas que, en su infinita repetición, producen la introducción de conductas y el apareamiento de necesidades dirigidas exclusivamente por el aparato comercial. Se trata, en definitiva, de estrategias que manipulan la conciencia del ser humano, eliminando cualquier posibilidad de crítica.

39. *El valor*

La “promesa del valor” de un objeto es el modo en que existe el objeto como mercancía en la sociedad capitalista. Si miramos con atención, podremos ver que, normalmente, el objeto se vende por lo que se dice del objeto, por lo que se muestra del objeto en relación con las carencias del sujeto, dado que la base del deseo no proviene del objeto satisfactor sino del sujeto necesitado. Entonces, el objeto —o para ser precisos la mercancía— debe ser alimentada con las imágenes que cubren la necesidad y, así, se revela el sentido estético de la mercancía. Dicha mercancía organiza la imaginación poniendo en juego la propia identidad del individuo en la promesa de la resolución de una carencia dada que, por cierto, debe ser recurrente y artificialmente gestionada. Así lo entiende el pensador Wolfgan Fritz Haug, quien considera que la estética de la mercancía crea supersignos que reforman el sentido de la significación, proveyendo al comprador de la ilusión de que, mediante la posesión de la mercancía, adquirirá la identidad que esta última le propone.

Sin embargo, la particularización estética, en los términos del gran mercado, solo puede significar la supergeneralización mercantilista. La promesa no está restringida al sujeto particular, sino abierta a un sujeto masivo, estandarizado o en vías de estandarización. Los efectos culturales de esta “estética” son perversos en cuanto que la apropiación del imaginario particular

tan solo persigue la perpetuación de la vigencia del deseo de la mercancía. La amplificación de esta estética, en términos culturales, se vuelve un instrumento de dominación, pero también una carrera por la innovación de las estrategias de seducción que hegemonizan una misma forma de ver el mundo. Su desarrollo se ha dado en tal magnitud, que la estructura ideológica que se desprende de la mercancía puede incluso ser un excelente mecanismo de gobernabilidad. Pensamos la cultura como la reproducción simbólica de las formas democráticas de la dominación, es decir, como la proyección democrática del deseo, en la posesión de la mercancía o en la preparación misma de los escenarios del consumo y no como la satisfacción íntima de los procesos creativos que dan solución a la tensión del deseo. La aceptación de la imaginación de la mercancía es un efecto ideológico de la cultura de masas regidas, desde luego, por la caótica y desigual lógica del mercado. Dentro de la misma, no logran salvarse ni las más antagónicas formas de resistencia a la homogeneización. Pensemos, por ejemplo, en las prácticas estéticas contraculturales, cuyo punzante impacto social se sigue midiendo en los términos del rating o que, surgidos de una voluntad de autoafirmación y diferencia, desembocan en la uniformización alternativa —funcional a una mercancía que ofrece y promete insubordinación mediante la resignación—.

40. *La moda*

La moda es una de las puntas más visibles del gran iceberg llamado sociedad occidental. A través de su estudio y comprensión, podemos descubrir algunas estructuras fundamentales que desembocan en un tipo particular de cultura que pretende universalizarse. ¿Cuál es el papel de la moda en nuestra sociedad? ¿Por qué su discusión es relevante? La moda no es un fenómeno aislado sino un fenómeno colectivo, un fenómeno social. Y, en cuanto tal, nos incumbe a todos. El progresivo avance industrial de la sociedad ha logrado superar en gran medida el uso de las cosas para la satisfacción primaria de las necesidades y las ha revestido de ciertas añadiduras, de ciertos valores agregados que condicionan y modifican la satisfacción y que, liberados de su estricto uso o utilidad, proponen su propia valoración del mundo. Si esto es cierto, el gusto se modificaría de acuerdo a los caprichos de un sistema de objetos que dictamina a nivel de lo simbólico, los valores éticos y estéticos convertidos en hegemónicos de acuerdo a las condiciones de funcionamiento del mercado en el que circulan.

Por ello, Baudrillard dirá que la moda es un sistema de objetos; y Bourdieu, que se trata de una estructura de relaciones objetivas que determinan la forma final de las representaciones. Los objetos, en definitiva, tienen una significación dentro de nuestra sociedad, un valor que cada vez se vuelve más importante, tanto en la esfera de la producción como en la del consumo: el

valor de signo. Los objetos no solo aplacan una necesidad sino que son signos que establecen nuestra identidad, cuestión que está ligada con la posesión de cierto capital cultural. Los objetos pasan a ser objetos de diferencia y la moda un tipo de articulación de signos y sentidos que viabilizan la reproducción social de las diferencias. La apropiación de la novedad concretizada en determinados objetos no solo refleja la reproducción de las distinciones, su motivación no está en crear objetos ideales sino en crear signos ideales vinculados a la hegemonía y el poder.

Sus valores van normalizando un conjunto de acciones cuyo resultado más interesante es esa suerte de veneración por los objetos, a lo cual Marx denominó como fetichismo de la mercancía. Marx lo explicaba diciendo que, en la sociedad capitalista, los vínculos de producción entre los individuos no se establecen de manera directa, sino a través del intercambio de cosas en el mercado, encubriendo una relación de explotación del capital sobre el trabajo. Entendemos así que los poseedores pueden poseer a los desposeídos y hacerles fabricar objetos que luego les son vendidos para satisfacer sus propias necesidades. Objetos que, a su vez, dictaminan el valor de lo bello y lo bueno, perpetuando el paradigma mismo de una sociedad inequitativa.

41. *El marketing*

A la sociedad del espectáculo, Guy Debord la conceptualizó diciendo que en ésta *lo que aparece es bueno y lo que es bueno, aparece*. Esta lógica está inscrita en todos los circuitos de producción y comunicación masiva. Aunque, últimamente, resulta una novedad que la tendencia sea incorporar a más temprana edad al público consumidor, al cual es fácil asignarle ciertos parámetros de comportamiento y patrones de vida ligados a la rentabilidad dentro del negocio del show. Tal es el caso de los shows de niños, donde además se construye un imaginario atado al valor que tiene el poseer o desarrollar, desde temprana edad, un talento ligado al entretenimiento.

Tenemos que leer estos programas dentro de una etapa denominada por algunos críticos como la era del “warketing”. En esta era, el campo de batalla está en la mente del consumidor y, aquí, no solo se disputa la preeminencia de una u otra marca, sino que se perpetúa una forma de ver la vida. Gradualmente, el sentido de nuestra vida se va articulando a un tipo particular de mirada: la mirada del espectador. El propio protagonista actúa en función de la mirada del espectador, cuyo único horizonte está en el deseo de ser objeto de esa mirada. La pantalla es total y el espectador llega a convertirse por naturaleza en el sujeto histórico de la sociedad del espectáculo, donde, desde luego, el grado de su alienación es inversamente proporcional al grado de su conciencia crítica.

Uno bien podría preguntarse si detrás de todo esto existe una voluntad maliciosa del productor o de un medio determinado que busca jugar con la sensibilidad de los televidentes y de sus concursantes. El hecho es que el único horizonte válido, motivo y fin de estos productos es el nivel de rating. De ahí que quizá no exista voluntad maliciosa de los productores sino más bien que poseen un grado tal de alienación, que piensan que no pudo haber una mejor idea. El argumento está en que como taumaturgos del mercado, estos programas dotan a las personas de la posibilidad de existencia dentro de un medio que, por definición, excluye. Con ello, cautivan a miles de seguidores o simpatizantes que se reconocen y reflejan en los concursantes. Esto significaría también que aquel que tiene “la suerte” de estar en este tipo de programas, elimina, al menos por un momento, la insignificancia a la cual nos conduce esa comunicación de masas, donde no solo los niños son sus actores favoritos.

Preguntémonos por qué la política, en general, usa a los personajes de televisión “altamente consumibles” para asegurar alguna dignidad de elección pública. Bajo esa lógica, los partidos estarían a la caza de las “figuras” televisivas, sobre todo en momentos de campaña. Y, para finalizar de manera pesimista, quisiera insistir que Guy Debord afirmó que la alienación del espectador, que es el resultado de su propia actividad inconsciente, se expresa en que mientras más nos reconocemos en las imágenes dominantes, tenemos menos posibilidad de reconocer nuestra propia existencia.

42. *La juventud*

Existe un discurso que, con mayor fuerza, comienza a ser el hegemónico en la esfera de los debates culturales y políticos del país: la idea de que la anquilosada institucionalidad se va a transformar gracias a la fuerza y el ímpetu de la juventud, a sus ideas frescas, a su creatividad. Me parece que esta idea tiene, por lo menos, dos componentes que la tornan difusa y, al mismo tiempo, funcional a los intereses del poder.

Por un lado, la juventud a pesar de ser uno de los estados por los que debe atravesar un ser humano, aparece como un valor per-se, es decir, una virtud en la medida en que ser joven es lo ideal en un mundo en donde “los que sirven” solo son aquellos que están en la etapa productiva. Por otro lado, que la juventud garantiza nuevas ideas, creatividad y oxigenación. Creo que es más que evidente que la juventud ni es un valor, ni garantiza el cambio y la oxigenación y, seguramente, existen en nuestro medio suficientes ejemplos de ello que no hace falta referir.

De hecho, gracias a la ciega confianza en el valor de la juventud, se podrían cometer errores que a la larga pueden salir caros. Naturalmente, en una sociedad excluyente y elitista –como sigue siendo nuestra sociedad–, el surgimiento de grupos amparados en valores como el de la juventud, supone la emergencia de un

nuevo tipo de pensamiento y de acción que impugne y transforme este estado de exclusión retardatario. Sin embargo, podría darse el caso de que, amparados en el discurso de la inclusión de la juventud, aparezca un grupo de jóvenes, por ejemplo, que quieran modernizar y sofisticar la estructura clasista y excluyente, pero no eliminarla.

Por eso, lo importante no es analizar si una idea es nueva o vieja, si un grupo es joven o viejo, sino si una idea es correcta, si un grupo se asienta en principios claros y si tiene una perspectiva política coherente entre lo que dice y lo que hace.

43. *La poesía*

La poesía es iconoclasta. Se traduce como negación y transformación de los símbolos, como transformación del mundo simbólico. En esa medida, la poesía adquiere un estatuto profundamente político, revolucionario, en cuanto impugnación del orden del sentido y la generación de nuevas articulaciones de comprensión de la experiencia vital. Asimismo, es una nueva forma de saber que si bien no deja de asentarse en la razón, está en oposición a ella.

La poesía no es filosofía. No obstante, es pensamiento. Para algunos: la locura de la filosofía. María Zambrano logra trazar un interesante itinerario de analogías entre filosofía y poesía. Mientras la primera busca la unidad, el ser que es, la segunda busca la heterogeneidad, la multiplicidad, el ser que fluye y pasa. La filosofía es una preparación para la muerte: cultiva el desapego ideal, mientras que la poesía está enamorada de las cosas que acaban y las llora prematuramente. En lo que la filosofía encuentra optimismo y el consuelo estoico de la esperanza, la poesía encuentra la desolación y la tragedia. La Filosofía busca la verdad, mientras que la poesía busca la mentira. La filosofía es una renuncia y un cuidado, mientras que la poesía es delirio y valor. La filosofía tiene un método, la poesía no tiene método ni ética, a pesar de que muchos consideran que ésta posee una matemática oculta en cuanto sigue siendo intento puro de captar el mundo, de captar su ritmo y la musicalidad constituyen-

te de las formas. El filósofo desea poseer la palabra, mientras que el poeta desea ser poseído. La poesía nos da un ángulo interesante que no descarta la primacía del cuerpo y su inexpugnable finitud y acabamiento, así como la necesidad de lo afectivo en el relacionamiento con los otros, aspecto que, normalmente, es negado por la fría razón.

44. *El placer*

Casi tres siglos antes de Cristo, en la época del derrumbamiento del imperio de Carlo Magno, de crisis e incertidumbres sociales y personales, Epicuro de Samos, para sorpresa de todos, había dicho que para una buena vida el placer es el bien primero y superior. Que es el comienzo de toda preferencia y de toda aversión. Que es la ausencia del dolor en el cuerpo y la inquietud en el alma. Y, para obtener el bien, primero había que eliminar el miedo a la muerte, a los dioses y al destino a través del conocimiento y la razón. Estas afirmaciones probablemente generaron la desconfianza, tergiversación y alejamiento de sus posturas.

Buscar el placer y alejarse del dolor requería según Epicuro, la generación de un entramado que permitía evaluar la situación según cuatro puntos clave: 1) aceptar el placer presente; 2) rechazar el placer presente si la razón prevé que de él se derivará un dolor futuro superior; 3) rehuir el dolor presente; y 4) aceptar el dolor presente si la razón prevé que de él se derivará un placer futuro superior. Además, este sabio, que acostumbraba dialogar con sus amigos y amigas en medio de un jardín (pues no discriminaba a las mujeres y al jardín entraban también los esclavos pues era bastante crítico con las desigualdades), había dicho que nada es suficiente para quien lo suficiente es poco y que, si alguien quería ser rico no debía aumentar sus bienes sino disminuir su codicia. Dijo, además,

que no es fácil hacer riqueza sin dar cabida al servilismo y que, por ello, los libres no logran mucho de ella.

También dijo que detestaba la belleza y a los que, estúpidamente, la admiran cuando no produce gozo alguno; que la gente es infeliz por miedo o por apetencia inútil y vana; que la mayoría, por miedo a la pobreza en la vida, pasan a las acciones que más pobreza les proporcionará; que el ser humano auténtico debe preocuparse de la sabiduría y de la amistad que son los mayores tesoros no solo por los beneficios personales que de ellas se extraen, sino porque supone el origen de la justicia social en que debiera fundamentarse, finalmente, la sociedad. También dijo que hay que liberarse de la cárcel de la rutina y de la política. Que debemos reír tanto como buscar la verdad; que no debemos perder los bienes presentes por el deseo de los bienes ausentes; que no pasemos retrasando nuestra felicidad para el día de mañana pues, en ese alaruge, iremos perdiendo la vida; que no existe una vida gozosa sino es una vida sensata y que no existe vida sensata si no es igualmente gozosa. Dijo que no por ser uno joven debe demorarse en aprender la verdad, ni por ser viejo debe dejar de interesarle. Pues, no hay quién que no alcance o se le haya pasado el momento para alcanzar la salud del alma, que es lo mismo que la felicidad.

45. La valentía

- Qué es la vida? Para Epicteto, la vida es una aventura a la cual vamos provistos de muy pocas posesiones. En efecto, Epicteto diría algo así como *no hay nada en el mundo que te pertenezca, que no provenga de ti. ¿Y qué es eso que proviene de nosotros?*

Para responder a esta pregunta debemos ser absolutamente honestos. No es la riqueza o el poder, no es ni siquiera nuestro cuerpo –que por cierto podemos perder–. Nuestras posesiones materiales se agotan, los afectos se pierden, la salud siempre es vulnerable, nuestro honor no depende solo de nosotros. Nuestras principales posesiones están en nuestro ánimo, nuestra voluntad y nuestro espíritu. Posesiones que todos podemos cultivar con el debido entrenamiento y disciplina, pero principalmente con la claridad que nos invita a encontrar enseñanzas positivas –que, naturalmente, incrementan nuestro verdadero patrimonio–, hasta en las más difíciles situaciones.

La vida es una aventura que nos invita a ser mejores. Pero la codicia nos trastorna y la cobardía nos paraliza ante sus innumerables posibilidades, por eso hay que estar capacitados para asumir su implacable devenir con los ojos bien abiertos. ¿Qué es lo que nos define como seres racionales? Pues no es aquello que tenemos, sino aquello que nos pertenece, que es auténticamente nuestro. Lo que se convierte en un inmenso

desafío en este mundo en que la regla es la desposesión y la enajenación y donde, aparentemente, todo lo podemos comprar. Sin embargo, hay algo que no podemos comprar y tiene que ver con nuestro espíritu. De lo que se trata es de determinar un rango de valores superior que implique el empoderamiento sobre nuestra vida y, de ahí, la conciencia del proceso hacia la libertad. Por ello, Epicteto diría que ojalá tengamos la valentía de aceptar aquello que no podemos cambiar, la fuerza de cambiar aquello que sí podemos y la claridad para diferenciar entre una y otra.

46. Dios

La frase “¡Dios ha muerto!” la popularizó para el mundo Friedrich Nietzsche, filósofo vitalista, quien realizó una profunda crítica a la civilización europea, marcada por el cristianismo. Desde nuestra perspectiva, la importancia del pensamiento nietzscheano radica en la potencia crítica que permite romper con los moldes de producción de un pensamiento imposibilitado de indagar sus propios fundamentos que, al mismo tiempo, legitima un tipo de vida y de cultura que impide la superación cualitativa de las formas culturales y civilizatorias que acuñaron el mundo moderno, el cual estaría en franca decadencia.

La explicación está en que el cristianismo supuso la existencia de un mundo superior al mundo real, un mundo ideal y paradisiaco que nos espera después de la muerte: un mundo que está en el cielo. Pero si el cielo cobra mayor importancia que la tierra (para ponerlo en esos términos), la tierra y todo lo que acontece en ella, comienzan a enfrentar una depreciación. La vida se deprecia como una apariencia y el acceso al cielo se amplía en la medida en que se niega la vida. A esto, Nietzsche llama resentimiento y mala conciencia, porque el sentido de la vida no se suscita dentro de la vida sino fuera de la vida: en la nada. A esta conclusión puede llegar el hombre (en sentido genérico), gracias a la propia razón. Según Gilles Deleuze, no se puede hacer un conocimiento sintético sin incorporar la finitud de la cosa. Al conocer la naturaleza de Dios,

el hombre mata a Dios y vuelve a poner en el centro de la vida a la vida.

Afirmar la vida sería, entonces, aceptar la inevitable finitud del hombre, así como aceptar su superación cualitativa, la de su cultura, de sus valores, de sus formas sociales, etc. Nietzsche critica los valores modernos fundamentales como “la verdad” o la “objetividad”, pues detrás de ellos existe evidentemente un poder. La negación crítica de este poder implica la posibilidad de crear nuevos valores que se concreten en la vida activa, en un sano devenir marcado por la diferencia y, como resultado, una vida enriquecida. La fe, sin embargo, no tiene por qué desaparecer. De hecho, la condición de superación del nihilismo (la fe en la nada) estaría en el resurgimiento de una fe puesta en la vida y en aquello que la fortalezca. Como por ejemplo, EL AMOR.

47. *El aburrimiento*

Por un lado, el aburrimiento denota cansancio, hastío, está asociado a una molestia y, por otro, connota una terrible falta de sentido. Proveniente del latín *ab-horrere*, que significa sin-horror y sugiere la posibilidad de lanzarnos a la acción sin miedo, bajo el supuesto de que, habiéndolo perdido todo, ya no tenemos nada que perder. Desde esta perspectiva, el sentido de la vida puede ser olvidado por el miedo a perder la vida y, llegado un insoportable momento, se transforma en acción furibunda que pretende rescatar el sentido en el incierto y peligroso enfrentamiento del horror que causaba el miedo de perder la vida. El aburrimiento, o esa insoportable situación de desconcierto entre el sosiego y el desasosiego, es en realidad un brutal umbral de incertidumbre entre la decisión de la vida y de la muerte, reverso y anverso de una misma moneda: “la existencia” que debe ser gastada en la realización de lo humano.

El aburrimiento, normalmente, es resuelto encontrando un pasatiempo. Pasamos el tiempo para salir del hastío y no caer en la depresión. Nos entretenemos para eludir la responsabilidad de nuestra (in)acción y nuestro (sin)sentido. Y, pronto, descubrimos que el sentido viene dado de una profunda reflexión sobre nuestras limitaciones civilizatorias que se oponen a nuestra acción que tiene como fundamento la libertad. Estar aburrido es, así, un estar atado a los mismos caminos que, transitados una y otra vez,

se convierten en moldes que devoran la posibilidad del cambio. Bostezamos cuando oímos hablar de revolución, cabeceamos cuando oímos discutir de desarrollo, nos hartamos de aquellos discursos que promueven el encuentro de verdaderos proyectos de vida colectivos, mientras nuestros propios proyectos de vida atados a la normalidad nos van disgustando, nos van saturando —sin mencionar que nos van empobreciendo humanamente—.

Nos vamos aburriendo de la vida y sin poder arriesgarnos a la acción, morimos en un largo y aletargado aburrimiento que se lleva no solo el sentido sino la alegría, la utopía y todas las razones que podamos “crear” para vivir. De ahí que la invitación a abandonar las convenciones impuestas, a romper los moldes intelectuales y políticos no es un síntoma de puro activismo cortoplacista, sino que es una invitación estética, no tanto dirigida a crear objetos simbólicos o materiales, sino a establecer las condiciones (políticas) para una vida que en realidad queremos vivir. Esa debe ser la principal fuente de inspiración para generar superaciones cualitativas y ello supone despojarnos de los aburrimientos que el impersonal orden nos asigna y que, en cualquier caso, es impuesto por el poder: un poder que a pesar de haberlo creado nosotros, paradójicamente, no nos pertenece.

48. *El tener*

El tema de la felicidad es complejo. No tanto por la dificultad de su abordaje –que tiene varias posibilidades– o porque resulta esquivo a la ciencia “objetiva” ya que la felicidad implica una gran carga subjetiva, sino porque para pensar la felicidad se requiere poseer una postura que garantice coherencia entre postulados, acciones y resultados. Esta coherencia que, en términos sociales, conforma un discurso y una práctica determinada, es decir, un posicionamiento político, no tiene por qué limitar el diálogo entre visiones contrarias. Normalmente, se dice que el espacio de discusión social tiene como límite nuestras creencias éticas, que de manera íntima y personal establecemos como válidas –incluso si carecen de fundamentación racional–. No obstante y precisamente por ello, debemos reconocer que nuestras creencias son productos históricos de la sociedad en la que nos desarrollamos. Entonces, cuando rozamos la ética, en realidad estamos en un terreno político y social que puede ser susceptible de modificación y mejora.

Por otro lado, existe una ética predominante en la sociedad actual que puede ser definida como ética neoliberal. En esta ética, encontramos como eje articulador del sentido último de todo, una visión monetarista de la vida. Todo es susceptible de ser valorado en términos de su precio. El dinero es una necesidad y un satisfactor, es un horizonte de vida. En la ética neo-

liberal, todas las éticas tienen cabida, hasta las –en teoría– opuestas, siempre que se pongan a los pies de su fundamental interés: la ganancia dineraria.

La ética neoliberal, por ejemplo, puede estar de acuerdo en proteger la naturaleza siempre que se demuestre que ello es más rentable que explotarla y, claro, también puede admitir explotarla siempre que haya ganancia. Acepta la idea utilitarista del beneficio de las mayorías, que encuentran en la libertad y en el mercado las condiciones para su desarrollo monetario. Pero, en ciertas ocasiones, podría admitir al Estado controlador que mejore las condiciones económicas en los términos prescritos.

Para la ética neoliberal, su lógica y racionalidad económica, tener dinero sería directamente proporcional a tener felicidad. Esa idea es la que articula los procesos desarrollistas a los que el *Sumak Kawsay* se opone y resiste, pues no todo en la vida puede ser comprado o vendido. Estar de acuerdo con ello, seguramente, implicará una lucha personal y colectiva, pero ¿quién está de acuerdo en asumir las consecuencias?

49. *El amor*

No es fácil hablar del amor y menos del amor libre en una sociedad que se complace en la represión de los sentimientos revolucionarios. De hecho, la sociedad capitalista no solo reprime sino que refuncionaliza para su beneficio y perpetuación, sentimientos y valores, tornándolos frívolos accesorios de un consumo masificante y desechable. El consumo del amor liquida las relaciones afectivas medianamente consistentes, las licua en una sustancia impensable que restituye la vigencia del sistema desde, o a partir, de su más profunda contradicción: la oposición entre el principio de realidad y el principio del placer.

Zygmunt Bauman explica que en el capitalismo tardío, el sentido de la vida deja de estar articulado por la esfera de la producción y por la actividad del trabajo para desplazarse a la esfera del consumo y el acceso al goce. Esto significa que el sistema represivo encontró la forma de auto-perpetuarse haciendo uso del principio del placer, simulándolo en la compra. Y si al menos en teoría todos podemos consumir amor, el acceso al amor es libre, aunque vaya vaciado de ese sentido romántico y de aquel valor trascendental, para ser reducido a un puro valor de cambio. El amor de mercado está regido por el signo del capital y por su lógica de acumulación y explotación.

El regateo emocional al que nos sometemos en el mercado del amor está, complejamente, mediado por precisos parámetros de valoración asignados por una razón financiera que, en el campo afectivo, nos hace ser extremadamente eficientes y poco generosos con el manejo de un tipo perverso de propiedad que se constituye como resultado de la cosificación de las relaciones humanas dentro de un mercado absoluto: la propiedad humana. La cosificación del ser amado, del objeto del deseo, es resultado de un patético egoísmo embestido de un pragmatismo extremo y un desprecio por lo utópico. El amor libre ha perdido parte de la significación transgresora que tuvo en otro momento contra una sociedad extremadamente hipócrita que condenaba, en su mala conciencia, el abierto uso de la sexualidad y del cuerpo. Ahora, se ha convertido en el vehículo que viabiliza la reproducción de un sistema que en lo profundo sigue despreciando el libre uso del cuerpo y de la vida en general.

50. *La rebeldía*

Todo creador artístico y cultural conoce este axioma imprescriptible e innegociable que garantiza la posibilidad del desarrollo de sus propuestas estéticas y vitales: prohibido prohibir. Sin embargo, la historia –y particularmente la historia social del arte– está llena de prohibiciones al potencial renovador y revolucionario que no sigue reglas. Prohibiciones que han sido expresadas de diferente manera a través de incomprendimientos, proscripciones, desautorizaciones, eliminaciones, etc.

La prohibición en la actividad artística es una forma de represión que hace que se estanquen los procesos de liberación y evolución del ser humano, que mata aquello que es más caro y difícil de conseguir: la capacidad del libre pensamiento y libre sentimiento, la madurez intelectual y sensible, la autonomía de las personas. Será porque, como dijo Pelloutier, desde siempre se ha sabido que el arte es un arma poderosa en contra del poder porque cría rebeldes y, claro, es más fácil aplicar la desastrosa lógica utilitaria de que es mejor procribir que lamentar.

Los rebeldes (léase seres humanos libres) incomodan, inquietan, interrogan en el homogeneizado paisaje con sus heterodoxias, que no necesariamente surgen con un matiz político determinado. Pero que al denunciar los prejuicios de la autoridad, al plantear

el reemplazo del Estado (de aquella institución que defiende el statu quo) por asociaciones libres, al proponer el reemplazo de la propiedad privada por la posesión pública, al creer que el espíritu de competencia debe ser reemplazado por un espíritu de cooperación; se tornan irremediamente enemigos de un sistema asentado sobre la creencia de que el orden es efecto de una autoridad bien ejercida. Seguramente, por eso resulta tan sospechoso para el artista y el activista cultural aquello de las políticas culturales porque, detrás de este especial interés por fomentar la actividad cultural del pueblo, se pueden esconder afanes dirigistas que corromperían la expresión estética y comprometerían la acción libertaria de sus conciencias libres.

La autoridad expira donde comienza el arte. Y expira porque el arte y la cultura buscan, por esencia, nuevas formas de leer la vida. Especialmente busca formas que nieguen cualquier tipo de coerción que, al final, nos deshumaniza a todos. Tolstoi dijo que la paz entre los seres humanos –que es cuidada gracias a la policía, a los tribunales, a los sectores de beneficencia– podría ser realizada por la actividad libre y dichosa del arte, por aquel lazo de unión entre las personas que supone su ejercicio. Pero, mientras eso ocurre, los artistas verdaderos no tienen otra opción que seguir siendo esos protervos conspiradores de injustos sistemas sociales, los críticos cáusticos de esos valores que permiten la perpetuación de estructuras sociales y mentales coercitivas, los militantes activos de la subversión cultural.

51. *La expresión*

La libertad de expresión es, probablemente, una de las primeras expresiones de la libertad. En democracia, la libertad no puede ser otorgada por el Estado, puesto que, en teoría, el Estado es el resultado de esa libertad que fue conquistada por un arduo y doloroso proceso histórico que incluye la participación de varias generaciones. La libertad es la condición necesaria de la democracia y nadie puede violentarla sin violentar la propia estructura de la democracia.

Evidentemente, la libertad se desarrolla en un contexto específico, considerando las múltiples variables culturales, dentro de escenarios sociales particulares que confieren identidad al proceso democrático. Lo más importante, la libertad es un hecho público. Esto quiere decir que, para que exista la libertad como criterio colectivo, todo el colectivo debe participar de la libertad, es decir, de la posibilidad de responder públicamente por los propios actos o por las prácticas individuales y de ser sujeto de respeto frente al ejercicio de la libertad del otro. Así se forma una interesante esfera de relaciones cuyo equilibrio se halla en la responsabilidad y el respeto de las acciones desde y para los otros.

¿Qué pasa si una estructura administrativa, temporal o permanente como el Estado o un grupo económi-

co muy influyente, comienza a restringir, no digamos la libertad sino una de sus modalidades: la libertad de expresión? Probablemente se diga que no se está afectando la libertad en sí. Pero, en realidad, se la afecta. Y la razón está en que, si bien la libertad es un proceso en constante construcción/destrucción, avance/retroceso, su perfeccionamiento se da a partir de las anticipaciones del pensamiento. No existe revolución alguna que no haya estado inspirada en una anticipación intelectual sobre las condiciones reales que se deseaba cambiar. El perfeccionamiento de la libertad es el sentido de la historia de los pueblos que buscan a través de la discusión, la opinión, la divergencia y, naturalmente, los acuerdos, madurar las ideas y los mecanismos de transformación social.

Si se coarta la posibilidad de generar ideas contrarias a lo real, si se coarta la posibilidad de expresar puntos de vista discordes, se está anulando la posibilidad de la maduración colectiva y la superación de lo real hacia un estrato superior donde la libertad esté un poco más perfeccionada. ¿No es eso elemental para el Buen Vivir?

ÍNDICE

Prologo	7
Presentación	13
1. La Libertad	17
2. La ideología	19
3. La identidad	21
4. La crisis	23
5. La ética	25
6. La aliedad	27
7. La pobreza	29
8. La tecnología	31
9. La ciencia	33
10. El desarrollo	36
11. La razón	38
12. El progreso	40
13. El pueblo	42
14. Los paradigmas	44
15. La política	46

16. La democracia	48
17. El consumo	50
18. La sociedad	52
19. La felicidad	54
20. La educación	56
21. La dominación	58
22. La utopía	60
23. La crítica	62
24. El poder	64
25. La vida bonita	66
26. La estética	68
27. El arte	70
28. El Buen Vivir	72
29. La dignidad	75
30. Lo negativo	77
31. La Organización Popular	80
32. La Naturaleza	82
33. El agua	84
34. La topofilia	86
35. El territorio	88
36. El espacio	90
37. La cultura	92
38. La economía	94
39. El valor	96

40. La moda	98
41. El marketing	100
42. La juventud	102
43. La poesía	104
44. El placer	106
45. La valentía	108
46. Dios	110
47. El aburrimiento	112
48. El tener	114
49. El amor	116
50. La rebeldía	118
51. La expresión	120

