
LA RACIONALIDAD DETRÁS DE LAS LÓGICAS DE PODER

Felipe Terán Gezn¹

Cómo citar: Terán Gezn, F. (2015). La racionalidad detrás de las lógicas de poder. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 12, 23-40.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10215095>

RESUMEN

El presente texto trabaja la racionalidad que está detrás de los discursos políticos. Discurso, proyecto y realidad pueden encontrarse disociados. La subjetividad de los sujetos que administran el Estado puede derivar en que no haya un solo proyecto, sino varios. Por tanto, entender los presupuestos y consecuencias de la racionalidad que está detrás de las acciones y discursos permite no recaer en el pasado.

Palabras claves: Proceso de cambio, modernidad, capitalismo, racionalidad, realidad.

ABSTRACT

This text deals with the rationale behind political speeches. Speech, project and reality may sometimes be dissociated. The subjectivity of the individuals who manage the State can lead to a situation in which there is not a single project, but several. Therefore, understanding the suppositions and consequences of the rationale behind their actions and speeches allows us to avoid relapsing into the past.

Keywords: Process of change, modernity, capitalism, rationality, reality.

¹ Politólogo, investigador en temas relacionados a la descolonización. Docente en la Universidad Pública de El Alto UPEA (Bolivia). Correo electrónico: felipetgezn@gmail.com.

Introducción

Cuando nuestro país se planteó la posibilidad de cambiar, después de que Evo Morales asumiera la presidencia en el año 2006, ingenuamente creímos que todos compartíamos un único proyecto común, al que se llamó «*proceso de cambio*». Pero la «*real politik*» nos mostró que había otras maquinaciones en quienes asumieron la administración del Estado: sujetos con ideologías social demócratas, indigenistas, kataristas, marxistas del siglo XX, anarquistas y neoliberales, entre otras. Es honesto decir que los significados de «*proceso de cambio*», en general, eran confusos.

En los primeros años del proceso y con la aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado plurinacional aparecieron nuevas formas de organización como la democracia, economía y justicia comunitarias, o, sin ir más allá, las autonomías indígenas, que naturalmente fueron también la canalización de algunas de nuestras aspiraciones. Sin embargo, el proyecto que venía emergiendo por la fuerza de la voz del pueblo no era más que uno de otros varios en pugna dentro del Estado. Después de diez años, esta lucha no ha declarado ganadores. Sin embargo, no se puede negar que hoy existe cierta «lógica de acomodo» desde la burocracia con la tendencia a construir un Estado capitalista.

Las contradicciones de esta problemática no pueden explicarse con facilidad. Quizá lo más práctico es acusar al Gobierno de traición, ingenuidad, flojera o ignorancia. Empero, ello nos llevaría a afirmar soberbiamente que «nosotros sí la tenemos clara, y ellos no». La realidad es más compleja y se debe evitar el caer en afirmaciones hechas. Allende el porqué, nacen las siguientes preguntas: ¿Con qué subjetividad enfrentamos el «*proceso de cambio*»? ¿Desde qué racionalidad nosotros pretendemos construir el cambio en Bolivia? Dichos cuestionamientos tienen como objetivo poner sobre la mesa de debate algo que parece obvio pero no lo es: la comprensión de la idea de «*proceso cambio*», así como de otras muchas análogas como «*descolonización*» o «*desarrollo*». Si las colocamos en el marco de un proyecto de futuro, atribuirles significados *a priori* sería un error.

La pretensión del presente texto será debatir la racionalidad que está detrás de los discursos políticos que sostienen la idea de cambio que anteriormente mencionamos. Para ello, primeramente hablaremos sobre la forma de construir conocimiento como límite y potencialidad para dar cuenta de nuestro momento

histórico. En segundo lugar, analizaremos los presupuestos de la racionalidad capitalista, y si es posible ir más allá de ella. Por último, veremos cómo ambos —construcción de conocimiento y racionalidad capitalista— generan consecuencias en nuestra pretensión de potenciar alternativas de futuro, convirtiéndose en contradicciones discursivas de la administración estatal.

1. El punto de partida

Durante la invasión española, y particularmente desde el descubrimiento del Cerro Rico de Potosí, cambió la visión europea sobre el Abya Yala. Se pasó de una subjetividad exclusiva de dominación² de la guerra al saqueo sistemático de la plata y el oro. Así se fue forjando una *racionalidad* que ayudó a los conquistadores a maximizar las ganancias a costa de la vida de los seres humanos y de la naturaleza misma.

Este saqueo fue posible, en un primer momento, gracias al aprovechamiento por parte del invasor de la tecnología que tenían nuestros antepasados para explotar los minerales. Posteriormente, aumentó la migración europea con sed de riqueza, complejizándose la realidad americana. La administración del gobierno colonial se fue expandiendo, y los cargos empezaron a tener mayor relevancia en el contexto local. Este hecho generó que paulatinamente los recursos que producía América se quedaran para sostener la burocrática administración colonial, y que llegaran menos a Europa. Por otro lado, los españoles tampoco invertían el dinero que habían robado productivamente, sino que lo gastaban en pago de préstamos y compra de objetos lujosos.

Contrariamente a lo que se cree, Europa no la pasaba bien en tiempos de la Colonia, como muestra el historiador inglés Erick Hobsbawm:

Las cifras aisladas de la población europea sugieren, en el peor de los casos, una declinación de hecho; y en el mejor, una nivelación o una pequeña meseta entre las pendientes de la curva de población de fines del siglo XVI hasta el siglo XVII [...] Nunca, desde el siglo XIV, se registró durante todo un siglo un porcentaje mayor de enfermedades epidémicas. A este respecto, trabajos de investigación recientes han demostrado que los estragos de las epidemias no pueden explicarse sin tener en cuenta al *hambre*. (Hobsbawm, 2000:10, cursivas nuestras)

² Enrique Dussel (1992) muestra cómo los españoles, que eran los marginados del mundo, buscaron a quién dominar en el Abya Yala para sentirse superiores. Fue el inicio de la racionalidad moderna.

El porqué está en lo paradójico del caso. Si bien ellos habían logrado saquear los recursos naturales, no necesariamente contaban con el conocimiento necesario para sostener el nuevo mundo que pretendían construir. Para lograr dar el salto industrial, tuvieron que cambiar hasta su forma de comer: introdujeron nuevos alimentos más productivos, como la *papa* y el *maíz*.

Paulatinamente se iba transformando Europa, América también sufría cambios. Contradictoriamente a lo que realmente ocurría, la tecnología y el conocimiento de nuestros ancestros quedaron encubiertos, por una concepción ideal de civilización. Por otro lado, mientras en Inglaterra y otros países potenciaban la industria, nuestro continente se convertía en el proveedor de las materias primas.

La modernidad, para poder afirmarse como universal, tuvo que cambiar su forma de relacionarse con el mundo. Construyó una idea de historia universal en la que no le debía nada a nadie. Fue transformando las relaciones sociales en función del capital. Se despojó de su tradición y vida comunitaria. Construyó racionalidad fragmentaria, que se sostiene en el individuo, y que limita las posibilidades de dar cuenta de nuestras realidades.

1.1 De la dialéctica

Preguntémonos entonces: ¿Cómo nosotros acabamos creyéndole a Europa su supuesta superioridad y negando toda nuestra cultura y pensamiento? Podríamos poner como punto de partida nuestra ingenuidad, pero sería reducir el problema sin entrar de lleno a él. Para un abordaje complejo, hay que ser conscientes de que, detrás de nuestro lenguaje y subjetividad, está el conocimiento de la modernidad. Omitirlo posibilitaría una ingenua recaída.

A principios del siglo XX, Franz Tamayo (1910) calificó a los intelectuales de su época como repetidores de lo que no conocen; se puede decir que es un mal congénito de la academia boliviana, arrastrado hasta nuestros tiempos, y expresado en la desconexión de los centros de formación con la realidad. Sin embargo, para poder hablar con sentido del problema, hay que partir desde los presupuestos que están detrás y de sus consecuencias.

Es necesario hacer una disquisición, entre partir de la teoría, como lo expresó la corriente positivista, y partir desde la realidad. Ambos, teoría y realidad, no están desconectados; criticar el punto de partida teórico no significa dejar de leer libros, y ser «empiristas», sino, por el contrario, exige otra forma de relación

entre ambos. El lenguaje y la teoría son mediaciones que hacen inteligible la realidad. Sin embargo, ambas están cargadas de contenido que no necesariamente permiten alumbrar la novedad. Por consiguiente, nosotros discutiremos el punto de partida del conocimiento, como problema para la transformación del presente. Haremos una crítica al punto de partida teórico para después hacer la inversión y partir de la realidad.

1.1.1. El punto de vista teórico

Desde la escuela positivista y principalmente con Karl Popper (1980), la modernidad ha construido una forma de hacer conocimiento que privilegia la teoría sobre la realidad. Popper discute con la tradición positivista su visión sobre la ciencia, principalmente criticando la idea de que la teoría puede ser universal. La ciencia positiva propone *verificar* la teoría en la realidad. Sin embargo, el autor cae en cuenta de que esa relación es tautológica, y que termina afirmando la teoría *a priori*. Para salir del problema, él pretende falsar las teorías a partir de la ciencia empírica, planteando la falsación como parámetro de demarcación para saber si algo es o no científico:

Estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la verificabilidad, sino el de la falsabilidad de los sistemas. *Dicho de otro modo: no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas: ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico.* (Popper 1980:40, cursivas nuestras).

Popper establece que las teorías pueden ser falsadas o refutadas por un sistema de contrastación empírica. Nuestra discusión no está en que la teoría pueda o no pueda ser falsada, sino en el punto de partida, el cual es teórico. Popper sugiere partir de la teoría para su *falsación* mediante la ciencia empírica; es decir, en nombre de la *empiría* y la realidad, coloca la teoría como punto de partida de la ciencia, intentando superar la tautología positivista sin darse cuenta de que al mismo tiempo también recae en ella. Si la teoría es el punto de partida, aunque la pretensión de la *ciencia empírica* sea *falsar* y no *verificar* la teoría, ya constituye un presupuesto que recorta o limita la comprensión del movimiento de la realidad. Parte de la teoría para descender, desde la hipótesis, a su contrastación empírica. Sin embargo, aquello que no está en la teoría queda encubierto por esta relación.

Por otro lado, cabe poner en cuestión el criterio de demarcación de Popper, puesto que, si nosotros lo sometemos a su propia exigencia, este aparecería como una ley natural de la ciencia solo posible más allá de ella misma, como principio metafísico. Para poder ser científico debería poder ser *falsable* (lo que también el autor exige), que no sea seleccionado de una vez y para siempre, implicándose una *autocontradicción performativa*. Popper propone un metasistema teórico universal para dar cuenta de todos los sistemas teóricos particulares, cayendo en contrariedad con su propia lógica de demarcación.

Por otro lado, si sometemos enunciados universales al criterio de demarcación de Popper, este se derrumba. Por ejemplo: Que nadie puede estar en más de un lugar a la vez. Su *falsador* sería alguien omnipresente, o sea *Dios*. Por ende, pueden existir enunciados universales³. El mismo Popper había hecho una crítica a los soviéticos, mostrando que por un juicio de realidad era imposible planificarlo todo, ya que se tendría que tener un conocimiento total (la omnisciencia), pero curiosamente niega al mismo tiempo esos enunciados para no contradecirse y los coloca como juicios de valor. Para que una teoría pueda ser universal, tiene que poder ir más allá de la relación espacio-tiempo, ser pertinente para cualquier tiempo histórico y para cualquier mundo de la vida, como son los juicios de realidad o algunas leyes físicas. También podríamos reconocer que el tiempo, la realidad, el espacio y la vida, entre varios otros, son universales, aunque su forma de interpretación sea relativa. Por ejemplo, podemos decir que la realidad es universal, pero la comprensión de esta es relativa, puede ser interpretada de diferentes maneras aunque no se pueda negar su existencia.

Si nosotros queremos dar cuenta del presente en el que vivimos, ¿cuál debe ser nuestro punto de partida? Si fuera la teoría, el problema no sería dar cuenta de nuestro momento histórico, sino contrastar empíricamente las teorías de la descolonización para construir una nueva teoría. Se limitaría la comprensión del presente a los esquemas teóricos *dados*. El resultado podría mostrar los límites de las teorías, pero eso tendría que presuponer una realidad consolidada, donde lo nuevo ya ha emergido y lo viejo ya se ha ido; solamente así se podría decir que la nueva realidad no presupone las viejas teorías en cuanto una nueva realidad, donde los hechos ya deben haberse consolidado fácticamente. Sin

³ Franz Hinkelammert (2002) los rescata, a partir de la obra de Popper, como juicios de hecho.

embargo, nosotros nos encontramos en un tiempo donde lo viejo no termina de irse y lo nuevo tampoco termina de nacer. En otras palabras, estamos en lo *dándose*⁴ de la realidad, y por lo tanto, nuestro problema son las consecuencias de lo *dándose*. Nuestras preocupaciones no están en entender o interpretar el pasado, sino en la construcción del futuro.

Las teorías en general —sus discursos— están vigentes para determinado orden civilizatorio y/o modelo económico, y en última instancia para un tiempo y un lugar. Por ejemplo, la teoría neoliberal solo es pertinente en el marco del sistema capitalista: si pretendemos construir un orden más allá del capitalismo, no podríamos anunciar con los conceptos dados de ciencia económica lo que no está dado, lo nuevo. Las categorías y sus significantes reducirían lo nuevo a lo viejo. Si partimos de la teoría, volveríamos a caer en la *tautología de la teoría*.

Este problema se articula aquí con la transformación de la realidad. Un punto de partida teórico no presupone la transformación de la realidad, sino la transformación de la teoría. Cuando nosotros pretendemos partir de la realidad, presuponemos la transformación de la realidad como fin.

1.1.2 Partir de la realidad

¿Cómo partir de la realidad sin dejar atrás nuestros presupuestos? Es innegable que todos tenemos presupuestos teóricos y de comprensión, previos a cualquier estudio. Partir de la realidad no necesariamente supone abandonar la teoría; por el contrario, esta cumple una función distinta a la planteada por el *positivismo*. El *punto de partida* no es ajeno a nosotros, nuestra experiencia como *acontecimiento* fundante es el primer paso para poder dar cuenta de nuestra realidad y *momento histórico*. Es importante aclarar que cuando nosotros hablamos de experiencia no estamos hablando de una acumulación de recuerdos. Por el contrario, el sentido sería similar al de la *revelación*, como un acontecimiento que marca la vida trastocando nuestras certezas. Como menciona *Alain Badiou*:

⁴ Hugo Zemelman (1989), en su obra *De la historia a la política*, trabaja la articulación entre pensamiento y política, y la necesidad de que el pensamiento sea capaz de captar el movimiento de la realidad. La realidad no es estática, sino es cambiante permanentemente, y, por lo tanto, es necesario saber captar ese movimiento para poder dar cuenta del presente y colocarse en un eje presente – futuro, que permita su transformación.

Si al menos la vida es otra cosa que la existencia. La inducción de tal posibilidad reposa sobre *disposición fulminante*. O sea, la huella de un acontecimiento desvanecido. *Tal huella es siempre, en el aparecer mundano, una existencia de intensidad máxima. Por incorporación del pasado del mundo al presente que abre la huella se aprenderá que, con anterioridad a lo que advino y ya no es, el soporte de ser de esa existencia intensa era un inexistente del mundo. Constituye una huella en el mundo, y un signo para la vida, el nacimiento de un múltiple al resplandor del aparecer, al que no pertenecía sino bajo una forma extinguida.* (Alain Badiou, 2008:557, cursivas nuestras)

El acontecimiento es el momento fundante del conocimiento, y aquel no ocurre fuera de nosotros. No producimos conocimiento al margen de nuestra *condición humana*, la experiencia aparece como la primera fuente de conocimiento. Por lo tanto, el punto de partida no es *teórico*, presupone la necesidad *existencial* de dar cuenta de nuestro presente. Pongamos un ejemplo. Cuando el entonces presidente de Bolivia, Gonzalo Sánchez de Losada, cayó en octubre del 2003 con una masiva movilización social, caímos en cuenta de que estábamos ante un evento nuevo que no tenía una explicación teórica clara. El *punto de partida* estaba errado, puesto que lo sucedido marcaba la potencialidad para una transformación que no tenía contenidos ni significados *dados*. Intuimos un algo distinto, que implicaba otras exigencias, donde apareció nuestra necesidad de vincular el pensamiento con la política, para luego entrar a un proceso de transformación que nos exigía el reto de pensar cómo potenciar una alternativa de futuro y hacerla viable. Es un momento que determinó mi vida y la de varios compañeros, donde fueron emergiendo varios problemas dignos de ser desarrollados.

Con el *acontecimiento* aparece otro problema: ¿para qué construir conocimiento? Si la respuesta partiera de la teoría, entraríamos nuevamente en una tautología académica, intentando simplemente reproducir el pensamiento dominante, sin cuestionarnos por el *dándose* de la realidad. Por otro lado, la pretensión nuestra es transformar la realidad potenciando alternativas de futuro. Ello implica una *conexión entre el pensamiento y la política*: no pretendemos generar pensamiento por el mero arte de pensar, ni tampoco hacer un discurso político asumiendo como universal el marco categorial dominante. La pretensión es construir nuevas formas de interpretación y nuevas direcciones que posibiliten la transformación en el plano de lo concreto. Como dice Juan José Bautista, refiriéndose a Hegel:

... [Hegel] se daba perfecta cuenta de que, si fracasaba la filosofía en ese intento de querer dar razón del sentido histórico de su tiempo, entonces fracasaría la nación o el pueblo todo en el intento de querer saber o entender lo que ella quería hacer con su destino en la historia. (Bautista, 2015:238)

Por otro lado, aunque el punto de partida sea la realidad, nuestra forma de razonamiento no puede quedar atrapada en el empirismo; toda realidad para ser inteligible necesita ser interpretada. En el primer momento al que aludimos (de revelación) surgen intuiciones preteóricas y gnoseológicas que nos pueden ayudar a intuir cierto problema. Esta instancia puede aún no tener sentido en sí misma, por ello, es necesario un segundo momento en el que se debe volver a la teoría, pero ya no en un sentido predicativo, o, por decirlo así, desde sus resultados, sino como *forma de razonamiento*, para volver a la realidad y dar cuenta de ella. Por ejemplo, los discursos de las izquierdas siempre han tenido como referencia a Marx, sin embargo, entenderlo desde el predicado implicaría asumir que es aplicable al presente. Sin embargo, la lectura de Marx puede ayudarnos a construir herramientas que nos permitan entender nuestro problema. La teoría cumple otro rol, ya no es explicativa, sino es una herramienta.

No nos desvinculamos de la realidad ni tampoco de la teoría, pero subordinamos la teoría a nuestras exigencias prácticas. En este sentido, hablamos de una *dialéctica* circular, realidad -teoría- realidad. El lenguaje y la teoría son herramientas de interpretación donde la realidad no se reduce a ellos, sino produce nuevo conocimiento pertinente a determinado tiempo histórico. Nosotros construimos pensamiento para que se articule y potencie a los sujetos que —en el campo práctico— pretenden transformar el presente. Construir conocimiento, un discurso, no es un problema de erudición, sino de estrecha vinculación con la política misma.

2. El capitalismo como sistema dominante

Cuando proponemos un conocimiento vinculado a la realidad, nos estamos planteando una transformación en el campo práctico: en última instancia, algo que incida en la vida cotidiana de los sujetos, a través de una argumentación que permita hacer inteligible nuestra posición.

Para partir con nuestro análisis sobre el capitalismo, preguntémonos si el sistema moderno, capitalista, eurocéntrico, colonial y occidental reproduce la vida humana.

Desde las grandes hambrunas y pobreza en continentes como América y África, a la contaminación ambiental, es evidente que nuestra existencia está en riesgo.

El problema no es quedarse en la denuncia de los males capitalistas, porque, si bien hay mucha literatura escrita al respecto, el meollo del asunto está realmente en sus presupuestos. Intentaremos ahora discutir sus presupuestos y consecuencias, para luego dar argumentos para pensar «más allá del capitalismo».

2.1 El punto de partida del capitalismo

Cuando nosotros nos referimos al capitalismo en Bolivia, podríamos pensar en lo que dijeron Marx y Rosa Luxemburgo (1972)⁵ en su época: que el capitalismo les parecía una ciencia extraña para el pueblo alemán. Marx escribe en primera instancia para prevenir una adopción *a priori* del capitalismo en Alemania, mostrando sus consecuencias. En la Bolivia de hoy, se puede decir algo similar: si bien el capitalismo es indiscutiblemente el sistema dominante a nivel global, este no se ha desarrollado ni plasmado plenamente en el país; todavía aquí existen múltiples contradicciones y mundos de la vida que no permiten que el capitalismo sea total. Sin embargo, se evidencian corrientes internas que ven a la modernidad capitalista como universal, y proponen su construcción.

Para Marx, el capitalismo tiene una característica clara, que es la transformación del *trabajo en mercancía*, y la transformación de *mercancía en dinero*, y *este en capital*. Marx habla del fetichismo, primero como encubrimiento de las formas de producción (la sangre del trabajador y de la naturaleza están contenidas en la *mercancía*). Segundo, cuando la *mercancía* se enajena, pierde su utilidad y se convierte en *dinero*. Por último, el dinero se convierte en capital.

En el primer punto, la mercancía aparece como sujeto, desligada del trabajo humano, y se relaciona con otras mercancías. El trabajo humano aparece encubierto. En el segundo punto, es donde podemos deducir el razonamiento de Marx; la mercancía puede contener un valor de uso, y un valor de cambio, pero al convertirse en dinero esta pierde su valor de uso, y se convierte en valor de cambio. Paulatinamente la pretensión será generar más dinero, donde la

⁵ Argumenta que todos los pensadores «burgueses» de la economía política en Alemania, quienes habían acuñado el concepto de economía nacional, solamente repetían teóricamente lo que sobre economía política se hablaba en Inglaterra.

mercancía aparece como un medio, y el dinero aparece como el punto de partida y el fin. El capitalismo, como sistema, ha transformado el rol del *dinero*.

Podríamos decir que el dinero sirvió en otros tiempos como medio de intercambio. En nuestra historia, la coca y algún metálico funcionaron así. Toda comunidad humana, en cierta medida, ha necesitado el intercambio de mercancías. La diferencia con el sistema capitalista está en el punto de partida de ese intercambio. En el razonamiento de Marx, esa relación tiene interés de ambos, porque el consumo es necesario para producción y viceversa. Marx razona dialécticamente desde la relación producción-consumo-producción. Critica al capitalismo desde esa circularidad, donde los seres humanos necesitamos consumir para producir. Si consumir o producir lo necesario para vivir está en riesgo, por ende, la vida del ser humano está en peligro.

Nosotros podemos utilizar esta dialéctica como herramienta de razonamiento, dando cuenta de que cualquier modelo económico, cualquiera que sea, debe garantizar lo que a partir de Franz Hinkelammert llamamos «circuito natural de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana y del planeta».

Pero contrariamente a la dialéctica con la cual Marx hace su crítica, la racionalidad capitalista tiene como punto de partida el dinero:

En su condición de vehículo consciente de ese movimiento, el poseedor de dinero se transforma en capitalista. *Su persona, o, más precisamente, su bolsillo es el punto de partida y de retorno del dinero.[...] La incesante ampliación del valor, a la que el atesorador persigue cuando procura salvar de la circulación al dinero, la alcanza el capitalista, más sagaz, lanzándolo a la circulación una y otra vez.* (Marx 2005: 186, cursivas nuestras)

Marx está develando el criterio de demarcación del capitalismo, generar dinero es lo racional, sin importarle los efectos o consecuencias que pueda tener esa acción. Lo más llamativo es que algunas «izquierdas latinoamericanas», que presuponen discursivamente a Marx, cuando nos hablan de la «redistribución de la riqueza», la mencionan como la *generación de dinero* para distribuirlo más equitativamente entre sus habitantes, sosteniendo la explotación del ser humano y la naturaleza en pos del desarrollo nacional.

El capitalismo se ha ido complejizando desde que Marx dio algunos criterios en su estudio. El presente marca que se han ido construyendo formas de relación

social basadas en el consumo. Paulatinamente se han generado sistemas de obsolescencia programada para sostener la producción industrial; y el trabajo humano, especialmente el más sacrificado, está encubierto, así como la crisis ambiental que vivimos.

El capitalismo ha construido del mercado un modelo ideal a través del equilibrio perfecto (la relación entre oferta y demanda), y sostiene, idealmente, que todos podríamos acceder a lo necesario para vivir. Pero, al ser un modelo ideal, es imposible alcanzarlo, sin embargo, se constituye en el fundamento de las relaciones capitalistas. Por ejemplo, en el caso de la quinua (hace pocos años altamente consumida en Bolivia), la demanda por el producto de Europa genera que los precios locales se eleven impidiendo su consumo a la mayoría de la población. La oferta y la demanda, en términos globales, impiden que Bolivia pueda consumir quinua, incluso existiendo alta demanda local, dado el desnivel de precios entre Europa y Bolivia. En consecuencia, en Bolivia se consume menos quinua. Quien con cinismo argumenta esta relación es Samuel Von Hayek, en una entrevista recuperada por Franz Hinkelammert, al periódico chileno el Mercurio:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: *no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas*. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato. (Hinkelammert, 1981:32, cursivas nuestras)

La lógica del equilibrio entre oferta y demanda a nivel global termina siendo un equilibrio de vidas: hay quienes pueden reproducir su vida, y hay quienes no. El capitalismo tiene su cara europea, norteamericana y colonial: son quienes buscan sistemáticamente que el dinero se multiplique y termine en sus bolsillos, en desmedro de la mayoría de los seres humanos y la naturaleza. En nuestros países americanos, morimos por los efectos perversos del capitalismo, por falta de atención médica, dinero para medicamentos, prevención, tecnología, por accidentes de tránsito en carreteras mal construidas, por casas precarias en lugares inseguros, por trabajar en el interior de las minas, entre tantos otros problemas, contando también la gente asesinada por reclamar una vida digna. Es una lógica sacrificial: unos mueren para que otros puedan vivir. La racionalidad capitalista parte de una lógica suicida, porque la destrucción de cualquiera, del ser humano o la naturaleza, significa acabar directamente con la especie humana.

2.2 ¿Hay salidas?

Para intentar ir más allá del capitalismo no se trata de negar al *mercado*, sino de construir otra racionalidad que coloque al mercado subordinado a las exigencias de la vida humana. Lo que nosotros pretendemos es cambiar el punto de partida, que este no sea el *dinero*, sino la *vida humana y de la naturaleza*. Ese cambio cualitativo genera implícitamente otra forma de entender nuestras acciones, tomando en cuenta los efectos de ella. Bajo un cambio del *punto de partida* de nuestra racionalidad, no aparece coherente la generación de dinero a costa de la naturaleza o de pueblos indígenas; proyectos que destruyen sistemáticamente el bosque aparecen injustificables, donde antes se decía que la generación de dinero traería desarrollo, y por ende el dinero se utilizaba como un justificativo de la destrucción de la naturaleza.

En términos del sujeto, la vida está asociada al sacrificio: le dejamos nuestra vida al capital por la promesa de un futuro mejor. El trabajo no debería significar dejar de vivir, y lo hacemos por la promesa que el dinero y el consumo nos traerán felicidad. Nuestra vida y libertad acaban subyugadas al mercado, entonces solo nos sentimos libres al poder escoger determinados productos ofrecidos y seleccionados para nuestro nivel de ingresos. Nos olvidamos de placeres como el silencio, el aire, el campo, el meditar, y quedamos limitados por las necesidades abstractas del mercado. Por eso, recuperar al sujeto también implica recuperar la posibilidad de gozar nuestro tiempo.

3. El problema subjetivo y discursivo

Al iniciar este análisis, decíamos que el capitalismo aparece como algo ajeno a nuestra realidad. Por otro lado, discutíamos que el problema colonial tiene una fuerte relación con nuestra formación y una lógica donde se privilegia la teoría sobre la realidad. Aun en nuestro contexto, podríamos decir que el capitalismo no ha acabado de cuajar, y que el Estado moderno tampoco ha llegado a imponerse por completo. Por un lado, la lucha de nuestros pueblos ha logrado abrir otro horizonte desde el cual podemos potenciar otro tipo de realidad, dando sentido a la democracia, justicia y economía comunitarias. Hablar de ellos no significa buscarles una definición clara conceptualmente, sino entenderlas como potencialidad.

También es necesario darse cuenta de que, aunque la ley lo diga, no necesariamente significa que todo ciudadano está de acuerdo con potenciar este tipo de proyecto político. En última instancia, también dentro de un proceso de cambio existen proyectos en pugna, porque la racionalidad moderna no es tan fácil de vencer. Algo que ha desarrollado muy bien el capitalismo es su forma de penetrar en la vida cotidiana, y construir otra forma de vida también implica cambiar nuestra vida cotidiana. Si nosotros no nos transformamos, lo más probable es que estemos hablando de cambio o «vivir bien» solamente en términos *discursivos*, sin efectos en la realidad. Podemos acabar repletos de discursos pomposos, con contenidos aparentemente críticos, pero sin voluntad de cambiar nada, principalmente porque nosotros no queremos cambiarnos.

Arribar a la idea de «cambio» y no pensar en los sujetos puede conducirnos a construir el proyecto de la modernidad ingenuamente, porque detrás de las percepciones de cambio, también está la racionalidad moderna. Allí la Universidad juega un rol fundamental, porque es la puerta por donde la modernidad pretende ser universal y colocarse como el único sistema civilizatorio posible. Muchos de nuestros gobernantes parten de la lógica capitalista como medio de construcción de un Estado nacional fuerte, y disfrazan al capitalismo desde un discurso crítico creando una *disociación entre el discurso y la acción*.

En la misma lógica de discusión, debemos colocar a la burocracia y a la tecnocracia. Al parecer la burocracia solamente debería ser la ejecutora de la voluntad popular. Sin embargo, el poder que tiene está en la posibilidad de hacer o no viable determinado proyecto político. Aquí también juega la racionalidad moderna, uno de la masa burocrática que administra el Estado, que al tener presupuestos neoliberales, acabe honestamente creyendo que el neoliberalismo es la salida y entienda como irracional aquellas otras que no pertenecen a su horizonte.

Los problemas y contradicciones, que experimentamos, tienen que ver con el propio *proceso de cambio*, donde existen sujetos que tienen como proyecto la modernidad capitalista, europea occidental y colonial. Estos, a diferencia de la época neoliberal, tienen una visión nacionalista, con serias pretensiones de hacer viable el capitalismo en Bolivia. Tienen como punto de partida la generación de dinero, y se desviven por ello; así mismo, reproducen un discurso sin sujeto, y que solo pretende tener sentido desde lo teórico, pero sin incidencias prácticas.

Si vemos las acciones en función de los proyectos desarrollistas, pueblos amazónicos son tachados de irracionales por defender su forma de vida. La contaminación del bosque podría mermar la agricultura, la caza y la pesca, esenciales para su alimentación, pero el discurso argumenta un bien mayor, el Estado, todos nosotros. La evaluación es a partir de que los pueblos impiden generar condiciones de posibilidad para la vida de todos; una vez más la lógica es sacrificial: unos deben morir para que el resto viva. Llevada al extremo, significa la destrucción de la naturaleza y del ser humano por el capital. Por lo tanto, terminamos una vez más en lo que decía Zavaleta (1979: 98, 99) sobre la revolución del 52: “Ha sucedido muchas veces que una clase social sirva como protagonista de la conquista de un poder que, administrado por otra, sirve finalmente a las necesidades históricas de una tercera”. Por tanto, el proyecto de los viejos neoliberales puede acabar plasmado por sus detractores que acaban subsumidos dentro del proyecto capitalista, y nuestras pretensiones de liberación terminan truncadas una vez más.

4. A manera de conclusión

En nuestro país, la realidad ha marcado varios proyectos en pugna en el presente, incluso dentro del propio partido de Gobierno. Creer que hay una visión única de proceso de cambio o de revolución es una ingenuidad, e incluso pensar que todos los miembros del Gobierno la comparten. En los años pasados recientes, desde nuestros pueblos se han abierto distintas potencialidades para ir más allá del capital. Sin embargo, esta pugna de proyectos ha generado que las certezas de lo dominante se impongan ante el reto de enfrentarse a la incertidumbre de lo nuevo. El sentido de esta apertura está en pugna, no tiene un lenguaje ni significados claros, lo que constituye una potencialidad para imprimirle una nueva dirección a nuestro presente. Pero hay que ser consciente de que el capitalismo también se disputa estas aperturas para volverlas funcionales, instrumentalizarlas para que no puedan ser otro proyecto posible.

Por lo tanto, es necesario partir de la crítica al capitalismo, pero no como un predicado para tomar posición política, sino como forma de razonamiento para pretender construir otro sistema que pueda generar otra forma de vida que no sea necesariamente capitalista.

Nuestra tarea, como científicos sociales, parte de producir conocimiento pertinente para transformar nuestra realidad, y potenciar otro proyecto

civilizatorio. Lo expresado aquí constituye un primer esbozo, que nos dé algunos criterios para desarrollar los temas planteados, y trabajar para construir una forma de razonamiento que pueda ir más allá de la construida por la modernidad. Si fracasamos en construir conocimiento pertinente para nuestra liberación, es posible que también fracasemos políticamente en el campo práctico. Por tanto, para concluir, partir de la realidad, y pensar más allá de la modernidad y el capitalismo, se vuelven tareas políticas, que nos permitirán, *in the long run*, construir un orden civilizatorio más justo.

Bibliografía

Badiou, Alain

2008 *Lógicas de los mundos - El ser y el acontecimiento*, 2. Primera edición. Buenos Aires: Manantial.

Bautista, Juan José

2015 *¿Qué significa pensar América Latina?* Madrid: Akal.

Dussel, Enrique

1992 *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad": Conferencias de Frankfurt*. Madrid: Antropos.

Hinkelammert, Franz

1981 *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y La Bestia*. San José de Costa Rica: DEI.

2002 *Crítica a la razón utópica*. Madrid: Desclee.

Hobsbawm, Erick

2000 *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. Edición vigesimonovena. Madrid: Siglo XXI.

Luxemburgo Rosa

1972 *Introducción a la economía política*. México: Cuadernos del pasado y presente.

Marx, Karl

2005 *El Capital – Crítica de la economía política, Libro I tomo I*. Edición vigesimosexta. México DF: Siglo XXI

Popper, Karl

1980 *Lógica de la investigación científica*. Quinta edición. Madrid: Tecnos.

Tamayo, Franz

1910 *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Juventud.

Zavaleta, René

1979 *El poder dual en América Latina*. La Paz: Amigos del libro.

Zemelman, Hugo

1989 *De la historia a la política*. México DF: Siglo XXI.