

Dimensiones antropológicas y filosóficas del desarrollo

Emilio Nudelman Cruz*

Resumen. Los efectos del despliegue capitalista de las fuerzas productivas se traducen en una crisis existencial del ser humano, la cual se expresa en forma de crisis económica, política, ecológica, cultural, psicológica, física y social, donde las mayorías sobreviven desde el bajo aprovechamiento de lo necesario para la reproducción social, y pocas personas acumulan riquezas gracias al despojo y la explotación de los territorios y la fuerza de trabajo de otros, en un contexto de destrucción ambiental. Frente a este escenario, el cuidar de la Vida, entendida como totalidad indisociable, se vuelve indefectible. Con el objetivo de aportar herramientas para este fin, el presente escrito propone pensar al desarrollo más allá del desarrollismo y la dimensión económica, a través de propuestas hechas por la filosofía y formas no occidentales de concebir el mundo, y de ser y estar en él, para llenar de nuevo contenido a la concepción del desarrollo y nutrir su horizonte ético.

Palabras clave: desarrollo, Buen Vivir, crisis ontológica, reexistencia.

* Mexicano. Posdoctorante del Doctorado en Estudios del Desarrollo, Universidad Autónoma de Zacatecas, México. Correo-e: emilionudelman@gmail.com

Anthropological and philosophical dimensions of development

Abstract. The effects stemming from the capitalist expansion of productive forces culminate in an existential crisis for human beings, which manifests in various ways: economic, political, ecological, cultural, psychological, physical, and social crises. In this scenario, the majority endure by making do with the essentials needed for social reproduction, while a privileged few amass wealth through the exploitation and expropriation of both territories and the labor force of others. All of this occurs against a backdrop of escalating environmental devastation. Considering this complex panorama, the imperative to safeguard Life, comprehended as an indivisible totality, becomes undeniable. With the intent of offering solutions, the present discourse proposes a reevaluation of development that extends beyond mere developmentalism and the economic aspect. Instead, it draws inspiration from concepts espoused by philosophy and non-Western worldviews, seeking to replenish the development paradigm with fresh significance and imbue it with a more enriched ethical perspective.

Keywords: development, Buen Vivir, ontological crisis, reexistence.

I

¿Qué es el desarrollo? La respuesta será siempre temporal y nunca absoluta. Dependerá del lugar y el momento desde los cuales se enuncie, y de la intencionalidad con la que se llene de sentido. Empero, el cuestionamiento debe ser constante, así como la reapropiación, resignificación y reorientación ética del concepto. Cuando se habla de desarrollo suele pensarse en un proceso lineal de superación de etapas por medio de una serie de transformaciones sociales, políticas, culturales y económicas orientadas a mejorar las condiciones de vida de las personas. En ese sentido, el progreso de las fuerzas productivas y el crecimiento económico son indispensables para aumentar las bases materiales disponibles con el propósito de distribuir los bienes producidos al interior de una sociedad, y así disminuir la desigualdad entre los individuos y los pueblos, hasta alcanzar el bienestar. Múltiples estudios se han efectuado sobre el concepto y su genealogía, la presente investigación busca enriquecer dicho campo:

Algunos denuncian el fracaso del desarrollo bajo cualquier forma y la necesidad de abandonarlo (Esteva, 1992). Otros argumentan que el desarrollo es esencialmente una creencia occidental, un mito o religión impuesta en otras culturas (Rist, 1997). Otros cuestionan al desarrollo centrándose en el rol del crecimiento económico como problema central, y desde ahí postulan la necesidad del decrecimiento (Latouche, 2009). Por último, otra corriente, conocida como pos-desarrollo, formulada por su promotor más conocido, Arturo Escobar, sostiene que el desarrollo debería ser considerado un discurso que expresa las premisas de la modernización o la apropiación de la naturaleza, presentados como verdades absolutas, y que tienen el efecto de subordinar otras culturas (Escobar, 1995; Gudynas, 2017:84).

Hay quienes rastrean el origen del concepto entre los filósofos e historiadores del siglo XVIII, y lo asocian a las ideas de progreso, industrialización, libertad, igualdad y democracia (Veltmeyer y Bowles, 2017). Estos autores proponen entender al desarrollo, como es percibido actualmente, a partir de la comprensión de las últimas seis décadas de desarrollo capitalista de las fuerzas productivas. Comienzan con el concepto entendido desde Truman, la cooperación internacional y el desarrollismo de los 1950: crecimiento económico, industrialización, modernización capitalista. Se trata del momento en el que se impone la visión única del desarrollo como un proceso de cambio social exógeno, y se relega a las mayorías al subdesarrollo como situación de la que se sale por medio del progreso y la modernización, es decir, siguiendo, en teoría, los mismos pasos que Europa y Estados Unidos (Gudynas, 2017). Continúan abordando entonces el paradigma desde la reforma liberal, que implicó un giro hacia lo social más que a lo económico. El desarrollo se pensó orientado al combate a la pobreza mediante políticas públicas. Es la época de las teorías de la dependencia, los polos de desarrollo, del desarrollo entendido como crecimiento económico con igualdad. La década de 1970 inicia con el golpe de Estado en Chile y el papel de Estados Unidos y el Reino Unido en la planeación y ejecución del neoliberalismo. Sigue la década de los 1980: el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el Consenso de Washington, las reformas estructurales, los Estados al servicio de la reproducción y acumulación del Capital.

En los 1990, el neoliberalismo se expande y rearticula el desarrollo en torno a la sustentabilidad, la inclusión, la diversidad, el multiculturalismo, lo local. El capitalismo se reacomoda en un mundo sin la Unión Soviética. En la primera década del siglo XXI aumentan las múltiples críticas y resistencias al proceso de desarrollo capitalista-neoliberal y se posicionan,

cada vez más, distintas tendencias posneoliberales y posdesarrollistas como críticas al desarrollo capitalista, al extractivismo y al neoextractivismo, a la colonialidad, al presentarse como alternativas poscapitalistas y postsocialistas (Gudynas, 2017). Lo cierto es que el discurso hegemónico del desarrollo se ha llevado a la práctica para promover e imponer una visión eurocéntrica como una herramienta de poder para la dominación occidental sobre el Sur global (Veltmeyer, 2001). Pero ¿será esto el desarrollo?

II

La reproducción social sólo es posible cuando se aprovecha la existencia de lo otro; sin embargo, ello ocurre en diferentes grados. En los extremos del *usus*¹ se encuentra el *sub-usus*, es decir, el bajo aprovechamiento: una inaccesibilidad a lo necesario para la reproducción de la vida. Al respecto, Veltmeyer (2021) refiere a la desigualdad ambiental como un acceso inequitativo a los componentes comunes de la naturaleza (tierra, agua, minerales, energía), a partir de su despojo para convertirlos en mercancía accesible para pocos. Por otro lado, el *ab-usus*: la separación o alejamiento respecto al aprovechamiento de las cosas: derroche, desperdicio, saqueo, pillaje, explotación y dominación violenta, tanto de los otros como de lo otro. El régimen ontológico hegemónico actual (algún punto entre el capitalismo extractivista neoliberal y el posneoliberalismo neoextractivista), se sustenta en este último tipo de relaciones: de abuso, mientras grandes sectores de la población mundial sobreviven desde el sub-uso.

¹En latín significa uso: el aprovechamiento de algo. No se plantea desde una voz utilitarista o instrumental sino de correspondencia entre las partes involucradas.

Este contexto se ha profundizado bajo las prácticas del desarrollo capitalista neoliberal. La economía, la política y la cultura hegemónicas se expanden en contra de las bases materiales que permiten sostener la existencia humana y el resto de las existencias, sin conciencia de los límites biofísicos del planeta ni de los ciclos regenerativos de los componentes de la Naturaleza; están desconectadas de la trama de la Vida. La economía se vive como una «religión civil que hace una verdadera liturgia de la lógica sacrificial: todo merece la pena ser sacrificado con tal de que la economía crezca. Y cuando digo todo, es absolutamente todo: territorio, cuidados, dignidad, condiciones laborales» (Herrero, 2021). Tales de Mileto, en la Grecia antigua, le llamó a esta práctica crematística. Lo que conlleva a una crisis del régimen ontológico del Capital, expresada en forma de una crisis socioecológica, civilizatoria, multidimensional, estructural y sistémica.

Además de la crisis económica, política, ecológica, social, cultural, física, psicológica —ambiental, en una palabra (Leff, 2020)—, hay una más profunda: la Vida se enfrenta a una crisis del *antropos*, «que pone en riesgo el sistema de soporte vital» del planeta (Veltmeyer, 2021:26). Se trata de una crisis que afecta las formas de concebir y de ser y estar en el mundo. El ser humano se separa del transcurso de la Vida y con ello pierde la capacidad de autogobernarse y establecer límites. Esa crisis es, ante todo, una crisis existencial (Leff, 2020), por lo que más que una transición civilizatoria tal vez corresponda pensar en transiciones ontológicas. Existe un conflicto radical entre el Capital y la Vida: la reproducción del primero se logra mediante la explotación de la segunda. En otras palabras, se está ante una crisis ontológica que da sentido a procesos de resistencia; al replanteamiento de las propias existencias de individuos-colectividades (reexistencia), y a los cuestionamientos sobre la realidad para construir otras formas de concebir el mundo, de ser y estar en él.

Es una crisis que perturba todos los ámbitos de la existencia de todos y de todo, generando procesos involutivos caracterizados por la angustia; la incertidumbre; el miedo; el individualismo; las identidades como objetos de cambio y de consumo; la desesperanza; esencialismos culturales y etnocentrismos decoloniales; apatía; atomización social; violencias; apariencia y simulación: Esto se refleja en la motivación y conductas de las personas, en el alejamiento del ser humano con la Vida y, por tanto, en el deterioro del ambiente. En opinión de Braidotti, «el imaginario social parece envenenado» (2018:12). La crisis ambiental es resultado del tipo de relaciones y conexiones que ha construido el individuo con lo que le rodea a lo largo del tiempo. Así, el problema se vincula con la concepción que tiene de sí mismo, del lugar que se da en el mundo, y del lugar que otorga en él a la alteridad y a lo no-humano. Bajo el régimen ontológico del Capital se ha extendido entre los seres humanos en crisis una «emocionalidad subjetiva, situacional y volátil» (Braidotti, 2018:122). Desde la «retórica de la lamentación» (Braidotti, 2018:122), este es el mejor contexto para la víctimas:²

La presente coyuntura de la emoción se debe, en última instancia, al neoliberalismo. El régimen neoliberal presupone las emociones como recursos para incrementar la productividad y el rendimiento. A partir de un determinado nivel de producción, la *racionalidad* se percibe como coacción, como obstáculo. De repente tiene efectos rígidos e inflexibles. En su lugar entra en escena la emocionalidad, que corre paralela al sentimiento de libertad, al

² «La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable (...). No somos lo que hacemos, sino lo que hemos padecido, lo que podemos perder, lo que nos han quitado» (Giglioli, 2017:7).

libre despliegue de la personalidad. Ser libre significa incluso dejar paso libre a las emociones. El capitalismo de la emoción se sirve de la libertad. Se celebra la emoción como expresión de la subjetividad libre. La técnica de poder neoliberal explota esta subjetividad libre (Han, 2019:70-71).

Se cancela la libertad en nombre de la culpa y se confunde la corrección política con la ética. Se explota la *psique*,³ el tiempo, «a toda la persona, la atención total, incluso la vida misma» (Han, 2019:38). El ser humano en crisis vive la cultura del éxito, de la fama; está obsesionado con la felicidad, pero antes que nada pretende no tener límites ni responsabilidades:

Una libertad verdadera sólo sería posible mediante una completa liberación de la vida respecto del Capital, de esta nueva trascendencia. La trascendencia del Capital cierra el paso a la inmanencia de la vida. (...) Esta libertad sólo se podría esperar de (...) una forma de vida que esté libre de la necesidad (...), más allá del trabajo y el consumo (Han, 2019:79-80).

En un clima antiintelectual, la persona en crisis rehúye al conflicto. Sin embargo, el conflicto es sustancial en la dialéctica, y por tanto en los cambios y las transformaciones. Eraña afirma que «hace falta el desencuentro, la confrontación» (2021:151). El humano en crisis no trabaja para satisfacer sus necesidades sino las del Capital, el cual «genera sus propias necesidades, que nosotros, de modo erróneo, percibimos como propias» (Han, 2019:19). Es el uno deseando el deseo del otro. Se trata de una crisis de la posibilidad ontológica: ser.

³ La *psiché*, el alma/mente, la fuerza vital de la que hablaban los griegos antiguos.

III

Todas las culturas a lo largo de la Historia han tenido definiciones propias en torno a lo que cada una considera lo que es vivir bien, según la época, su contexto: el lugar, el género, etnia y clase social de donde se provenga. Es algo que ha ocupado a la especie humana desde el principio de sus tiempos. Por lo general, apuntan hacia un ideal común: el equilibrio, la armonía entre las partes que componen el Todo, que es la Vida.

Aristóteles, por ejemplo, hablaba del *bien vivir* hace más de dos mil años. El macedonio le llamó *eudaimonía*, bien estar,⁴ lo cual significa «encontrarse o estar bien» (Aristóteles, 2021: 61), resultado de obrar bien. No refería a una vida de riquezas y poder, la cual cuestionaba, sino a una vida virtuosa, elegía, frente a todas las posibilidades de acción, los buenos hábitos: ser rectos, justos, mesurados y responsables, lo que sólo puede darse con el otro, en una vida compartida, en común, o en *syn-bíōsis*. Esta filosofía de vida, aclaraba, no se da por naturaleza entre los individuos sino que se enseña, se elige o rechaza libremente, y cada pueblo, en diferentes momentos de la Historia, determina lo que es y no virtuoso; no es algo estático. Con Epicuro, quien también habló de la frugalidad, podría

⁴ El bien estar y el bienestar no son lo mismo, pues se fundan sobre principios y valores diferentes. Vivir una vida significativa es vivir una vida en común, en la que se reconoce la interconectividad entre las partes. El bienestar hace referencia al individuo, a los bienes materiales, al crecimiento económico, a la ganancia, a la persecución de los intereses personales aun a expensas de los demás, lo cual deriva en sociedades caracterizadas por la explotación, el despojo, el saqueo, la desigualdad y la degradación ambiental. El bien estar, en tanto *eudaimonía*, refiere a vivir una vida virtuosa, de buenos hábitos, que contribuya al bien común, con sentido de comunidad y responsabilidad. Aristóteles pensaba que el fin último del ser humano era alcanzar la *eudaimonía*: un estado de florecimiento al cual se llega por medio de un proceso en el que se ponen en práctica acciones racionales, orientadas a vivir una vida virtuosa, significativa, con sentido.

enriquecerse la idea del bien vivir con el «bienser» y el «bienvincularse», de acuerdo con Reichmann (2014). La *ecofilosofía*, por otro lado, propuesta contemporánea de Skolimowski, consiste en un modo integral y unitario de ver el mundo, reverencial ante la Vida, y como estilo de vida se basa en la austeridad, la reciprocidad, la solidaridad, el respeto y el cuidado hacia todas las formas de existencia, lo cual es posible por medio de una «conciencia ecológica» en las personas, sustentada en el principio vital de que «todos los elementos del universo son codependientes y se codeterminan» (2017:39).

Ante la crisis existencial, se constatan diversas propuestas latinoamericanas sobre el Buen Vivir o, mejor dicho, los buenos vivires (Acosta, 2009). Compilaciones al respecto pueden encontrarse en *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (Farah y Vasapollo, 2011); *Buena vida, Buen Vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (Delgado, 2014); *Post-crecimiento y Buen Vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables* (Endara, 2014); *Buen Vivir and the Challenges to capitalism in Latin America* (Veltmeyer y Záyago, 2021), por mencionar algunas muestras que contienen decenas de ejemplos.

En general, los buenos vivires surgen como crítica y cuestionamiento al régimen del Capital, a la colonialidad y al concepto y práctica del desarrollo. No se trata sólo de propuestas deontológicas sino también de prácticas realmente existentes: formas de concebir y habitar el mundo que, sin ser perfectas, se orientan por el cuidado de la Vida. Algunas propuestas sobre el Buen Vivir, sin embargo, hacen un uso ideológico del concepto desarrollo, lo que puede derivar en la desmovilización y la deslegitimación de otras propuestas. Desde estas posturas posdesarrollistas —Sachs, Steva, Escobar, Yampara, Huanacuni, por ejemplo—, con presuposiciones

idealistas (Veltmeyer, 2001) rechazan las herramientas proporcionadas por los análisis sociales científicos que por años han sido el soporte de acciones políticas y proyectos de cambio radical, y cuyos efectos resultan desmovilizadores tanto en el nivel de la teoría como en el de la práctica.

Tras los abusos del *desarrollo* viene el desencanto con el concepto, Estados Unidos y Europa, conformándose distintas posturas que buscan construir un mundo diferente al definido por el Capital. Entre estas corrientes es posible identificar una pretensión hegemónica andino-amazónica en la «disputa por la apropiación del concepto» (Acosta, 2014:39), lo cual significa un intento de pretensión universal de validez por parte de algunos pensadores. En ciertas posturas del posdesarrollismo se identifican discursos exclusivistas, como los de Huanacuni y Yampara: el Buen Vivir es una cuestión indígena; es la filosofía de vida, no dual,⁵ de los pueblos originarios, y se debe aprender a vivir de tal forma. Estas corrientes se caracterizan por exaltar los saberes y las prácticas de los pueblos originarios, a la vez que descalifican lo proveniente de occidente, a excepción de los avances científicos y tecnológicos apreciados como importantes.

Hay autores que incluso afirman que las posturas posdesarrollistas del Buen Vivir son el nuevo espíritu del capitalismo (Sánchez, 2011). Primero, porque la naturaleza no puede ejercer derecho alguno; segundo, porque otorgar derechos a aquello que no puede ejercerlos es dejar de lado la responsabilidad ética del ser humano. El hecho de recurrir a esquemas del

⁵ Sin embargo, la cosmogonía andina también separa al ser humano de la Naturaleza en términos duales: la naturaleza humana (*runa*) y la naturaleza salvaje (*sacha*) (Sánchez, 2011). En la cosmogonía maya del periodo clásico, otro ejemplo, los dioses deciden que los animales deben ser alimento de los seres humanos, se encuentran en una escala distinta, pues los primeros no pueden hablar, no articulan voces inteligibles, son producto de un intento primigenio de crear vida inteligente y su destino es ser comidos, usados.

pasado, como las formas organizacionales llamadas originarias o milenarias, para resolver cuestiones del presente es, en términos de este autor, una evasión mental; un recurso imaginario, un simbolismo refundador, una serie de «idearios y movimientos retroevolucionarios», una «política evasiva y reaccionaria de la memoria y de la manipulación de las tradiciones para arreglar el futuro» que «responde a retroproyecciones ideológicas» (Sánchez, 2011:32):

El recurso a discursividades étnicas (*pachamama*, *Sumak Kawsay*) es portador de una utopía reaccionaria, que adopta una fórmula del pasado como proyecto futuro, y no tiene en cuenta las condiciones de posibilidad para transformar la realidad, en detrimento de lo que puede ser una utopía política, basada en una crítica teórica de la realidad para transformar sus condiciones de posibilidad. Mientras que las utopías reaccionarias son ideológicas y no tienen más programa que el de la resistencia y la interpelación, la utopía política es ética y portadora de una práctica revolucionaria de cambio (...). Estas ideas (...) circulan fácilmente y viajan por doquier a toda velocidad, tienen un alto valor de cambio, y sobre todo poseen una semántica delirante: de ellas se puede hablar sin cesar y se puede decir cualquier cosa, ya que soportan una discursividad ilimitada; y sobre todo se puede vivir de ellas, pues no requieren mucho esfuerzo mental. Y gracias a su grado cero de carga teórica se presta a un gran despliegue retórico; todo el mundo puede hablar de ellas, sin necesidad de justificar la coherencia de tales discursos (Sánchez, 2011:32-33, 47-48).

Aquí se intenta abordar el concepto sin *romantizar* a ningún pueblo como poseedor de la verdad sobre cómo hay que comprender y habitar el mundo: «La denigración racista de los salvajes, y la celebración ingenua

de la inocencia salvaje son los dos lados de la misma moneda imperialista» (Graeber y Wengrow, 2021:69). Las concepciones acerca de lo que podría significar buen vivir, vivir bien, bien estar, bien vivir, bien ser, bien vincularse, no conciernen a un grupo social concreto o a un momento de la Historia, sino a una cuestión humana, existencial, ontológica.

Macas, Houtart, Acosta y Gudynas, entre otros estudiosos, tienen propuestas interesantes. Mamani (2011), por ejemplo, dice que Bien Vivir (*suma qamaña*, en aymara, *sumaj kawsay* en quechua) deriva del *qamiri*: saber vivir la vida, y se contrapone al *mal-vivir*, propio de un sistema desequilibrado y desconectado de la Vida. Este Bien Vivir es una forma concreta de pensar, de sentir, de actuar, en la que el mundo, y lo que en él habita, es considerado como totalidad interrelacionada, como vida completa (*uraqpacha*) o, en otras palabras, «completitud existencial» (Mamani, 2011:69). De esta forma, el Bien Vivir refiere a la «connotación moral, filosófica, ética, estética» (Mamani, 2011:68) de una vida en común, compartida. Refiere a una forma de ser y estar, de pensar y habitar el mundo, es decir, a un régimen ontológico concreto.

Para Macas (2010), el Buen Vivir (la vida plena material y espiritual), no es una idea/práctica exclusiva de los pueblos originarios sino de la totalidad de la humanidad, y por tanto es plural; el Buen Vivir no forma parte de un pensamiento único ni etnocentrado. La condición para vivir bien es la convivencia armónica, equilibrada, entre seres humanos y el resto de la Naturaleza. Por lo mismo, las relaciones de reciprocidad, redistribución, cooperación y solidaridad son fundamentales para una forma de vida comunitaria, opuesta al individualismo y a la mercantilización de la Vida.

Houtart (2008) también se distancia de la modernidad capitalista y del fundamentalismo indígena. Insiste en la necesidad de algo nuevo; de una

nueva forma de recurrir a los componentes disponibles, no ya como bienes o recursos sino como elementos de la naturaleza a ser usados, no abusados o subutilizados para la reproducción social. Asimismo, refiere una nueva forma de vivir que va más allá del capitalismo y del etnocentrismo indígena; trata sobre la vida colectiva, en armonía con la Naturaleza, sustentada en las prácticas comunitarias y la solidaridad. Su apuesta es la de fusionar los aspectos positivos de las culturas occidentales, africanas, asiáticas, y las filosofías de los herederos más inmediatos de los pueblos prehispánicos. La solución a la crisis estructural y sistémica se encuentra en la convergencia de fuerzas.

Por su parte, Concheiro y Núñez abordan la posibilidad de plantear el Buen Vivir como una idea universal: una «concepción del mundo que abarca la totalidad de la Vida», como «totalidad incluyente» (2014:188, 196), y de acuerdo con Modonesi y Navarro, «la narrativa del Buen Vivir se conecta con y se retroalimenta de la crítica anticapitalista y la perspectiva revolucionaria que el marxismo ha ido sosteniendo a lo largo de más de 150 años de tradición», de ahí que «el Buen Vivir podría coincidir con el proyecto emancipatorio integral que acompaña y nutre la reflexión marxista» (Concheiro y Núñez, 2014:208, 209). El Buen Vivir es una «filosofía de vida, un horizonte de sentido crítico de la racionalidad capitalista» (Concheiro y Núñez, 2014:207), que no deja de lado los aportes críticos y más radicales de la modernidad, los avances tecnológicos del capitalismo, las teorías científicas y filosóficas europeas y estadounidenses, la Iglesia católica ni la lengua castellana.

Puede entenderse el Vivir Bien «como un horizonte teórico-conceptual para contribuir a la formación de una sociedad humanizada y una humanidad socializada en armonía con la naturaleza» (Téllez, 2014:1). El

horizonte ético del desarrollo consiste en el principio ético-moral de una sociedad plural, como el objetivo último. Entre los aymara el *suma qamaña* refiere al estar-siendo en plenitud (Téllez, 2014). Para los quechuas, *alli kawsay* es saber vivir con uno mismo, saber convivir con lo que le rodea. Téllez (2014) explica Vivir Bien en términos de: *a)* realización espiritual (reconocimiento de la identidad: aprecio a la existencia, por ejemplo); *b)* acceso a bienes materiales; *c)* vida en comunidad, situación que implica la complementariedad y la reciprocidad; *d)* armonía con la Madre Tierra: no vivir *de* la tierra sino *con* la tierra; *e)* volver a *ser*, como proceso de descolonización, tanto externa como internamente.

Acosta (2009) dilucida al Buen Vivir como un bienestar colectivo contrapuesto al bienestar occidental fundamentado en el crecimiento material a costa de la explotación y mercantilización de la Naturaleza. Es una filosofía de vida basada en otro tipo de valores: «El conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros» (Acosta, 2009:34). Desde Acosta se propone al Buen Vivir como una nueva forma de vida basada en relaciones armoniosas, no sólo con otros seres humanos sino también con el resto de la Naturaleza, distinta a las impuestas desde el capitalismo neoliberal. Por ello, insiste, es necesaria una nueva economía, solidaria, redistributiva, centrada en los valores de uso y no de cambio, aunque, al igual que para Houtart, no dejan de ser importantes. Es una filosofía de vida ocupada por la vida humana digna, no por las ganancias. Acosta considera que el Buen Vivir es «una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo» (2009:5). Afirma que no es suficiente reapropiarse y significar el concepto desarrollo; es necesario, de igual modo, establecer

una nueva ética, y en tal sentido los buenos vivires son valiosos, pues otorgan derechos existenciales (ontológicos) a la Vida, a todos los componentes de la Naturaleza (Acosta, 2009; Leff, 2020). Asimismo, que el Buen Vivir es una categoría central en la filosofía de vida de los pueblos indígenas (Acosta, 2009). No los idealiza, pero reconoce su contribución: «Su aporte nos invita a asumir otros «saberes» y otras posibilidades. La visión andina, empero, no es la única fuente de inspiración» (Acosta, 2011:191). La idea de bien vivir, bien estar, vivir bien, buen vivir, «se sustenta también en algunos principios filosóficos universales aristotélicos, marxistas, ecologistas, feministas, cooperativistas, humanistas y otros» (Acosta, 2011:191).

Se propone entender al Bien Vivir como calidad de vida en armonía con la Naturaleza, reconocer los saberes y prácticas orientadas por el cuidado de la Vida. Así, la alternativa al no-desarrollo/antidesarrollo, o *desarrollo* capitalista se sustenta en los valores de la austeridad, la sobriedad, la mesura, los límites y la frugalidad, donde el desarrollo es resignificado en torno a los principios de la sostenibilidad superfuerte (Gudynas, 2015). Para Gudynas, el Buen Vivir es una crítica radical al no-desarrollo y se expresa como una serie de principios éticos-morales que rigen la vida: «El Buen Vivir implica una nueva forma de concebir la relación con la Naturaleza a manera de asegurar simultáneamente el bienestar de las personas y la supervivencia de las especies de plantas, animales y de los mismos ecosistemas» (2011:231).⁶ En este sentido, se trata de la filosofía sustantiva de un régimen ontológico orientado por el cuidado de la Vida, ya que puede entenderse como una ética ambiental que reconoce los valores intrínsecos

⁶ Unceta define al Buen Vivir como «una forma de vida capaz de asegurar una mayor satisfacción humana, basada en la equidad, la cohesión social y la sostenibilidad» (2014:60), la cual no debe asociarse a la idea de decrecimiento sino a la de poscrecimiento.

de la Naturaleza, al tiempo que cuestiona el antropocentrismo: «Se aproxima a las concepciones de la llamada sustentabilidad superfuerte que se presenta como una alternativa a las ideas tradicionales del desarrollo y defiende otro marco de valores y relaciones con el ambiente» (Gudynas, 2011:232).

Si bien a lo largo del tiempo y el espacio cada cultura ha definido qué entiende por una vida buena, hoy el bien vivir, bien estar, buen vivir, bien ser, se perfila como una filosofía de vida que rescata principalmente las formas de reproducción de la vida de las sociedades campesindias,⁷ y refieren a patrones de consumo —en tanto representativo sintético de la producción, valorización y distribución— no capitalista, con el respeto a los ciclos reproductivos de la Naturaleza. Es la vida en unidad común: saber convivir en armonía social y con la naturaleza externa del ser humano. La buena vida es la cultura del respeto por la Vida. Muchos regímenes ontológicos orientados por el cuidado de la vida tienen al Bien Vivir y el Bien Estar como filosofía de vida,⁸ más allá de los distintos nombres que lleven, los territorios y los tiempos de donde provengan: «La rebeldía no es cosa de lengua, es cosa de dignidad y de ser humanos» (Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1996).

⁷ Campesindio, concepto propuesto por Armando Bartra que refiere al *ethos* de la gente del campo en América, compuesto de dos caras: el ser campesinos y el ser indígenas en un contexto de colonización y capitalismo.

⁸ Como teorías y prácticas de sus formas de desarrollo; como horizontes éticos; éticas de sus desarrollos; estructuras de sus regímenes ontológicos.

IV

Ante el encuentro con el otro, el ser humano busca múltiples explicaciones a las diferencias. Ha sido común, a lo largo de la Historia, que esos encuentros no se den de forma tersa y amigable, y que al otro se lo vea como un ser inferior:

Por lo general, los indoeuropeos consideran a los otros «salvajes». Por eso los arios establecieron las castas al llegar como conquistadores a la India en 1600 a.C., y los griegos llamaron a los no griegos *bárbaros*. Los cristianos llamaron a los no cristianos «paganos», que quiere decir «campesinos». Fueron, pues, campesinos a quienes se les consideró infieles, idólatras y cosas por el estilo. Los cristianos, en cambio, viviendo en las ciudades fueron los «urbanos», hasta hoy día término equivalente de «cultos» (Lenkersdorf, 2003:50).

Menospreciar al otro, quizá, sea una característica humana universal. El antropólogo Bateson acuñó el término *cismogénesis* para describir la tendencia de las personas y los pueblos a definirse a sí mismos a partir de la diferenciación con los otros (Graeber y Wengrow, 2021). Por ejemplo, *tlatoani* significa «aquel que posee la palabra», frente a quien no puede ostentarla:

La primera reacción, espontánea, frente al extranjero, es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior; si no habla nuestra lengua, es que no habla ninguna, no sabe hablar, como pensaba todavía Colón. Y así, los eslavos de Europa llaman a su vecino alemán *nemee*, el mudo; los mayas de Yucatán llaman a los invasores toltecas *nunob*, los mudos, y los mayas cakchiqueles se refieren a los mayas

mam como «tartamudos» o «mudos». Los mismos aztecas llaman a las gentes que están al sur de Veracruz *nonoualca*, los mudos, y los que no hablan náhuatl son llamados *tenime*, bárbaros, o *popoloca*, salvajes (Todorov, 1998:84).

No obstante, la extrañeza que experimentan los peninsulares frente a la otredad hoy americana hacia 1492 es bastante más brutal, al punto de considerar al *indio* no como un ser mudo, sino como una bestia, y por tanto incapaz de tener derechos existenciales: «El lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico (...). El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario» (Fanon, 2011a:8-9). Los pobladores originarios de América aparecen como seres infantiles e inmaduros ante los europeos. Pero en estas tierras no sólo son bisonas las culturas, sino que también animales y vegetales figuran como salvajes y degenerados (Dussel, 1994). Buffon pensaba que «en América hasta los pájaros cantaban mal» (Ansaldi y Giordano, 2012:67), que la naturaleza era salvaje, inculta, llena de bosques; se trataba del «mundo en estado bruto» (Duchet, 1988:175).

1492 es el año del encubrimiento del otro, de su negación ontológica (Dussel, 1994); de «la negación violenta de las diferencias (...), expresión de intolerancia»; de «la tensión entre revelamiento y negación de la alteridad humana» (Ansaldi y Giordano, 2012:64); del comienzo de la actual era moderna. Para Duchet (1988) se trata de una red de negaciones en la que los pueblos originarios de América suelen ser descritos como bárbaros, sin historia, moral, palabra o religión, considerándolos *más naturales* y ubicándolos en el pasado de los europeos medievales —griegos y romanos en el mejor de los casos. A esto puede llamarse *colonialidad*. La colonialidad, o colonialidad del poder, puede ser entendida como aquella estructura de

poder característica de la modernidad capitalista sustentada en un sistema de dominación construido a partir de la clasificación social jerárquica, que parte del racismo, y se expresa como un sistema de explotación que despoja del fruto de su trabajo a las personas y colectividades. Al ser parte de la modernidad capitalista, la colonialidad surge tras la invención/invasión de América como colonialismo moderno y resulta en la esencia del eurocentrismo (Quijano, 2000).

Los europeos ubicaron a los americanos en el pasado pagano europeo, politeísta, y lo compararon con su presente cristiano-moderno, de reconquista territorial ante la presencia *bárbara* de *moros* y judíos. Por ello, los hispanos denominaron mezquitas a los templos religiosos con los que se fueron encontrando en el camino (Todorov, 1998). Los bárbaros se modernizaron en el siglo V o fueron vencidos. No habría porqué esperar una actitud distinta en los siglos XV-XVI y subsiguientes, o siglo XXI. A fin de conseguirlo, establecieron parámetros para clasificar a la sociedad bajo una ideología racista⁹ (Mignolo, 2005), construyendo de esta forma al ser inferior: al colonizado, con todas sus consecuencias psicológicas y de conciencia, situaciones ante las cuales tendría tres opciones: blanquearse (modernizarse, europeizarse), desaparecer o liberarse (Fanon, 2011b).

Frente al supuesto atraso con el que se encuentran los europeos en este lado del mundo, deviene el cambio cultural para que los salvajes se

⁹ Racismo no en un sentido exclusivo de raza (rasgos físicos como el color de piel o el tipo de cabello, aunque finalmente bajo el racismo los rasgos físicos constituyen el principal elemento para el encasillamiento), sino también de etnia (historia, lengua, religión, cultura) (Mignolo, 2005). La mejor manera de comprender la relación del racismo con el capitalismo es a través del pensamiento de Césaire recuperado por Fanon: la noción de raza se acuña con la de clase; «el blanco representa el capital y el negro el trabajo (...). El pecado es negro, la virtud es blanca. Es imposible que todos estos blancos juntos, revólver en mano, se equivoquen». Esta es la primera condición de la división internacional del trabajo (Fanon, 2011b:100, 105).

civilicen adoptando el régimen ontológico europeo. Más adelante se llamará a este proceso evolución, progreso, finalmente desarrollo. Al no reconocer al otro, al negar su ser y su posibilidad de llegar a ser, el peninsular impone sus valores y exige que el resto de la humanidad interprete el mundo de la misma forma (Todorov, 1998). Los sectores hegemónicos de Europa expropiaron los componentes naturales de los territorios, como los saberes y prácticas culturales de estos pueblos que resultaron más convenientes para el desenvolvimiento del capitalismo, mientras reprimieron durante largo tiempo «las formas de producción de conocimiento (...), sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad» (Quijano, 2000:126).

A partir de la creída superioridad racial y cultural de los europeos, naturalizaron las diferencias y las desigualdades entre unos y otros, y determinaron el estado salvaje, natural, del ser humano, como «el punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea» (Quijano, 2000:133). Este pensamiento dio cabida al mito evolucionista unilineal, a la idea primigenia de progreso y fortaleció el pensamiento dualista del logos occidental: tradicional/moderno, salvaje/civilizado, europeo/no europeo, mente/cuerpo, sociedad/naturaleza, individuo/colectivo. Es decir, el pensamiento sobre la transición progresiva y unilineal del salvajismo a la civilización, del paganismo al cristianismo, de la Edad Media a la Ilustración, del capitalismo al comunismo, se universalizó al domesticar a las culturas no europeas en formas particulares de ser y estar en el mundo.

Los estadios de evolución en términos de progreso hacia los modos de vida de la civilización centroeuropea y estadounidense han permitido plantear la idea del desarrollismo «como posición ontológica por la que se piensa que el «desarrollo» que siguió Europa debería ser seguido unilinealmente

por toda otra cultura» (Dussel, 1994:13). El progreso, entendido como ese avance material e inmaterial desde la barbarie hacia la civilización europea, se planteó como horizonte de expectativa y se justificó científicamente por medio de disciplinas como la antropología incipiente hacia el siglo XVIII, cuando se establecieron los diferentes estadios evolutivos del ser humano. El hombre civilizado (blanco, varón, cristiano) demostrará su superioridad, según Buffon, en el momento en que transforma la Naturaleza en beneficio propio, en un sentido de dominación y explotación por medio de la racionalidad instrumental.¹⁰ Con esto se refuerza la idea de que la civilización es una, y sólo un camino es posible para llegar a ella: el desarrollo. Salirse del camino refleja degeneración, decrepitud, negatividad pura (Duchet, 1988).

¹⁰ La racionalidad instrumental es un tipo de racionalidad humana que se vio favorecida con la modernidad capitalista, y desde ahí se despreciaron otro tipo de racionalidades. Todos los grupos humanos, cada individuo, posee la capacidad de racionalidad instrumental con respecto a fines, en tanto refiere al método técnico del ser humano para relacionarse con su entorno y transformar sus componentes a partir de distintos instrumentos, con el fin de garantizar la reproducción de la vida humana: «La cuerda, el palo y la piedra que son armas de lucha son también instrumentos de domesticación y humanización de la naturaleza, ya que sirven para uncin al animal, labrar la tierra y moler los granos» (Sánchez, 2011:38). El problema deviene cuando ese tipo de racionalidad es diosificada, vuelta ideología, bajo la creencia de que a partir del manejo de la ciencia y la técnica moderna se alcanzará el fin último: control político del otro y lo otro (humano y no humano), la eficiencia y la maximización económica. No se trata de desechar este tipo de racionalidad y buscar o construir una racionalidad alternativa basada en la solidaridad y la reciprocidad, como si la racionalidad comunicativa, por ejemplo, también intrínseca a la naturaleza del ser humano, no se planteara la posibilidad de mediar las relaciones entre el ser humano y su exterioridad a partir de interacciones simbólicas y dialógicas. Se trata de encontrar el equilibrio entre distintos tipos de racionalidad, que en ningún momento se limitan a racionalidad instrumental y racionalidad alternativa. El problema no es la acción racional en cuanto a fines, sino la acción racional instrumental como ideología de dominación, opresión y explotación del otro, que, en última instancia, legitima la racionalidad capitalista. Sin embargo, es necesario aclarar que las nociones sobre dominación y domesticación de la naturaleza anteceden a las ideas antropológicas de Buffon, pues en el Génesis de la Biblia es evidente la supuesta superioridad del ser humano frente a su naturaleza externa.

Lo anterior dará cabida a distintas explicaciones antropológicas sobre el comienzo de la humanidad y su culminación civilizatoria, como el determinismo geográfico, el determinismo racial, el difusionismo cultural, y desde el racismo, se tratará de civilizar a las sociedades no europeas, que por naturaleza no sólo son infantiles, ignorantes, flojas y estúpidas, sino incluso «más feas, más pequeñas, más arrugadas» que las civilizadas (Duchet, 1988:242).

Es cierto que desde la razón tecnocientífica se ha entendido al desarrollo como *blanqueo*; como un dispositivo discursivo y práctico del régimen del Capital para generar plusvalía y reproducir el Capital bajo dinámicas de explotación, extracción y despojo, o como la planeación de un proceso de extracción, producción e industrialización orientado a la redistribución de los recursos públicos por medio de servicios, políticas y derechos sociales. Es cierto, también, que el desarrollo se ha planteado en términos antropocéntricos, cuya versión menos dañina deviene en humanismo. En ambos casos se han explotado los componentes de la Naturaleza en diferentes grados, lo cual ha condicionado, y condiciona, la reproductibilidad de la Vida en el planeta. Entonces, «resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar el paradigma del desarrollo tal y como es concebido en el mundo occidental» (Acosta, 2008:38). Aunque, de igual manera, es una «banalidad ideológica» restringirlo al crecimiento o a «la capacidad de un pueblo de acumular por la vía capitalista» (Nahmad, 2014:23).

La cuestión no es desarrollarse o no desarrollarse, sino cómo desarrollarse. Se trata, en esencia, de determinar cuáles son los objetivos, las metas, los propósitos y los fines del desarrollo. El fin último de todo desarrollo es la vida. El desarrollo está al servicio de la vida y contribuye positivamente a ella. Si de la ecuación eliminamos la vida, todas las ideas de desarrollo pierden su sentido (Skolimowski, 2012).

Retomando la pregunta inicial de este escrito, ¿qué es el desarrollo?, vale la pena escuchar voces poco reconocidas. Quien fuera presidente del Movimiento Popular de Liberación de Angola, Agostinho Neto, comprende al desarrollo como un proceso anticolonialista y antiimperialista de liberación, basado en la cooperación y la solidaridad entre los oprimidos, que parte de los valores culturales de cada pueblo desde una postura crítica, pues cuestiona los estancamientos culturales y los tradicionalismos. Para Agostinho (2012), desarrollarse significa liberarse de las relaciones de dominación; implica hacer revolución y vivir en revolución.

El filósofo vietnamita Pham van Duc (2012) juzga que el desarrollo es la *buena* filosofía: una sabiduría práctica para actuar de manera ética ante la Vida. La estrecha colaboración entre todos los pueblos del mundo es fundamental para el desarrollo, asegura. Los aislamientos, las negaciones categóricas del otro, los fundamentalismos étnicos, son perjudiciales. Considera que hay muchos valores del marxismo-leninismo que deben preservarse y, desde el pensamiento crítico, cuestionar aquellos que se consideren arcaicos, por lo que la labor de la actualización y la resignificación constante desde la creatividad es necesaria. La apuesta de Pham, como la Houtart, es la fusión; la síntesis de distintos sistemas filosóficos como condición para construir de modo colectivo una solución a la crisis del régimen ontológico del Capital. Ello significa nuevas formas de interpretar y transformar la Realidad desde el pasado y el presente hacia el futuro, valorar los aportes del budismo, el taoísmo, el marxismo-leninismo y el cristianismo, por decir, según Van Duc.

Mutsaku (2003), filósofo del Congo, sostiene que el desarrollo tiene que ver con la liberación¹¹ de los pueblos frente al dominio, la enajenación

¹¹ La liberación se entiende como la independencia de los pueblos respecto a Europa y Estados Unidos. Valga aclarar que esta independencia no significa, ni mucho menos, el aislamiento y

y la explotación colonial. En ese sentido, la liberación se da de dos maneras: la liberación de la racionalidad, que garantiza la capacidad de tomar decisiones libremente, y la liberación que permite la producción «de las condiciones materiales que posibilitan el despliegue de las potencialidades humanas» (2003:129). Así, el desarrollo es liberación; autonomía y libertad para razonar, para decidir las formas en que cada colectivo busca garantizar las bases materiales e inmateriales con el objetivo de que el despliegue¹² de las opciones vitales del ser humano sea posible. En esta línea, podría entonces considerarse al desarrollo como una filosofía plural de la liberación, pues no habría una sola forma de desarrollarse/liberarse. Mutsaku afirma que lo que en América Latina se ha nombrado liberación, en África y en la América negra se le ha llamado negritud.¹³ Ésta se construye como antítesis de la supuesta «superioridad teórica y práctica del blanco» (Mutsaku, 2003:143). En la misma línea del pensamiento de Agostinho respecto a la crítica a los tradicionalismos y etnocentrismos culturales, Mutsaku reconoce que es necesario recuperar elementos de las culturas europeas y norteamericanas, como la ciencia y la técnica, readaptándolas a las necesidades de cada pueblo y colectividad desde la *filosofía de la autenticidad*, caracterizada por

la cerrazón característica del resentimiento social e histórico, racismo a la inversa, de los fundamentalismos étnicos. Puede comprenderse, entonces, que «la idea reguladora de la liberación debe ser el bienestar de los seres humanos», y el fin último, la libertad. No es arriesgado afirmar que el fin último del desarrollo es que el ser humano sea en verdad libre, vivir bien (no condicionado a las lógicas de acumulación y explotación) (Mutsaku, 2003:165).

¹² Despliegue: «Consiste en pasar desde el orden implicado hasta el orden explicado. El orden implicado es el estado de las cosas en potencia, y este orden se convierte en el orden explicado a medida que se despliegan los acontecimientos» (Skolimowski, 2012:20).

¹³ Quizá en la América indígena se le ha denominado Buen Vivir o comunalidad.

- (*recuperar*) nuestros valores propios, los que constituyen el patrimonio de nuestros ancestros.
- Pero viviendo en el hoy y ahora no podemos adoptar ciegamente todos los valores culturales de nuestra tradición. Éstos deben pasar por un filtro de crítica que les haga y resalte su importancia para nuestra vida hoy.
- En esta realidad nuestra es necesaria la apertura a todos los valores extranjeros susceptibles de enriquecer nuestro patrimonio cultural y promover así la realización del hombre africano (Mutsaku, 2003:154).

Asevera que la tradición puede ser destructora «cuando se vuelve impenetrable por la novedad que nos llega de otras civilizaciones» (2003:155). De acuerdo con Pipitone: «No hay imitaciones exitosas que no excluyan la necesidad de ser innovativos y no hay creatividad propia que pueda sostenerse sin el aprendizaje de experiencias ajenas» (1994:12). Se trata del desarrollo entendido como autodeterminación y autogobierno; de ser libres para decidir qué es una buena vida y para escoger qué elementos de otras culturas sirven al pueblo para vivir bien, sin permitir imposiciones ni fundamentalismos. Así, la condición para desarrollarse, liberarse, parte de la cooperación, la colaboración, la solidaridad, la vida colectiva, la *res* pública, la economía social y la complementariedad entre individuos y pueblos, «sin acabar con la Naturaleza ni con el otro» (Mutsaku, 2003:211). Pipitone (1994) afirma que el desarrollo, sin ser una fórmula universal, es el camino que, al andarse, permite el despliegue de las energías vitales: las capacidades y posibilidades de cada pueblo. El desarrollo sería el camino hacia la equidad entre los individuos y las colectividades, y para ello cada sociedad debe transitar vías diferentes.

Por otro lado, Lenin (1915) explica el desarrollo en términos evolutivos y dialécticos. Lo clarifica como un encuentro de opuestos complementarios

entre los que se produce un movimiento vital y, por ende, un cambio constante o mutabilidad. El desarrollo, en tanto desdoblamiento vital, para el ser humano significa pensar en el futuro; planearlo. Así, «extraer energía de la *pensabilidad* del futuro significa tratar de entender en qué medida nuestros deseos son sostenibles, hasta qué punto permiten las condiciones de *pensabilidad* del futuro mismo» (Braidotti, 2018:78). Desplegarse, desenrollarse, desenvolverse, desarrollarse, implica la liberación de la contingencia, de la contención de las posibilidades; quitarse de encima restricciones ontológicas, despojarse de la crisálida (Lenin, 1915). Ello refiere a un proceso que potencia la Vida y multiplica las probabilidades de ser y existir, de todo y de todos.

Se trata del desarrollo entendido como desdoblamiento vital individual y colectivo de potencialidades y probabilidades (afecto, inteligencia, sensibilidad, voluntad, intuición, análisis, deducción, sociabilidad), haciendo del trabajo un medio creador y liberador, democratizando los componentes naturales y modos y medios de producción. El desarrollo es el despliegue de la *potentia*, del impulso hacia la vida, es decir, de la «capacidad de un sujeto de actuar sobre sí mismo y sobre los otros» (Braidotti, 2018:166). El desarrollo no puede ser comprendido sin las contradicciones, negaciones, conflictos y enfrentamientos, pues en este proceso hay interconexiones entre diferentes fuerzas, diferentes realidades que interactúan y se afectan mutuamente. Todo proceso de desarrollo implica que los fenómenos sociales no suceden de la nada, sino que son la continuidad y la negación dialéctica de la continuidad lo que permite su existencia (Pérez, 2012),¹⁴ porque el desarrollo, como la Vida, es movimiento y cambio

¹⁴ Como sostiene Alberto Pérez (2012), en la negación dialéctica no se trata de arrojar por la borda o considerar rebasado un fenómeno por ser calificado como obsoleto, sino que se trata

constante, y ello genera encuentros y por tanto afectaciones mutuas, con efectos positivos y negativos.

Si se define qué es el desarrollo, es posible encontrar conceptos en otras lenguas que contengan el significado referido; no desde la traducción sino desde la interpretación. Los tzotziles, por ejemplo, lo describen como una forma de relacionarse, en la que se conjuga el trabajo colectivo, el compartir información y la toma de decisiones informadas y de manera conjunta, con un único fin: *S'únel lekilal taj cotolitik* (búsqueda de bienestar para todos) mediante un *k'omon j'amtel* (un proyecto colectivo) (Sánchez, 2016:84, 89). Los zapotecos llaman comunalidad a una forma de vida centrada en lo comunitario, en la propiedad comunal, en el compartir, en la interdependencia, la complementariedad, el intercambio, la reciprocidad, el trabajo colectivo y la fiesta. Desde la comunalidad se afirma que la Vida es posible por las relaciones armónicas que se establecen entre las personas y el resto de la Naturaleza. El pueblo mixteco o Ñuú Savi (pueblo de la lluvia), comprende al desarrollo a partir del principio ético-práctico del *nava ku káanu in ñuú*, o *para engrandecer al pueblo*, el cual se sustenta en seis principios de buena vida: *ndoo* (el fin colectivo de la vida social, lo común); *na kundeku tnáae* (hermandad); *na chindee tnáae* (apoyo mutuo, solidaridad); *daán* o *sáa* (reciprocidad), y *tinu ñuú* (participar en el sistema de cargos), para que *viko ñuú* (fiesta, gozo comunal, disfrute o consumo improductivo) sea posible (López, 2013).

El desarrollo es la *praxis* por la cual cada pueblo, según su cultura, busca garantizar las bases materiales e inmateriales que hacen posible su

de una negación que busca la superación crítica de las contradicciones, lo cual quiere decir re-apropiarse y resignificar (asimilación crítica) lo valioso y lo positivo de lo caduco, lo que sirve como base de lo nuevo por venir, de lo posible por ser. Lo nuevo, a su vez, en el futuro generará nuevas contradicciones que deberán ser resueltas de manera colectiva.

reproducción social, en libertad, autonomía y mutua dependencia con el otro y lo otro. El desarrollo sólo es posible en el diálogo de saberes, en el intercambio, en la complementariedad cultural y epistemológica. Refiere al despliegue del *telos*:¹⁵ ser. Si por desarrollo, de acuerdo con las definiciones ofrecidas en este escrito, se entiende un proceso que potencia la vida, todo proceso que no la fomente no podría ser llamado desarrollo. Algunos autores nombran maldesarrollo (Tortosa, 2019) o desarrollo inapropiado (Skolimowski, 2012) al *desarrollo* hegemónico capitalista; se propone designarlo como no-desarrollo o antidesarrollo.

Con lo asentado previamente, se plantea la hipótesis de que los regímenes ontológicos orientados por el cuidado de la Vida serían los únicos capaces de poner en práctica el desarrollo. Éstos suelen encontrarse en comunidades de la frontera extractiva, en complejos territoriales de producción y consumo, territorios y áreas conservados por pueblos indígenas y comunidades locales, cuyas filosofías de vida se orientan por los valores propios de la ética del cuidado. Frente a esta propuesta, y teniendo claro las contradicciones, incongruencias y diferencias internas en las distintas comunidades; que en muchas ocasiones la supervivencia es defensiva; que la necesidad no necesariamente deviene en demanda, y que no se puede responsabilizar a estas comunidades de las alternativas al régimen ontológico del Capital, surgen preguntas que se busca responder, en este caso, en los territorios de los pueblos zoque en Los Chimalapas (Oaxaca y Chiapas), y el Ñuu Savi en la Sierra mixteca (Oaxaca): ¿Son estos territorios, territorios de vida? Los regímenes ontológicos mixtecos y zoques, ¿se orientan por el cuidado de la Vida? ¿Cómo comprenden la Vida, su cuidado,

¹⁵ El objetivo, propósito, de todos los humanos, demás animales y plantas.

el desarrollo, el Vivir Bien? ¿Existe equilibrio entre el trabajo productivo y reproductivo en estos territorios? ¿Son congruentes entre sus ideas y sus acciones? ¿Cuáles son las contradicciones y diferencias encontradas? ¿De qué manera puede considerarse a estos regímenes ontológicos inmersos o no en el régimen del Capital? ¿Se puede hablar de formas de vida ancestrales cuando se vive a la sombra de un Estado moderno; cuando se comercia con otros campesinos o existen intercambios con las ciudades; cuando se vende la fuerza de trabajo a un empleador? ¿Hasta qué punto el pensar que después de cientos de años aún se practican formas ancestrales de vida responde al mito del buen salvaje?

V

Abrir los sentidos a la crítica indígena contemporánea resulta necesario para pensar el desarrollo desde otras dimensiones, no impuestas, y construir alternativas al régimen del Capital. Dicha crítica está presente en las ideas y prácticas de los tzotziles; de los yoruba cubanos y sus concepciones ontológicas del mundo a partir de Oloddumare, Echu y los Orisha; de los sudafricanos y la filosofía de vida Ubuntu; de los yanomami del Amazonas; de los wanapum del norte de Estados Unidos; de los angolanos y su proceso anticolonialista y antiimperialista de liberación; del pueblo maya peninsular, y el *muuch kalambi ka'ax* (juntarnos todos para cuidar el monte); de los vietnamitas y su sabiduría práctica para actuar de manera ética ante la vida; de la filosofía de la autenticidad de los congoleños; del *qamiri* y la completitud ontológica quechua; de los pueblos mixtecos y zoques en México desde el *nava ku ka'anu in ñuú* o el *wäbä ijtkuy*, respectivamente.

Estas experiencias podrían identificarse como elementos del socialismo práctico, de acuerdo con Mariátegui, en tanto «conjunto de prácticas sociales que se ratifican en torno a lo comunal, lo colectivo y los valores de uso» (Mazzeo, 2013:293). Los elementos del socialismo práctico mantienen un vínculo armónico con la naturaleza, no desde una «simple solidaridad mística con la misma, sino de un saber convivir con ella, de ser agradecido con ella, (...) de pensar un sistema de producción que no dañe sus propias condiciones» (Mazzeo, 2013:298). En tal sentido, estas formas de concebir el mundo y de ser y estar en él se expresan como procesos de resistencia y reexistencia frente a las lógicas del Capital.

Si «el pensamiento humano es inherentemente dialógico», y «los humanos sólo son totalmente conscientes de sí mismos cuando argumentan frente a otro, cuando tratan de influir sobre las ideas del otro, o cuando buscan una solución a un problema común» (Graeber y Wengrow, 2021:94), resultan necesarios intercambios entre distintos regímenes ontológicos orientados por el cuidado de la vida; entre diversos sistemas filosóficos, y construir síntesis, fusiones, entre matrices africanas, americanas, europeas, asiáticas, con la intención de construir soluciones colectivas a la crisis existencial del *antropos*.

La crítica indígena sobre las formas europeas de concebir el mundo y habitarlo, de relacionarse con la autoridad, fue indispensable para acuñar los principios de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución francesa (Graeber y Wengrow, 2021), y que aún en la actualidad parecen válidos: «Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas fueron nuestras banderas en la madrugada de 1994. Estas fueron nuestras demandas en la larga noche de los 500 años. Estas son, hoy, nuestras exigencias» (Comité Clandestino Revolucionario

Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, 1996).

Específicamente, fueron las críticas a las formas europeas de vida, por parte de intelectuales indígenas,¹⁶ personas con habilidades de argumentación y abstracción provenientes de la región de los Grandes Lagos como los hurones o los iroqueses, quienes dieron forma a las ideas modernas de libertad, justicia, democracia. Dichos intelectuales entablaron diálogos y debates filosóficos con los misioneros sobre los estilos de vida de unos y otros; acerca de las formas de propiedad, los sistemas de justicia y la sexualidad. Ejemplo de ello, los diálogos entre el aristócrata francés Louis-Armand de Lom d'Arce y el estadista hurón, Kandiaronk, en el siglo XVII (Graeber y Wengrow, 2021), o las críticas del quechua Guamán Poma en el siglo XVI (Kusch, 1976). Dichos diálogos posteriormente fueron revisados por pensadores como Rousseau, Turgot, Marx, y se construyeron ideas que, finalmente, hacen referencia a una buena filosofía de vida: al *usus* en una vida común, o *syn-biōsis*, lo cual significa saber vivir la vida (*qamiri*) en un mundo interconectado y actuar de manera ética, con el fin de *s'tu-nel lekilal taj cotoltik* (buscar el bienestar para todos) y así *nava ku ká'anu in ñuú* (engrandecer a los pueblos) y vivir bien (*wäbä ijtkuy*), en plenitud existencial. Entendido así, el desarrollo entonces es liberación, como piensan los filósofos africanos, desdoblamiento vital dialéctico, tal cual sugirió Lenin. Se trata de un proceso dialógico entre distintas matrices

¹⁶ Cuando se habla de *intelectuales indígenas* se piensa, por ejemplo, en la figura del *tata shi cua* o el *tanisá'nu* entre el Ñuú Savi. Heriberto Ruiz (2017) asegura que el intelectual indígena es quien representa los intereses de su colectivo; piensa la situación de su pueblo en la historia, la realidad geográfica, social, política, y cuenta con herramientas y conocimientos para proponer alternativas de vida, por lo que ocupa una perspectiva privilegiada sobre su sociedad y la sociedad dominante: «En él se conjuntan sabiduría y filosofía moral» (2017:15).

de pensamiento que potencia la Vida, cuya orientación ética puede ser la eudaimonía aristotélica: bien estar.

Así como dichos diálogos fueron fructíferos para acuñar valores tan válidos para la Revolución francesa como para el alzamiento del EZLN, la crítica indígena contemporánea, contenida en las ideas y prácticas de regímenes ontológicos orientados por el cuidado de la vida, es necesaria para concebir al desarrollo desde otras dimensiones y ampliar la pensabilidad de futuro. No hacen falta más investigaciones de la academia para la academia, sino coinvestigaciones con las comunidades para atender problemas puntuales, comprender las distintas realidades y transformarlas de manera colectiva. Toca, pues, realizar trabajo de campo en los territorios con orientación hacia la investigación-acción y con bases en la filosofía práctica. Pero este es un tema que tendrá que ser resuelto en otro momento.

Referencias

- Acosta, A. (2008). «El Buen Vivir, una oportunidad por construir». *Ecuador Debate*, 75, pp. 33-48.
- Acosta, A. (2009). «El Buen Vivir, una oportunidad por construir». En www.otrodesarrollo.com
- Acosta, A. (2014). «El buen vivir más allá del desarrollo». En Delgado, *Buena vida, buen vivir* (pp. 21-20). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Agostinho N., A. (2012). *Sobre la liberación nacional*. Cuba: Ediciones Mecenaz/ Gobierno de Angola.

- Ansaldi, W. y Giordano, V. (2012). *América Latina: la construcción del orden*. Argentina: Ariel.
- Aristóteles (2021). *Ética a Nicómaco*. España: Alianza Editorial.
- Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa*. México: Gedisa.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1996). «Cuarta declaración de la Selva Lacandona». Recuperado de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- Concheiro, L. y Núñez, V. (2014). «El Buen Vivir en México: ¿fundamento para una perspectiva revolucionaria?». En Delgado Ramos, G., *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Duchet, M. (1988). *Antropología e Historia en el siglo de las luces*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Bolivia: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Eraña, Á. (2021). *De un mundo que hila personas*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fanon, F. (2011a). *Los condenados de la tierra*. Cuba: Casa de las Américas.
- Fanon, F. (2011b). *Piel negra, máscaras blancas*. Cuba: Caminos.
- Giglioli, D. (2017). *Crítica de la víctima*. España: Herder.
- Graeber, D. y Wengrow, D. (2021). *The dawn of everything*. Estados Unidos: Farrar, Straus and Giroux.
- Gudynas, E. (2011). «Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo». Recuperado de www.otrodesarrollo.com

- Gudynas, E. (2015). «Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir». En *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 231-246). Bolivia: Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés.
- Gudynas, E. (2017). «Post-development and other critiques of the roots of development», en Veltmeyer, H. y Bowles, P. (2017). *The essential guide to critical development studies* (pp. 84-94). Estados Unidos: Routledge.
- Gudynas, E. (2023). «Post-extractivist transitions concepts, sequences and examples». En Veltmeyer, H. y Ezquerro-Cañete, A., *From extractivism to sustainability. Scenarios and lessons from Latin America*. Estados Unidos: Routledge.
- Han, B.C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. España: Herder.
- Han, B.C. (2019). *Psicopolítica*. España: Herder.
- Herrero, Y. (2021). «Proteger la vida y el territorio: mujeres en resistencia», conferencia impartida el 16 de diciembre de 2021 en el Centro Cívico Aldabe de Vitoria-Gasteiz. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=5ym8EKxJNUw>
- Houtart, F. (2008). *Deslegitimar el capitalismo*. Cuba: Ruth.
- Leff, E. (2020). *El conflicto de la vida*. México: Siglo XXI.
- Lenin, V.I. (1915). «En torno a la dialéctica». En Lenin (1976), *Obras escogidas* (tomo IV) (pp. 366-371). Rusia: Progreso.
- Lenkersdorf, C. (2003). *Cosmogonía maya*. México: Ce-Ácatl.
- López Bárcenas, F. (2013). *Nava ku káanu in ñuú*. México: Centro de Información y Asesoría a Pueblos Indígenas.
- Macas, L. (2010). «Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida». *América Latina en Movimiento* (452), pp. 12-16.
- Mamani, P. (2011). «Qamir qamaña: dureza de «estar estando» y dulzura de «ser siendo»». En Farah H., I. y Vasapollo, L., *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 65-77). Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés.

- Mazzeo, M. (2013). *El socialismo enraizado*. Perú: Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina*. España: Gedisa.
- Modonesi, M. y Navarro, L. (2014). «El Buen Vivir, lo común y los movimientos antagonistas en América Latina». En Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mutsaku, K. (2003). *Desarrollo y liberación: utopías posibles para África y América Latina*. México: Tec de Monterrey/Miguel Ángel Porrúa.
- Nahmad, S. (2014). *La antropología aplicada en México: ensayos y reflexiones*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Pérez, A. (2012). *Concepción materialista, dialéctica y cambio social*. México: Ocean Sur.
- Pipitone, U. (1994). *Los laberintos del desarrollo*. México: Triana Editores.
- Quijano, A. (2000). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En Lander, E., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Ruiz, H. (2017). *Resistencia epistémica. Intelligentsia e identidad política en el proyecto decolonial ñuu savi*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Juan Pablos Editor.
- Sánchez Juárez, G. (2016). *Intelectuales indígenas como protagonistas de un proceso de autogestión*. México: UABJO/Juan Pablos Editor.
- Sánchez Parga, J. (2011). «Discursos retroevolucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos». En *Ecuador Debate* (84), pp. 31-50.

- Skolimowski, H. (2017). *Filosofía viva. Ecofilosofía como un árbol de la vida*. España: Atalanta.
- Téllez, J. (2014). «La vida de los cambios en Bolivia del 2006-2013», ponencia presentada en la Unidad Académica en Estudios del Desarrollo, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América*. México: Siglo XXI.
- Unceta, K. (2014). «Post-crecimiento y desmercantilización: propuestas para el Buen Vivir». En Endara, G. (coord.), *Post-crecimiento y buen vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables* (pp. 59-93). Ecuador: Friedrich Ebert Stiftung.
- Van Duc, P. (2012). «Las tareas de los filósofos vietnamitas en la era global». En Valdés García, F. y Laón del Río, Y. (coords.), *La filosofía en su tiempo histórico* (pp. 63-77). Cuba: Ruth.
- Veltmeyer, H. (2001). «The politics of language: deconstructing the discourse of postdevelopment». En *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 22(3), pp. 597-620.
- Veltmeyer, H. (2010). «Una sinopsis de la idea de desarrollo». En *Migración y Desarrollo*, 8(14), pp. 9-34.
- Veltmeyer, H. (2021). *América Latina en la vorágine de la crisis*. Alemania: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados.
- Veltmeyer, H. (2022). «Extractivism and beyond Latin America debates». En *The Extractive Industries and Society* (11).
- Veltmeyer, H. y Bowles, P. (2017). *The essential guide to critical development studies*. Estados Unidos: Routledge.