

## Perspectivas filosóficas de la economía moral: Ensayos críticos desde Camboya

Manuel Antonio Jiménez Castillo

El Colegio de la Frontera Norte

### I Introducción<sup>12</sup>

Resulta cuanto menos paradójico que un profesor de economía se presente ante los lectores para analizar las relaciones entre el lenguaje y las cosas a las que el lenguaje alude. Aunque este es un campo tan denso como aparentemente alejado de las virtudes de lo estrictamente económico, sí que sostenemos, en concordancia con una literatura académica limitada pero relevante y original, la existencia de una vinculación específica entre el lenguaje, la moral y lo económico (Abou y Haddad, 1997; Grin, 2003). De tal modo que entre tales fenómenos se pudieran explicar y esclarecer aspectos que para el caso particular de aquel último se revelan necesarios. Sobre todo cuando la heterogeneidad de lo real (económico) se presenta de forma tal que consigue hacer “estallar” los marcos categoriales propios de la disciplina de los estudios del desarrollo (el racionalismo medio-fin). Exponer de forma unívoca e ilustrativa las conexiones entre tales términos nace de un ejercicio intelectual estimulado por un viaje al Reino de Camboya donde durante varios años ejercí como profesor de economía del desarrollo en varias universidades de la ciudad capital Phnom Penh. La imposibilidad para darme respuestas a las formas propias del “hacer camboyano” cuyo resultado recuerda a un cierto “primitivismo” socio-económico me obligó realizar un ejercicio de transcendencia epistémica con el que asimilar lo que en apariencia se me presentaba tremendamente contradictorio y conflictivo. Fruto de conversaciones que compartí con intelectuales y profesionales afincados en el país reconstruí una especie de mapa “gnoseológico” que me

477

JULIO  
2016

<sup>1</sup>Este trabajo fue presentado originariamente ante el Banco Central de la República en Colombia como conferencia cuyo título responde al de “Camboya Increíble: Un reducto pre-moderno. Con ello no se pretende dar una visión dogmática e irreconciliable con otras perspectivas o hipótesis. Más bien, intenta ser en la modestia un breve corolario de las apreciaciones personales del autor y de cómo estas pueden ser aplicadas y razonadas desde el convencimiento analítico como fundamento del entendimiento.

<sup>2</sup>Querría agradecer al profesor Chinho Sam, Padre Francois Ponchaud, Javier Solá y Salvador Fernández, por la concesión de una serie de entrevistas personales que me permitieron recabar los datos necesarios para hacer de mis impresiones una justa corroboración del estudio que aquí presento, y que sin ellas nada de lo presentado hubiera sido posible. Quisiera también agradecer al resto de personas conocidas y amigos que me demostraron como la amistad es un don que se caracteriza por su generosidad en el dar y su economía en el pedir. A todos ellos, Gracias.

permitió siempre de modo precario y desarticulado entender el porqué de la cosa camboyana desde el planteamiento que ofrecen los estudios del desarrollo.

A lo largo de esta exposición pretendo reflejar el modo en que fenómenos aparentemente tan disociados para una razón cartesiana encuentran una íntima conexión de causa con el objeto de esclarecer lo que las teorías contemporáneas del desarrollo no consiguen en relación a las particularidades económico-sociales khmer. Para ello analizaré como el lenguaje como “fenómeno proteico” se encuentra en sí mismo conectado desde una hermenéutica de la verdad (Gadamer, 2005) a una razón moral o *ethos* promotora del desenvolvimiento económico. Aunque ni mucho menos abordaremos el asunto desde la profundidad que merece debido, por un lado, a las restricciones de tiempo y la falta de documentación original o secundaria sobre este asunto (la tradición investigadora es prácticamente inexistente), y por otro lado, por qué no decirlo, a mi limitada aprehensión del asunto, sí que nos permitiría presentar el trabajo desde una marcada coherencia epistémica que espero ayude a futuras investigaciones.

Este no es un trabajo para nada definitivo, (anticipando disculpas por lo resbaladizo que el tema supone para mí) y sí un modo de construir un relato analítico que consolara un espíritu ataviado por una infinidad de sucesos de los que mi “background” académico se veía impedido en relajar. Por consiguiente, esta aproximación analítica será ilustrada, con el fin de justificar cada una de los enunciados propuestos en el texto, a través de ejemplos que acontecían cotidianamente en distintas esferas de mi vida. Sucesos que fueron el motor para razonar con mayor precisión lo precedentemente observado. A partir de ellos, establecí un marco que me permitió corroborar en primera instancia el hecho por el cual las condiciones de desarrollo (en el caso específico de Camboya) no puede desentenderse, a riesgo de perderse en una oscura nebulosa intelectual, de las formas específicas del lenguaje comunitario y de su incursión en las costumbres y tradiciones que forjan la moralidad de su pueblo.

## II Lenguaje, Política y Moral

El lenguaje no crea nada. Solo recoge aquello que ya se ha gestado en el alma de la sociedad (Gadamer, 2005). Su origen viene precedido de aquello hacia lo que se dispone, de manera que si bien, en ese ir recogiendo la sintaxis accede a un “todo de sentido”, ello ocurre desde su atención “corrosiva” hacia la sustancia. A esa misma sustancia que entendida a sí misma

como aquello *que se es*, en ausencia de accidentes se conforma auto-referencia (*es porque es*). Desde esta interpretación especulativa, el lenguaje deja de ser una composición metafísica para reconocerse como expresión pura del Ser desde, tal y como sostendrá Gadamer (2005:568) “el modo como algo se presenta así mismo formando parte de su propio ser”. Empero, esta definición del Ser como auto-reflexión pura nos obliga a realizar un ejercicio dialéctico *ex ante* que nos facilite identificar de ese “hacerse” mismo de la sustancia. Para ello requerimos primeramente identificar aquello que si bien aisladamente no se constituye como el “Ser social” (aquello que una comunidad es desde su propia auto-determinación) nos permite explicar los procesos hacia la cual se va ordenando (desgranar sus determinaciones).

Por tanto, ¿qué va a permitir al “Ser social” constituirse como tal? Aquella relación constitutiva en la que el “Yo” (entendido como sujeto auto-reflexivo) se asimila como un Todo en un “Otro” (como aquello que queda fuera de las fronteras del “Yo”) en un acto de pura auto-reflexión (“Yo trascendental” o “espíritu absoluto” como recogerá Hegel en tanto resultado de su proceso dialéctico). Este universalismo (“Yo” y “Otro” en tanto que “Uno” auto-consciente de sí) que imprime el Ser como aquello que permitirá conectar todos los términos lingüísticos se enuncia en clara proximidad con un tipo determinado de razón moral “aquello que recoge el sentido de los hábitos y usos de una específica comunidad”. Ahora bien, si el lenguaje es un siempre ocurrir *en* nosotros su dimensión denotará definitivamente los modos de “Ser en el Ser” que responden, en tanto que accidentes, al conjunto de usos y costumbres que acontecen en el ámbito de lo social. El lenguaje no es por definición la misma cosa que el “Ser social”, pero es como si este fuese el instrumento mediante el cual se expresa lingüísticamente una comunidad particular. Por lo que haciendo uso de un silogismo lógico, si el lenguaje es en un “Nosotros” (“Yo trascendental”) cuyo núcleo solo puede descansar en un “hacerse” específico o *ethos*, hablar de lenguaje implica hablar de moral y viceversa.

En este sentido, presentándose el Ser en tanto que viva expresión del lenguaje podemos preguntarnos por este mismo para aproximarnos a la idea del Ser en sus derivaciones *moralis spiritus*. Primeramente podemos aseverar que lo esencial en el Ser vendrá dado aunque no agotado en la naturaleza del lenguaje. De tal modo que solo el grado de sofisticación del propio lenguaje será el que permita vertebrar aquellas dimensiones del Ser (estado actual) hasta lograr la auto-conciencia (el Ser para el Ser), siendo precisamente allí donde el lenguaje es definitivamente integrado. Si bien, el Ser social “khmer” se muestra ordenado desde aquel

conjunto de relaciones que lo vertebran y unifica, no por ello, su integración es absoluta-cerrada, en tanto y en cuanto, garantiza una “abertura” o “fricción” donde aquel deviene (Hegel, 2011). De la identificación de ese orden podemos inferir el grado de ordenación social a partir de la naturaleza misma del lenguaje.

Es precisamente en este punto donde nos adentramos a la base lingüística del khmer. Uno de los aspectos más sorprendentes de esta lengua tiene que ver con el escaso número de sustantivos abstractos que compone su categoría gramatical (Jacob, 1993). En khmer no existe traducción original para conceptos como “Ser”, “utopía” o “probabilidad”, entre otros. Las acciones nunca son probables sino posibles (Fernández, 2014; Solá, 2014). El khmer no es capaz de darle un sentido específico a la proposición “si mañana llueve, nos quedamos en casa” o “la probabilidad de leer un libro es menor en verano que en invierno”. El presente se vive como un “eterno ahora” sometido al imperativo de la acción indicativa (“yo hago”). Tampoco existe traducción original para el pronombre personal “Yo” (Ponchaud, 2014; Solá, 2014). Este quizás sea el aspecto que más llamó mi atención y que me permitió conducir mis pensamientos en este sentido. En khmer “Yo” se pronuncia monosilábicamente como /gñon/ y es traducible como “espectro” o “fantasma”. De la ausencia de un concepto que denote la identidad personal podríamos deducirlo restringido del Ser, que entre otras, empobrece una lengua donde las figuras retóricas son inexistentes (Jacob, 1993). Otro ejemplo que corrobora esta situación tiene que ver con la indistinción morfológica entre necesidad y preferencia/gusto (Asley, 2013). El preferir frente al necesitar impone un desenvolvimiento del Ser en cuanto quereconocimiento (“Yo soy”) que se superponga a la fuerza del instinto que imprime la naturaleza. Mientras que en la necesidad el necesitado no establece mecanismo alguno más que la instintiva reacción natural, en la preferencia el agente se le supone un grado de autonomía tal que le permita elegir. La inexistencia de una referencia conceptual al “Yo” no haría más que reforzar la situación descrita. En clara conexión con nuestra hipótesis, la escasa presencia de adjetivos (para azul y verde se usa la misma palabra por ejemplo), la inexistencia de la voz pasiva o la referencia al otro por el rango de edad y género (Sam, 2015) refuerzan un sentido del Ser lejos de aquel mismo auto-reflexivo que se consume en un

restringido subjetivismo empírico. Un subjetivismo cuya profundidad se encuentra mediada desde el mundo mágico y mitológico<sup>3</sup>.

El “Yo” en términos ontológicos es entendido como la prolongación de la cosa exhibida como representación mítica, donde lo real en sí se inclina hacia una poderosa actitud emotiva (los camboyanos creen en entes supra-empíricos “fantasmas” que se inmiscuyen en la vida no solo religiosa sino también política, cultural y económica (Ponchaud, 2014; Solá, 2014). La capacidad para distinguir lo objetivo de lo subjetivo es muy débil lo que provoca situaciones como aquella en la que el presidente del gobierno Hun Sen, pueda declarar abiertamente la revelación en sueños de la designación de su hijo como futuro heredero del país sin que por ello el “pueblo” encuentre algún tipo de contradicción con la real existencia de un sistema democrático-racional-objetivo formalmente establecido<sup>4</sup>. O por ejemplo, aquella otra en la que los espíritus (inconcretable en su número e influencia *neakta, areak, pret (...)* se disponen como freno a las pasiones, dirimiendo en las decisiones civiles como el matrimonio, la muerte, la fortuna, etcétera<sup>5</sup>.

Mostraremos ahora cómo a partir de una serie de ejemplo la demarcación entre lenguaje y moral se establece controvertidamente derivando hacia un asunto tan inquietante como vaporoso. Si como se ha sostenido, el “Yo” se presenta en esencia como prolongación subjetivada de la cosa, el “Otro” va a quedar fuertemente limitado a un “espectro” (ente con límites difusos). Ello tiene consecuencias muy relevantes. La falta de un Yo auto-consciente (asume su Yo consciente como parte de Otro como ya antes mencionamos) implica la negación del “Otro” en la cosa participada. De tal manera que, el ente social (*lo Otro*) queda consumido a partir de prácticas ritualizadas por la costumbre y la tradición. Este modo de “Ser” en lo social no niega en absoluto inclinaciones morales, pues estas son la determinación “inmediata” de lo social del Ser. Empero, si lo hacen cuando hacemos referencia al *ethos*. Si entendemos esta última como la inclinación auto-consciente hacia la moral desde el juicio

<sup>3</sup> En Camboya la creencia budista (religión oficial) se combina sin contradicción con otro tipo de creencias de naturaleza mágica-religiosa que generan un panorama típico de los análisis más originales de Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*).

<sup>4</sup> “Hun Sen reveals to win 3 more elections, Retire at age 74”, fuente The Cambodia daily, May 7, 2013

<sup>5</sup> El importante rol que juegan los fantasmas en la cultura khmer se inclina necesariamente por un estado particular del espíritu moral de su gente. El desarrollo del Ser en tanto que Ser exige necesariamente una objetivización de la realidad externa que le permita precisamente abrirse como auto-conciencia frente a los irrefrenables excesos de la naturaleza. La creencia en fantasmas no sería más que la mediación *casi inmediata* entre voluntad y mundo. Un particular desarrollo frente al conocimiento mítico que no es aún religioso, y que en nada supera una relación causa-efecto subjetivizada.

crítico que rige sobre la naturaleza de los comportamientos sociales, entonces tenemos mucho que discutir sobre la existencia de una “ética camboyana”. Ante la ausencia del “Otro” concebido como tal (y no como prolongación (...)), la posibilidad de un juicio sobre su propia derivación normativa se presta a ser asumible. Sin un “Yo” que derive en un “Otro”, la conciencia *de sí* desaparece quedando lo determinado (costumbre) liberado de su entendimiento y crítica.

Esta cuestión atesora una implicación sobre lo económico-político de radicales consecuencias pues responde al hecho de que en Camboya existiendo moral no se reconozca derecho. Más allá de reglamentos, decretos y normativas (de las que está hecha cuenta la constitución camboyana), el concepto de derecho como el conjunto de disposiciones de las que se dota la ciudadanía para resguardar la dignidad y libertad de los individuos en comunidad es inexistente (Fernández, 2014; Ponchaud, 2014). La inconsciencia de ese “Otro” (que responde dialécticamente a la ausencia de un “Yo”) impide la identificación de aquellos fenómenos ejercidos desde su influencia, en forma de un régimen de derechos. El abandono de cualquier tipo de derechos cuyo mínimo reconocimiento (fundamentalmente de tipo laboral) responde a presiones externas (ONG’s, Organismos Internacionales, etcétera) hace que los “ciudadanos” no se ajusten al concepto de *legalis civis*. Esta realidad que parece relucir del análisis teórico se hace incómodamente patente en el mundo de lo práctico<sup>6</sup>.

482

JULIO  
2016

La ausencia de un “Otro” reconocido como tal nos lleva a otro resultado particular. Y es que en Camboya no es reconocida la idea de propiedad pública (ni privada) (Asley, 2013). El país solo es formalmente propiedad del pueblo, de facto existe un sistema de apropiación (que no de propiedad) de todos y cada uno de los bienes de la nación. Un apropiarse cuya relación estricta con la cosa poseída deriva en una conciencia práctica sometida a un querer al que se le atribuye un predicado: *mío*. Su diferencia con el concepto de propiedad es que esta no queda consumida en una mera relación deseada de la cosa sino que ha devenido en una *relación con los otros* (Hegel, 2011). Pues para que algo sea considerado como propiedad verdadera y no mera apropiación, “es necesario que otra voluntad reconozca que esa cosa que

---

<sup>6</sup>Véase por ejemplo como en las acciones en las que se exige un comportamiento moral elevado, por ejemplo, la obligación de socorro (cuando uno no es responsable del acto en cuestión) ante un accidente de tráfico es inexistente. Esta deriva precisamente, no de una ausencia particular de correspondencia y empatía frente a un caso trágico, sino de la ausencia misma de derechos (de socorro) haciendo que la relación directa de causa-efecto se imponga frente a cualquier otra voluntad de reconocimiento. Es muy común que extranjeros sean responsabilizados ante un accidente precisamente por ejercer una obligación moral de socorro (el Otro es a pesar de mí) incluso cuando su participación en el accidente es inexistente.

yo prediqué como mía sea reconocida como efectivamente mía” (Aliscioni, 2013:89). O en otras palabras, que el “Otro” sea reconocido a partir de una voluntad libre y objetiva “para mí mismo” (“Yo”). Solo en este estado –ausente en el Ser social khmer- se supera la mera subjetividad del “Yo” como prolongación mítica de la cosa-Otro.

Este hecho genera situaciones rocambolescas para una “conciencia occidental” como muestra el caso del famoso conjunto de templos de Angkor Vat donde toma su origen el imperio Khmer, reconocido comopatrimonio de la humanidad por la UNESCO. Este conjunto inmenso de templos son gestionados y beneficiadospor una influyente familia local (Sokimex)<sup>7</sup>. Empero, no es que en ese beneficiarse seejerza desde un proceso de privatización (en gestión o propiedad) que permita a esta familia particular hacer frente de su funcionamiento, sino que es en la ausencia de toda propiedad donde se recoge su apropiación. Taladopción deriva de un *tomar para sí* desvinculado de cualquier carga normativa. De tal forma que si no existe propiedad (pública ni tampoco privada) en el sentido de *formalis legalitatis* no puede existir tampoco la corrupción. Corrupción (para este caso pública)proviene de corromper o alterar aquello que se dispone para el bien común, por lo que en Camboya, a pesar de lo sostenido por la comunidad internacional no existe la corrupción (PactCambodia, 2005). Sin menoscabo de ser, eso sí, un país asfixiado por una éliteque controla y se beneficia de la gran parte de los recursos que lindan la frontera del reino.

483

JULIO  
2016

Un ejemplo que corrobora la inexistencia de corrupción tiene que ver con los sucesos que acontecen en el tráfico y con sus “custodios”. En Camboya puedes “violar” el “alto” de una autoridad municipal sin ningún tipo de consecuencias jurídicas o penales (no existe un reconocimiento de la violación misma). Y es lógico que así sea pues si es cierto lo que argumentamos,bajo ninguna circunstancia se vulnera ningún tipo de ordenamiento social (no hay conciencia de agravio). Ninguna alarma es activada. No es, como algunos podrían indicar, una incapacidad para hacer cumplir las normas *law enforcement*, ni tampoco una falta de honestidad de los agentes del “orden” (lo hacen en público, sin pudor y sin escándalo). La única razón que nos permite mantener ordenado el discurso es sostener que no se viola nada, no hay nada más allá del particular interés del agente.

<sup>7</sup> Ver en CambodiaDaily , 7 de noviembre 2015

### III Lo moral en lo económico

La importancia de lo moral en lo económico se articula, a nuestro entender, a partir del concepto de *valor*. Qué es lo que tiene valor responde a aquello por lo cual la sociedad presta atención y orienta sus esfuerzos (usos y costumbres) en la consecución de un fin (valorable). Hablar de una moral económica sería del todo pertinente, pues no haría más que establecer aquellos modos del Ser social encaminados hacia la producción, distribución y consumo de mercancías. Ahora bien, el valor como entidad abstracta no puede desvincularse de aquello en lo que es depositario. El valor *en sí* no es concretable sino es a condición de una conciencia que le de valor. Pertenece esencialmente a todos los valores una especie de conciencia de algo en algo (Mora, 1982). De este modo el valor se configura en cuanto que mediación del sujeto. Empero, el asunto del valor no queda aquí. Esa conciencia de la que hacemos mención lo es a condición de que el valor se incline como ente valorable a una dimensión material/estética. Es decir, el valor solo es del todo cuando lo hace desde un soporte o mediación (representación estética). La belleza como valor deviene en su pura actividad “la belleza es” cuando identificamos algo como bello (un paisaje, etcétera).

En economía, el valor, o aquello por el que las cosas adquieren valor indica el modo por el cual la actividad económica (sistema de producción, distribución y consumo) se determina. Podemos distinguir dos tipos de teorías del valor preponderantes en la economía moderna. La teoría del valor-trabajo y del valor-utilidad. Mientras que en la primera el valor de los recursos se sustantiva por la cantidad de trabajo “abstracto” empleado para su producción (pura objetividad), en la segunda, el valor tiene un competente subjetivo, determinándose en función de la demanda (Gregg, 2015). Lo demandado tiende hacia su utilidad del modo en que lo útil es demandado-deseado. Si la primera de las teorías tiene una clara ligazón con la naturaleza (el “Yo” se configura como prolongación de la cosa-valor-trabajo), la segunda trasciende ese marco para inmiscuirse en el mundo del sujeto (la cosa como prolongación “útil” del “Yo”). De acuerdo con esta segunda teoría, un Picasso, por ejemplo, no vale el número de horas que el autor le dedica y sí aquello que el cliente está dispuesto a pagar en función de su satisfacción. Esta lógica marca la pauta de la economía contemporánea (Sen, 1999). No obstante, no es la que gobierna el mundo khmer (al menos en una proporción considerable de su actividad económica).

Una de las consecuencias derivadas de la ausencia del “Otro” reconocido como tal, es precisamente la negación del principio de reciprocidad. Propio de la escuela mercantilista de economía, este “barrer para casa” se ajusta a aquella dimensión del espíritu donde el “Yo” (en este caso el depositario del bien económico o consumidor) se va a presentar como mera prolongación o residuo de la cosa “productiva”. Ya no es una acción donde ambos agentes “Yo” y *el Otro* nos presentamos en términos recíprocos conscientes *de sí* (“Yo” soy en tanto que lo “Otro” así como lo “Otro” en tanto que “Yo”) sino que precisamente en la falta de esa auto-conciencia (que determina el sistema de propiedad) se genera una viciada relación de mutua pérdida. No se llega a intuir que precisamente es en el acto de reciprocidad a través del intercambio de mercancías donde todos mejoramos (Smith, 2011). Allí donde el egoísmo natural queda neutralizado y superado por el interés común (aquello que me capacita para comercializar viene dado por el interés ajeno). De este modo, el valor de un bien ya no se medirá por su satisfacción y sí por el tiempo de trabajo necesario para su producción<sup>8</sup>.

La teoría del valor-trabajo niega la competencia en precios y la afirma en salarios. Esto tiene dos consecuencias directas sobre la economía khmer. En primer lugar, presenta un sistema económico que en términos globales solo puede funcionar con salarios bajos, y por otro, somete la cualidad (poder de innovación) de las mercancías a su razón cuantitativa (producción física objetivada). Estas características particulares de la economía basada en el valor-trabajo son arto representativas de este campo de estudio. En Camboya la ausencia de competencia en precios se presenta abruptamente donde el sector productivo se concentra mayoritariamente en un sinfín de pequeños negocios informales situados contiguamente donde precio y mercancías son altamente homogéneos<sup>9</sup>. Esto responde, en cierta medida, a la gran inmovilidad social khmer donde el profesionalismo se confunde con autoritarismo y gerontocracia. La competencia en precios es sinónimo de meritocracia (economicista) y profesionalismo. Ser capaz de hacer algo para un otro más económico y/o mejor de lo que ya

---

<sup>8</sup> Esto explica por qué los extranjeros juzgan como tendencialmente ineficaz a la población local khmer. Muchas personas, sobretudo del sexo masculino pasan largas horas “improductivas” ante la mirada atónita de los expatriados. No obstante, cualquier reprimenda se vuelve necesariamente inexacta. Ellos están produciendo, pero como decíamos anteriormente su relación guarda directa proporción con el número abstracto de horas implementadas, es decir, como referencia a una producción física y no con el resultado “satisfactorio” de tal producción, es decir, el Otro como cliente.

<sup>9</sup> Este asunto resulta paradójico si lo interpretamos desde la teoría de la competencia perfecta. De acuerdo con esta teoría, Camboya sería un estudiante modélico pues ciertamente se acerca a un estado de perfecta competencia. En lo que no recae la teoría es que la competencia perfecta anula cualquier tipo de competencia efectiva. La competencia es mientras esta sea imperfecta. Por lo que paradójicamente existiendo competencia no hay competencia real.

lo hace el vecino. Sin el impulso que imprime la competencia, la innovación es una caprichosa quimera. Esto es muy cierto en Camboya. La economía del reino se decanta fundamentalmente por empresas de corte textil donde la producción “a salarios bajos” se orienta hacia la imitación a costa de la creación original. Ser experto en necesidades ajenas es por su determinación antagónico a la economía khmer. El demandante, como apéndice, no es más que un residuo “incordial” y necesario de la reproducción del sistema económico. Ello se aprecia notablemente en cada una de las facetas económicas cotidianas. Por ejemplo, desde el mero hecho de ir al banco a realizar operaciones financieras, reservar la habitación de un hotel o “degustar” un restaurante, el occidental tiene la sensación de que el trato recibido se parece poco al de cliente “que manda ya que paga” que al del último reducto de un sistema que fija en la producción su único resultado (valor)<sup>10</sup>.

#### IV Referencias conclusivas

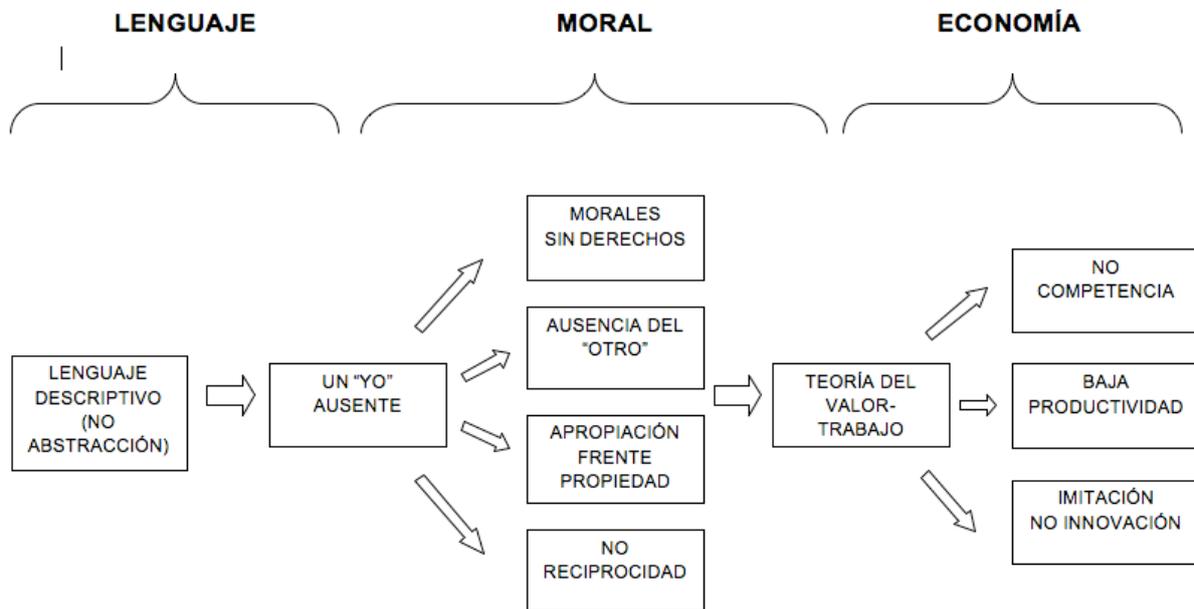
La pregunta inmediata que me surge después de todo este análisis es la siguiente; ¿Cómo es posible que en un mundo hoy globalizado queden lugares que parecen remontarse a épocas tan pretéritas? ¿Máxime cuando países vecinos como Tailandia y Vietnam se encuentran completamente adaptados e integrados al sistema económico mundial? El proceso de marginación de Camboya no nace en la época de los jemereros rojos como tradicionalmente se ha tendido a pensar (Klages, 2007). Ya desde el siglo XVI y XVII el reino mantenía una posición hermética con el resto de vecinos que condicionó buena parte de su historia política y económica (Ponchaud, 1997). Si bien, el aislamiento congénito de Camboya es asunto que aquí no atenderemos, sí que presenta ingredientes interesantes para profundizar en algunas de las cuestiones desarrolladas<sup>11</sup>.

Este trabajo no ha pretendido en ningún momento plantearse como un tratado definitivo y sí como un ejercicio intelectual producto mismo de la realidad empírica que el autor ha experimentado. A lo largo de los 2 años que transité este país conocí a muchos extranjeros

<sup>10</sup> Sin ir más lejos, la estética en los restaurantes deja mucho que desear. Te puedes encontrar con total facilidad un servicio que no has ordenado y reconocer en el camarero una cara de incredulidad ajena a toda circunstancia. Las reclamaciones por productos defectuosos son igualmente inexistentes. No existen hojas de reclamaciones y se da la compartida sensación entre foráneos de tener que agradecer que las cosas se dispongan hacia algún fin incluso sin ser el deseado.

<sup>11</sup> Fruto de esta marginación política y cultural unido a la influencia colonial francesa durante el siglo XIX y XX sea el hecho de que en Khmer todo aquello extrapolable a lo foráneo se denomine /Barang/. Aunque su traducción directa sería aquel originario de Francia o francés, en Camboya se usa para denotar todo aquello que no tenga relación directa con su cultura.

que como yo mismo nos planteábamos la dificultad para comunicarnos con la población local. Más allá de la barrera lingüística existen otras de carácter simbólico-normativo que hacen que nuestras cosmovisiones sean incompatibles derivando en una serie de resultados de los que en estas líneas hemos desglosado parcialmente. Algunas de estas radicales diferencias han sido tratadas en forma de trazos a lo largo de este trabajo. La complejidad de la realidad económico-social khmer es tan apasionante como desconocida para una mentalidad moderna que superó la inmediatez entre voluntad y mundo. Sus derivaciones son tan inciertas como pesado es el material al que hay que recurrir para poder trazar algunas líneas de coherencia. Una moralidad que atiende a lo inmediato como conciencia “indeterminada” (subjetivada) somete las esferas prácticas a un estado donde la voluntad individual queda presa de una falsa autonomía siempre como mera prolongación de la *cosa en sí*. El “Yo” como voluntad capaz de crearse y darse un mundo suyo queda subyugado y por tanto limitado, a una subconsciencia no libre. Las derivaciones que sobre lo económico tiene este asunto son radicales representadas en una concepción pre-moderna del valor (trabajo) y un régimen jurídico donde el reconocimiento en forma de derechos sociales e individuales queda suplantado por un proceso inmediato de apropiación. Estas averiguaciones no podrían haber sido trabajadas desde el enfoque clásico de las teorías contemporáneas. Precisamente, Camboya representa la excepción al modo categorial inscrito en la economía moderna. Las teorías que se ajustan a la narrativa del desarrollo quedan expulsadas en esta zona del mundo que, de su radical antagonismo, permite cuestionar de forma indeleble los fundamentos últimos de aquellas. Su “fragilidad gnoseológica” a la hora de predecir el comportamiento económico de los agentes locales supone, por otro lado, un reto, que en forma de denuncia ha sido tradicionalmente destacada por una parte importante de la literatura académica (Hinkelammert, 2002). Empero, y a pesar de todas las dificultades que supone atajar el proceso de análisis camboyano desde unos enfoques analíticos restringidos y “contextualizados” no ha sido razón para mermar, en el ámbito práctico, la capacidad integradora del Reino de Camboya al sistema económico de globalización. Lo que prueba, en última instancia, la enorme destreza del capitalismo para “hacer suyo” cualquier estado histórico.



Fuente: Creación propia

## V Bibliografía

- Abou, S. y Haddad, K. (eds) (1997) *La diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement* (coll. L'Actualités scientifique). Montréal: AUPELF-UREF and Beirut: Université Saint-Joseph
- Aliscioni, Claudio (2013). *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*, Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Asley, Evans (2013, March 30) *A discussion with Asley Evans*. Georgetown University.
- Chhay, Leng y Pearson, Jenny (2008) *Working in Cambodia. Perspectives on the complexities of cambodians and expatriates working together*. VBNK Institute.
- Fernández, Salvador (2014, Junio 13) *Entrevista con Salvador Fernández*. Parte III. Proyecto de investigación
- Gregg, Samuel. (2015). *Un análisis moral y económico de la Economía de Mercado. Fundamentos y Desafíos en una Era Global*, Argentina, Instituto Acton.
- Grin, F. (2003): "Economics and Language Planning", en *Current Issues in Language Planning*, Vol., 4, núm.1, p. 1-66.  
<http://ukonline-web.uni-koeln.pdf>
- Gadamer, Hans-Georg (2005) *Hermenéutica, estética e historia: Antología*. Sígueme.
- Hegel, Friedrich (2011) *Ciencia de la lógica*. Madrid: Ábada Editores.
- Hinkelammert, Frank (2002) *Crítica de la razón utópica*. Bilbao, Descleé.
- Jacob, J. (1993) *Cambodian Linguistics, Literature and History*, London: Routledge
- Klages, Jenny (2007) *Cambodia, Catholicism, and Conquistadores: Spanish-Cambodian Interactions from the Late Sixteenth to the Mid-Seventeenth Century*. University of Hawai.
- Mora, Alberto. (1982): "Epistemología y Axiología", en *Revista de Filosofía*, Vol. 20, núm. 51, p. 45-53. <http://www.inif.ucr.ac.cr/>
- Pact in Cambodia (2005) *Fighting Corruption in Cambodia: The Demand for an International Standard Anti-Corruption Law in Cambodia*. Hawai Printing House.
- Ponchaud, Francois (1977) *Cambodia anno zero*. Sonzogno.
- Ponchaud, Francois (2014, Septiembre 6) *Entrevista con Francois Ponchaud*. Parte I. Proyecto de investigación.

Sam, Chinho (2015, abril 22) *Entrevista con Chinho Sam*. Parte IV. Proyecto de Investigación.

Sen, Amartya (1999) *Development as freedom*, Oxford: Oxford University Press

Smith, Adam (2011) *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial

Solá, Javier (2014, Diciembre 3) *Entrevista con Javier Solá*. Parte II. Proyecto de investigación.

Vattimo, Gianni (1985) *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura post-moderna*. Gedisa.