

Juan José Bautista S.

**¿Qué significa
pensar desde
América Latina?**



82

C u e s t i o n e s d e a n t a g o n i s m o

S e r i e

P o s c o l o n i a l

D i r e c t o r

R a m ó n G r o s f o g u e l



Diseño interior y cubierta: RAG

La edición del presente libro ha contado con la colaboración de Diálogo Global.



Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización
reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,
fijada en cualquier tipo de soporte.

© Juan José Bautista Segalés, 2014

© Ediciones Akal, S. A., 2014

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4084-2
Depósito legal: M-25.582-2014

Impreso en España

¿Qué significa pensar desde América Latina?

Hacia una racionalidad
transmoderna y postoccidental

Juan José Bautista S.



Sólo cuando se haya cortado el último árbol,
sólo cuando el último río haya muerto envenenado,
sólo cuando se haya cazado al último pez,
sólo entonces verás que el dinero no se puede comer.

Profecía de los indios Cree

Las culturas que se han considerado siempre como atrasadas indican hoy el camino que hay que tomar, porque las culturas anteriores no eran tan suicidas como la moderno-occidental... Se ve desde estas culturas mucho más claro que desde las culturas del progreso. Ellas se convierten en muy actuales, tienen plena actualidad. Habitualmente se piensa que hay que disolver la cultura que se considera atrasada, para transformarla en modernidad... Yo creo que es al contrario, esas culturas pueden ser hoy la brújula para hacer caminos. Creo que esto hay que pensarlo con mucha seriedad.

Franz Hinkelammert

*Al Maestro y amigo
Enrique D. Dussel Ambrosini.
En reconocimiento por su magisterio,
su obra, su amistad y su vida.
En su 80 aniversario.*

Introducción

El año 2004 le hicieron un homenaje a Enrique Dussel en México por su 70 aniversario, para el cual muchos de los invitados prepararon y enviaron sus respectivos ensayos. Como no pude asistir al mismo, el 2005 unos amigos me facilitaron todos esos ensayos porque quería saber qué es aquello que habían dicho a propósito de la obra de Dussel, la cual conozco desde fines de los 80 hasta ahora. Como fui testigo del modo como surgieron muchas de sus ideas, hipótesis y obras, me interesaba siempre escuchar las críticas. El haber tenido la posibilidad de conocer de cerca su obra me ha permitido ver o saber cuándo una crítica a su obra lo es de verdad, y cuándo no lo es.

Mientras leía esos trabajos, veía que casi todos se referían a aspectos de la obra de Dussel y no así a la obra en su conjunto o, sino, a los temas o hipótesis centrales, especialmente de la obra más madura o tardía como son sus trabajos sobre Marx¹, la Ética de la liberación² y la Política de la liberación³, que en ese entonces ya estaba en plena maduración. Así es que, a sugerencia de algunos amigos, decidí escribir un trabajo en el cual mostrara panorámicamente los puntos que a mi juicio son fuertes y centrales en la obra de Dussel, que, además, había visto surgir y desarrollarse. Fue así como nació el ensayo nuestro titulado «¿Qué significa pensar desde América

¹ Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx* (1984), *Hacia un Marx desconocido* (1988) y *El Marx definitivo y la liberación latinoamericana* (1990), todos publicados por Siglo XXI de México.

² Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

³ Enrique Dussel, *Política de la liberación*, tomos I y II, Madrid, Trotta, 2005 y 2008.

Latina?»⁴, que desde que lo publicamos en el 2005 tuvo bastante difusión hasta el día de hoy. Pero la temática contenida en este trabajo fue creciendo poco a poco.

En ese ensayo lo que intenté hacer fue mostrar cómo, cuando un pensador piensa de cara a la realidad que le tocó vivir, lo que surge es un pensamiento original, pero no porque uno se propusiera ser original, sino porque uno se propone pensar en serio y con rigor los problemas centrales que plantea la realidad o que existen en ella y que nos toca vivir a todos cotidianamente. Como los problemas que nuestra realidad expone no son siempre los mismos, el pensar que piensa los problemas centrales, a menudo no pensados, deviene pensamiento nuevo. Es lo que en nuestra opinión sucede con la obra de E. Dussel. Por ello decíamos en ese trabajo que la obra de Dussel es un buen ejemplo de lo que significa pensar de cara a los problemas que plantea una realidad como la latinoamericana.

Pero, en nuestro caso, esta intencionalidad de pensar de cara a la realidad nuestra estaba presente desde fines de los ochenta, cuando trabajamos la obra de Heidegger titulada precisamente *¿Qué significa pensar?*⁵. En ese entonces, la realidad que aparecía ante nosotros como problema ya no era la europeo-occidental, sino la latinoamericana, y específicamente los problemas que planteaba al pensar el mundo andino amazónico. Siempre recuerdo las conversaciones que tuve con el filósofo Eduardo Nicol a fines del 88 cuando él decía que «el pensamiento crítico, cuando es radical, parte siempre de la raíz, o sea, del principio, y para nosotros el principio está entre los griegos». Sin embargo, cuando yo hacía este giro hacia el principio, nunca encontraba a los griegos, sino a los aymaras del mundo andino, mucho más antiguos que los griegos.

En ese entonces estábamos trabajando una de las hipótesis del sociólogo boliviano René Zavaleta⁶, que decía que aquellas realidades que no han sido uniformizadas por relaciones de mercado capitalistas no son cognoscibles desde la ciencia social

⁴ Juan José Bautista, «¿Qué significa pensar desde América Latina?», en *Crítica de la razón boliviana*, La Paz, El Grito del Sujeto, 2005. Ese ensayo estuvo dedicado a su 70 aniversario. Ahora este libro también está dedicado a él por su 80 aniversario. Muchas veces se nos ha dicho que somos dusselianos, a veces hasta como insulto. Pero este libro creo que es un testimonio de que Dussel es un maestro en el eminente sentido de la palabra, porque él, como todo maestro, no enseña a repetir su obra, sino que enseña a pensar los grandes problemas que nos encara la realidad y que muchas veces nos acosan o acechan. El lector conocedor y atento se dará cuenta de que muchos de nuestros argumentos, si bien parten o presuponen la obra de Dussel, intentan ir más allá de ella, porque nuestro diálogo presupone no sólo la obra de él, sino un diálogo con muchos otros pensadores a quienes trabajamos a veces con Dussel y otras por cuenta propia. En este sentido, es para nosotros un honor haber tenido a Dussel como maestro y haber podido conocer de cerca cómo fue construyendo su pensamiento más maduro. Por este y otros motivos, este libro está dedicado a él.

⁵ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1972.

⁶ René Zavaleta Mercado, *Lo nacional popular en Bolivia*, México DF, Siglo XXI, 1984.

moderna, porque ésta está hecha para hacer cognoscibles realidades atravesadas y estructuradas por relaciones capitalistas y modernas. Como nuestro problema era conocerlas científicamente, porque ya estaban empezando a emerger políticamente en el escenario social los movimientos populares de origen campesino e indígena, empezamos a trabajar en la posibilidad de construir otras categorías pertinentes a este tipo de espacios culturales e históricos que no tienen una tradición occidental y que además no han sido subsumidos del todo por relaciones capitalistas en sentido estricto. Esto es, guardaban todavía su margen de exterioridad cultural y civilizatoria respecto de la modernidad capitalista.

Esta intencionalidad de pensar «desde» este tipo de realidades no occidentales en sentido estricto nos llevó a hacer el pasaje de la ciencia social a la filosofía, además de revisar el pensamiento filosófico desde sus orígenes griegos hasta la producción filosófica más contemporánea como es la obra de Apel y Habermas, pero siempre visto «desde» América Latina y poco a poco «desde» el mundo andino amazónico. Desde ese entonces nos ha acompañado la pregunta acerca de lo que significa pensar «desde» este tipo de realidades la realidad toda y no solamente nuestra realidad. El problema no es no más conocernos, sino conocernos en relación a la humanidad toda de la cual formamos parte. En este sentido, la pretensión de universalidad no la tomábamos de la filosofía, sino del mundo andino, quienes se piensan siempre en sentido universal.

En este proceso fuimos descubriendo poco a poco que el pensamiento europeo occidental siempre fue, desde el principio, un pensamiento no sólo situado, sino un pensamiento que se pensaba a sí mismo como cultura y civilización pero de espaldas a la realidad toda. Era un pensamiento que se afirmaba a sí mismo a costa de negar o subestimar el pensamiento de otras culturas o civilizaciones. Es decir, afirmando ser universales, en los hechos demostraban ser provincianos. Si en el principio los griegos, cuando afirmaban su humanidad, lo hacían negando la humanidad de los demás, diciendo que los otros eran bárbaros por constitución o naturaleza, ahora los modernos, cuando empezaron a hacer filosofía, procedieron exactamente del mismo modo, afirmando su humanidad a costa de negar la nuestra en primera instancia, luego la humanidad de los africanos y posteriormente la de las culturas y civilizaciones orientales.

Poco a poco empezamos a descubrir que no sólo el conocimiento, sino la racionalidad que la filosofía y la ciencia moderna habían construido y desarrollado, habían sido para justificar argumentativamente, o sea racionalmente, este prejuicio⁷; es

⁷ Según Hinkelammert, la ciencia y la filosofía modernas no son más que racionalizaciones de sus propios prejuicios, los cuales, gracias a la forma argumentativa que han producido ellas, aparecen como sumamente racionales, esto es, inteligibles y con sentido, perfectamente válidas para Occidente,

decir, para demostrar que los griegos primero y luego los europeos y ahora los del primer mundo son superiores en sí mismos, la modernidad había producido su propia ciencia y filosofía; y que cuando quienes no somos modernos éramos formados al interior de este marco categorial, terminábamos creyendo que este prejuicio no era sino una verdad válida para todos.

Por ello se entiende que en casi todas las universidades del mundo entero, sean o no del primer mundo, el conocimiento, la ciencia y la filosofía modernas y sus grandes pensadores aparecen en el centro de los currícula, como si fuera el conocimiento por antonomasia, como lo que realmente es científico y filosófico, es decir, verdadero.

Cuando descubrimos esto, nos dimos cuenta de que, desde la perspectiva de este tipo de conocimiento, nuestras culturas e historias, no occidentales ni modernas, aparecían no sólo como incognoscibles y premodernas, o sea inferiores, sino como nada relevantes para la gran ciencia y filosofía. Por eso se entiende que en nuestras universidades no se enseñe lo nuestro, sino sólo lo moderno, ya sea europeo o norteamericano.

Y así nació entonces la idea de producir conceptos y categorías propios que partan de los núcleos problemáticos contenidos en nuestra propia realidad, cuyos contenidos provengan de nuestra propia tradición, cultura e historia. Porque, conforme avanzábamos en la investigación, más nos dábamos cuenta de que los contenidos de los conceptos y categorías de la ciencia social y de la filosofía modernas provenían de los problemas que los europeos, norteamericanos y modernos afrontaban y querían resolver, pero no así de nuestros problemas.

Y así llegábamos a la conclusión de que la racionalidad moderna es, por constitución, no sólo dominadora y racista, sino colonizadora; que es un pensamiento situado y local, que tiene una pretensión de universalidad, sí, pero de dominación, exclusión y colonización⁸. Pero, como está expuesto con un sistema de argumenta-

pero con escasa validez o sentido cuando se las piensa desde otros horizontes culturales y civilizatorios. Cfr. Franz Hinkelammert, *Lucifer y la bestia. Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José, DEI, 1991.

⁸ La negación que hizo y hace la modernidad de otros horizontes culturales y civilizatorios fue casi nihilista, negadora casi en absoluto de lo que no era europeo o moderno. En nuestro caso, nuestra crítica hacia la modernidad no es nihilista. Nuestra negación tampoco es absolutista. Hay muchos logros en la modernidad que no son en sentido estricto modernos, sino humanos, es decir, no fueron creados o producidos para dominar, de los cuales, sin embargo, se apropiaron las oligarquías e imperios de turno para mantener su dominio. Lo que intenta un proyecto como el nuestro, es apropiarse de esos avances y desarrollos para darles otro fundamento, cuyo sentido sea ahora de liberación y no así de dominación. En este sentido, nuestro diálogo con los grandes críticos de la modernidad es sostenido, porque ellos se dieron cuenta en su debido momento de las tendencias inmanentes hacia las cuales la modernidad marchaba. Dar ahora el golpe de timón, como decía Benjamin, es fundamental para que no nos alcance a todos el futuro que anuncia esta modernidad tardía. Por ello, para no recaer en lo

ción tan sutil y exquisito, pareciera que el pensamiento moderno es un pensamiento auténticamente racional, crítico y verdaderamente emancipatorio. Pese a sus grandes críticos como Marx, F. Rosenzweig, W. Benjamin, E. Lévinas y otros, la intencionalidad de dominación que atraviesa estructuralmente la racionalidad moderna se ha impuesto hasta el día de hoy, convirtiéndola en una racionalidad irracional.

La política contemporánea es el escenario más explícito donde podemos ver hacia dónde conducen «la ciencia» y «la filosofía» modernas; esto es, la crisis política y económica en la cual estamos sumidos muestra hacia dónde está conduciendo la racionalidad que ellas han producido. Dicho de otro modo, la ciencia y la filosofía modernas producen *in the long run*, como consecuencias, este tipo de efectos intencionales y no intencionales.

El modelo neoliberal como teoría económica no fue producido en el tercer mundo sino en las universidades del primer mundo, con su ciencia y su filosofía. La política, para poder ser implementada en la realidad, también fue creada e impulsada por países del primer mundo, cuyos políticos, militares, funcionarios e intelectuales fueron formados en sus universidades. No por casualidad se dice que las diez mejores universidades del planeta están en los Estados Unidos e Inglaterra, y da la casualidad de que son universidades privadas, que son financiadas por las mejores transnacionales, donde éstas forman muy bien a sus mejores funcionarios y burócratas, y donde a su vez forman a intelectuales del tercer y segundo mundo para que en nuestros países puedan hacer de mejor modo y de manera más radical lo que ellos quieren y pretenden hacer con nuestras riquezas naturales y la mano de obra de nuestros trabajadores. No por casualidad, la mayoría de los presidentes o ministros y secretarios de Economía o Hacienda que implementaron o implementan medidas de corte neoliberal se han formado en Harvard o universidades similares.

Pero esto no se detiene ahí, sino que, como no sólo el conocimiento sino la racionalidad moderna son de dominación, la política fundada en este tipo de racionalidad e impulsada por los Estados Unidos y la Unión Europea ahora está queriendo

mismo que la modernidad, es fundamental distinguir entre lo que es humano y lo que es moderno, porque no todo lo que existe en la modernidad es moderno. Hay muchos logros en la modernidad que no son invenciones o creaciones modernas, sino que fueron tomadas, usurpadas o raptadas de otras culturas o civilizaciones. Aunque la modernidad sea un «ser para la muerte», necesita la vida, es decir, necesita culturas cuyo sentido es «ser para la vida». Cuando se confunde la modernidad con la humanidad, se piensa normalmente que, al hacer una crítica radical de la modernidad, se hace para negarla completamente a ella y así nos quedaríamos sin nada. Este temor proviene normalmente de quienes piensan que la modernidad es lo mejor que la humanidad pudo haber creado y quedarnos sin ella equivaldría a volver a la Edad de Piedra. Lo humano y la humanidad son mucho más que la modernidad. Podemos darnos cuenta de ello cuando pensamos la modernidad desde otros horizontes de sentido. Es lo que intenta un trabajo como el nuestro.

reorganizar el planeta de acuerdo a sus intereses. Cuando el poder ejercido por el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional no son suficientes, entonces aparece la ONU o, si no, la OTAN para destruir, de raíz si fuera posible, todo intento de cualquier país o nación que no quiera someterse a esta intencionalidad absoluta de dominación.

La voluntad de dominio de la racionalidad moderna ejercida por países del primer mundo mostró lo que es capaz de hacer con países como Iraq, Libia y Afganistán. Quieren hacer lo mismo con Siria e Irán, pero hasta ahora no han podido. Ahora tienen la vista puesta en Venezuela, Bolivia y Ecuador, porque en estos tres últimos se ha empezado a dar una especie de liberación, ya no sólo del poder económico y político ejercido por las potencias del primer mundo, sino de la concepción de economía y de política de dominación que han producido las naciones modernas de dicho primer mundo.

En América Latina nos encontramos en una coyuntura histórica sin igual en la cual estamos empezando a producir no sólo otra idea de economía, política y sociedad, sino también el conocimiento con el que esta otra idea de vida, distinta de la forma de vida que los modernos nos han impuesto durante quinientos años, sea posible. Ya no basta con producir otra economía, sea poscapitalista, socialista, comunitaria o transmoderna, sino que, aparte de ello, hay que producir los conceptos y categorías con los cuales hacer inteligible, pensable y posible este otro proyecto. El problema no está en cuestionar solamente el capitalismo, el modelo neoliberal o, si se quiere, el socialismo real del siglo XX, sino en problematizar y criticar la racionalidad que los presupone y les da sentido, para no recaer en lo que siempre criticamos y que queremos superar.

Otra forma de vida en la cual sea posible la vida de todos, incluyendo la vida de la naturaleza, requiere la producción de otro tipo de conocimiento y racionalidad que haga posible eso. Ya sabemos lo que se puede producir con la racionalidad y el conocimiento moderno. Ahora se trata de hacer la transición hacia esa otra forma de vida, que requiere esta otra forma de producir conocimiento y sabiduría para la vida. La filosofía moderna se ha convertido en un amor al *logos*, esto es, a la razón y el conocimiento, y ha dejado de ser un amor a la sabiduría. Ésta es más que conocimiento cuando es para la vida; por ello hablamos ahora de una racionalidad de la vida.

Heidegger, al final de su vida, decía que lo que en verdad se jugaba en la pregunta que interrogaba por el sentido de la filosofía, era la existencia de la tradición europeo-occidental. A nosotros nos importa no sólo nuestra tradición, que no es occidental, sino la vida digna de la humanidad toda, pero también la vida de la naturaleza. En este sentido, la filosofía por la que abogamos no es la filosofía moderna, sino una filosofía transmoderna, que ya no parta de la tradición de Occidente, sino de lo que ésta siempre ha negado y excluido.

Estas reflexiones que empezaron a principios de los años noventa del siglo pasado, tienen esta intencionalidad de hacer ese pasaje hacia lo que podría ser un pensamiento nuevo cuyo problema central sea pensar la vida como condición de posibilidad de cualquier quehacer humano. Sabemos que no es nueva esta intención, pero también sabemos que nos falta mucho por recorrer en este largo camino llamado pensar.

En apariencia, estas reflexiones sirven sólo para América Latina, porque parten explícitamente desde ella, pero, como decía R. Zavaleta, a veces lo que nos pasa a todos aparece en un lugar del modo más claro posible, esto es, lo que es común a todos nosotros no se ve del mismo modo en cualquier parte o lugar, sino sólo en ciertas regiones del planeta. En América Latina hoy no sólo se ven claramente las consecuencias perversas que la modernidad como forma de vida ha producido desde 1492, sino que también se está empezando a ver claramente la posible salida del entrampe en el que nos sumió el proyecto de la modernidad. Esto es lo que estas reflexiones quisieran pensar, pero ya no sólo en el plano testimonial, histórico, literario o ensayístico, sino filosófico.

Una revolución en filosofía es todavía posible, porque ahora un mundo en el cual puedan habitar muchos mundos es necesario.

PRIMERA PARTE
Del pensar

I

El desarrollo de la Ética de la liberación Hacia la fundamentación de un pensamiento crítico transmoderno

Introducción

En el año 2000 salió publicado un sugestivo y enorme libro de Randall Collins titulado *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*¹, en el que el autor hace un repaso de todos los movimientos filosóficos desde la Antigüedad griega –pasando por el pensamiento chino, hindú, japonés, islámico, incluso por el pensamiento judío– hasta mediados y fines del siglo XX. Sin embargo, llama la atención que a lo largo de sus más de mil páginas no aparezca una sola línea acerca del pensamiento o la filosofía latinoamericanos.

Para Collins –como, en general, para el pensamiento euro-norteamericano–, parece que nunca existió ni existe pensamiento o filosofía en Latinoamérica. Hace algunos años, cuando G. Vattimo vino a México, preguntaba con el típico tono arrogante del europeo moderno «¿Dónde está la filosofía latinoamericana? Porque yo no la veo». Que estas actitudes provengan de filósofos o pensadores euro-norteamericanos, no sorprende tanto, porque para ellos solamente Occidente es capaz de «pensar»; en cambio, el «inmaduro» tercer mundo, o latinoamericano, todavía no, hasta que no se modernicen nuestros pueblos, como alguna vez dijo Habermas. ¿Las actitudes de estos filósofos serán producto de la sabiduría o de la ignorancia?

En cambio, lo que sí sorprende es que este tipo de actitudes provengan de filósofos o científicos sociales latinoamericanos, que más parecieran en su forma de pensar europeos que latinoamericanos, porque cuando hacen ciencia social o filosofía, lo

¹ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

hacen literalmente de espaldas a la realidad nuestra; por eso leen o parten de puros autores euro-norteamericanos y así problematizan solamente los problemas que esas teorías o autores contienen.

Sin embargo, da la casualidad de que a fines de 2004 Carlos Beorlegui, un filósofo español, o sea, europeo, publicó un enorme libro de casi 900 páginas titulado *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*², donde el autor hace un repaso de todo el pensamiento latinoamericano desde poco antes de la conquista hasta nuestros días (o sea, que habían existido pensamiento y filosofía latinoamericanos) y en el que muestra no sólo que éste siempre existió, sino también su especificidad propia y hasta sus dificultades a la hora de tematizarlo.

Según Beorlegui, después de muchos siglos de problemático surgimiento y discusión, la filosofía latinoamericana recién encuentra en la filosofía de la liberación un aporte original a la filosofía universal. No por casualidad le dedica muchas páginas a esta corriente, y en especial a la obra de Enrique Dussel –según Beorlegui, el máximo exponente de esta corriente–. A pesar de la simpatía, la percepción que tiene de la obra de Dussel no es de lo más apropiado: ¿por qué?

Da la casualidad de que muchos científicos sociales y filósofos latinoamericanos que alguna vez conocieron algo de la obra de Dussel, creen que su filosofía no es todavía Filosofía. Otros piensan que es más ideología política de la década de los setenta y ochenta. En cambio, otros consideran que es el intento frustrado de un teólogo por hacer filosofía. Los más, un comentario a la filosofía europea y norteamericana, y otros, un refrito de muchos autores latinoamericanos y europeos, algo así como un comentarista o lector, para demostrar que se está enterado de lo último publicado y que, en última instancia, no dice nada nuevo.

Que piensen de ese modo gente que no conoce la obra de Dussel, es entendible, pero lo que más llama la atención es que mucha gente que estuvo en las aulas de Dussel, no en una sola conferencia o solamente un semestre, sino hasta por dos años o algo más, no entiendan el sentido de su obra. Porque –en nuestra opinión– la obra de Enrique Dussel no es de fácil recepción, sino que presenta muchas dificultades y obstáculos, no tanto inmanentes a la obra, cuanto de contexto histórico-temático y hasta categoriales, difícilmente perceptibles en una primera aproximación.

De ahí que, paradójicamente, sean los latinoamericanos y hasta varios de sus exalumnos los más acérrimos críticos suyos: ¿por qué? Pues bien, en lo que sigue me propongo exponer algunas dificultades comunes en la recepción de la obra de Dussel que he percibido a lo largo de cerca de 25 años de haber sido alumno suyo y de haber observado a muchas generaciones de alumnos suyos, de oyentes y doctoran-

² Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.

dos, pasar por los seminarios, además de haber visto y oído de cerca las discusiones y diálogos con algunos eminentes filósofos contemporáneos, fruto de cuyas discusiones vi transformarse la obra entera de Enrique Dussel hasta el día de hoy; para luego exponer la transformación de algunos conceptos y categorías que, en mi opinión, son centrales en su obra, y posteriormente mostrar por qué, a mi juicio, la obra filosófica de Enrique Dussel es un vivo ejemplo de lo que significa «pensar desde América Latina» hoy.

Primera dificultad

A riesgo de ser un poco esquemático, se podría decir que hasta principios de la década de los setenta hubo una continuidad temática difícilmente perceptible³, dado el contexto en el que se desarrolló su pensamiento luego de su retorno de Europa a Latinoamérica, concretamente a Argentina, porque allí encontró inmediatamente un ambiente filosófico muy renovado y fresco de discusión, no sólo de la filosofía contemporánea, sino también de la realidad económica y política, tanto de Argentina como de América Latina en general.

Dussel, que en ese entonces conocía bien la obra y el lenguaje heideggeriano, pudo asimilar naturalmente no sólo la crítica de Emmanuel Lévinas a Heidegger, sino también asimilar el pensamiento de Lévinas⁴ como crítica de toda ontología,

³ El primer impacto en su pensamiento se podría ubicar cuando Dussel arriba a Europa, donde se descubre por primera vez como latinoamericano y no como simplemente occidental. Después, luego de su estadía de dos años en Israel, regresa a Europa por Oriente y ve el sentido de lo europeo desde el Oriente Medio semita, que es básicamente el recorrido de la historia occidental desde Oriente Medio. Otro momento constitutivo se podría ubicar cuando, según sus palabras, lee por primera vez en Europa un texto de Leopoldo Zea titulado *América en la historia*, donde descubre que Latinoamérica no está ni incluida ni concebida dentro de la historia universal. Ello a su vez se hace evidente cuando escribía su tesis doctoral de Historia; en ella descubre que no existía una historia de la Iglesia latinoamericana después de 1492. O sea, que la Europa occidental se había modernizado durante casi cinco siglos, prescindiendo literal, teórica e interpretativamente de América Latina. A mi juicio, darse cuenta de este detalle no es asunto cualquiera; el cambio deviene necesariamente en la constitución de otro paradigma desde donde sea inteligible esta realidad excluida.

⁴ Hay que decir claramente que la asunción de la obra de Lévinas por Dussel no era una mera recepción teórica de un crítico de Heidegger, sino que fue posible porque Dussel conocía bien el horizonte semita que presupone la obra del pensador francés de origen lituano y judío. Quienes leen o se aproximan a la obra de Lévinas sin presuponer el horizonte cultural del cual procede éste, difícilmente podrán captar la naturaleza de la crítica que Lévinas hace de la ontología europea. Lévinas no es un crítico de Heidegger solamente, sino un crítico de la ontología que la modernidad occidental ha producido. Esto sólo se percibe cuando uno toma muy en serio el horizonte cultural semita y judío del cual

porque Dussel, como todo filósofo que se precia de serlo, estaba «pensando problemas» que la realidad planteaba en ese entonces, y no autores o teorías. La realidad que le aparecía era la del pobre latinoamericano subdesarrollado que no estaba considerado en la historia universal y que por eso mismo desaparecía de la realidad tematizada por la ciencia social y la filosofía, y sólo aparecía como negado y excluido del centro europeo, del mercado mundial y de la historia.

Así es que, como ni Hegel ni Heidegger ni Ricoeur ni ningún otro filósofo europeo tenían categorías para pensar una realidad como ésta y Lévinas sí, Dussel incorpora, previa tematización o pensar categorialmente⁵, a Lévinas en la construcción de su primera ética. Sólo entonces y por primera vez Dussel puede de forma sistemática pasar categorialmente del pensamiento ontológico a lo que en ese entonces llamó «metafísica⁶ de la alteridad».

parte, que está presupuesto en toda su obra y desde el cual cobra su real sentido. Quienes leen a Lévinas o Dussel sin presuponer esto, no entienden ni al uno ni al otro.

⁵ La categoría «pensar categorial», de origen zelmaniano, alude a aquella intención epistémico-teórica que no se limita a copiar categorías o conceptos, sino que intenta hacer una incorporación problematizadora y resemantizante en un corpus categorial nuevo, esto es, como la realidad pensada con la anterior categoría no es la misma, por ello la intención epistémica deviene inevitablemente en una transformación del contenido anterior del concepto o la categoría, para que el nuevo contenido del concepto o categoría sea pertinente a la realidad tematizada. Pero el problema, en última instancia, no es tanto construir nuevos conceptos y nuevas categorías de análisis, sino nuevos «marcos» categoriales desde donde tenga sentido el uso de estos nuevos conceptos y categorías; por eso el problema epistemológico es mucho más complejo que proponer nuevos conceptos o nuevas palabritas. Esto es, cuando alguien como Dussel hace un uso epistémico de una categoría que proviene de otro marco categorial, de otra teoría o autor, como el caso de Lévinas, es inevitable que la realidad pensada cuestiona el anterior contenido de la categoría y, para que ésta tenga un uso con sentido, se le dé un nuevo contenido, que es lo que pasa con Dussel. Dicho de otro modo, quien no tiene idea de cómo se construye el pensamiento científico o filosófico, siempre va a descalificar al pensador porque interpreta mal el sentido o contenido original de tal o cual categoría. Y desgraciadamente esto es lo que a menudo ha pasado con los lectores de Dussel, que siempre lo han cuestionado porque interpreta «mal» a los autores. Un pensador no aspira a interpretar bien o mal a los autores, o las teorías, su problema es pensar la realidad, y a lo que aspira es a construir contenidos nuevos de conceptos o categorías que permitan entender bien lo que pasa con la realidad actual y presente, o con aquellas dimensiones de la realidad que aparecen invisibles ante otros marcos categoriales. Y a partir de ella recién tiene sentido el diálogo con los autores y, en este sentido, la transformación de contenidos de conceptos y categorías.

⁶ Metafísica, como un más allá de la ontología de la modernidad y, por ello, alteridad, como momento más allá de la mismidad de la ontología europeo-occidental. Esto es, el otro en Dussel ya no era el otro de Lévinas, ya no podía serlo, porque Dussel ya no está pensando en el «contenido» de la otredad Lévinasiana, sino en la latinoamericana en primera instancia, porque ella aparecía como el más allá de la europeidad occidental latino-germánica. Y ahora será la otredad más allá del heleno-euro-norteamericano-centrismo, que ya no es sólo Latinoamérica, sino toda la periferia, o sea, todo el tercer mundo, es decir, el 80% de la humanidad.

Esto es, cuando escribe desde 1971 hasta 1975 los cinco volúmenes de *La ética de la liberación latinoamericana*⁷, ésta no se puede entender sin los cinco primeros capítulos de los dos primeros volúmenes, en los cuales hace el giro o, si no, muestra el pasaje «categorialmente», o sea, conceptualmente de modo explícito, poniendo de manifiesto los pasos lógicos adecuados, del momento ontológico, o de la totalidad moderna, es decir, del Ser, hacia la «exterioridad», como no-ser, como alteridad negada por la ontología moderna. Sólo entonces puede escribir el capítulo sexto, en el que hace una recuperación metodológico-explícita de cómo es que conceptualmente y con nuevas categorías se puede trascender cognitivamente, o sea, categorialmente, más allá de la fundamentación que hizo la racionalidad ontológico-moderno-occidental⁸.

De ahí que no sea casual que el primer «programa de investigación»⁹ de la ética de la liberación dusseliana esté plenamente descrito en este sexto capítulo del segundo volumen de la ética de la liberación, que en primera instancia será latinoamericana y posteriormente mundial. Así entonces Dussel puede decir: «Sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el *tema* de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana. Única y nueva, la primera realmente posmoderna y superadora de la europeidad»¹⁰.

Veamos esto con más calma. La ética de la liberación ya no podía ser meramente dialéctica. Una vez que se ha mostrado la especificidad del pensar dialéctico cuando

⁷ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomos I y II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; tomo III, México, Edicol, 1977; tomos IV y V, Bogotá, USTA, 1980.

⁸ Después de este capítulo sexto del segundo volumen de su primera ética, vuelve al problema del método de la ética de la liberación en otro libro de esta misma época, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974, donde amplía y desarrolla este sexto capítulo. Luego, ya no volverá en el futuro a tematizar explícitamente el tema del método.

⁹ Lo llamo «programa de investigación» porque solamente a partir de un programa de investigación se puede proponer sistemáticamente la posibilidad de hacer visible, cognoscible o inteligible, conceptualmente hablando, un nuevo observable, un nuevo objeto o un nuevo «tema» en el horizonte de la investigación y la producción teóricas.

¹⁰ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cit., tomo I, p. 162. Esta primera obra fundamental de Dussel nace como un proyecto «ético de liberación», y en México se transforma en una filosofía de la liberación (cfr. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México DF, Edicol, 1977). Pero a partir de 1992, que es cuando decide volver a fundamentar su pensamiento, discutimos mucho acerca de si este pensamiento de la liberación debía ser una ética o filosofía. La transformación conceptual del contenido de la ética, como categoría, ya había empezado en su obra; sólo fue cuestión de desarrollarla. Desde ese momento, la postura es ética, pero no es una ética ontológica (descriptiva de un horizonte de sentido) que trate de tal o cual moral en concreto, sino, en principio, una ética metafísica o más allá de la *physis* moderna, y más recientemente una ética transontológica, que cuestiona justamente el fundamento ontológico de la filosofía moderna, pero desde más allá de la modernidad euro-helena-céntrica.

es sólo ontológico y para lo que sirve (véase especialmente *Método para una filosofía de la liberación*), se necesita trascender la lógica dialéctica como lógica pertinente de la totalidad como sistema de dominio, pero no para negarla o abandonarla sin más, sino para situarla en el contexto de otro marco categorial más amplio, que también trata de contradicciones, pero mucho más complejas¹¹; mas no a partir de lo visto o constituido por el lenguaje de la visión y del sujeto, o sea, a partir de lo mismo, o del Ser, sino que parte justamente del cuestionamiento al sujeto, pero no de un cuestionamiento hecho por él mismo hacia su sí mismo, sino por el Otro que interpela y cuestiona, con su palabra ininteligible en principio, las certezas o la sabiduría del sujeto moderno. Por ello en primera instancia la ética de la liberación es un poner en cuestión las certezas de la ontología moderna de la subjetividad, para producir una liberación de la racionalidad moderna y sólo entonces poder acceder a la realidad negada del Otro como realidad más allá del Ser moderno.

En este sentido, la analéctica, o ana-dia-léctica, no es otra dialéctica más, sino que es la dialéctica desfondada desde la palabra del Otro como revelación, la cual no viene desde arriba o desde el cielo, sino desde lo que la totalidad ha negado siempre. En este preciso sentido, no es un razonar consigo mismo, o entre los mismos, sino que es un diálogo entre un sujeto que proviene de lo mismo, y el Otro que proviene de más allá de mi mundo, pero no sólo en sentido culturalista, sino de profunda relación de dominación. En este preciso sentido, el Otro no es otro *alter ego*, sino quien ha sido negado en su humanidad por la totalidad occidental y cuyo reconocimiento implica el cuestionamiento del carácter colonizador de la Totalidad en su conjunto. Por ello Dussel insiste una y otra vez en el carácter del Otro como *Distinto* y no como meramente *diferente*¹².

¹¹ Esto que nos aparecía en el principio como simple sospecha, se ha ido mostrando en su real complejidad, porque –ahora podemos decirlo– la dialéctica hegeliana trata solamente con contradicciones simples, que son aquellas que se dan en el interior de un sistema o totalidad. En cambio, la analéctica estaba empezando a enunciar que de lo que se trataba era de problematizar también este otro tipo de contradicciones que produce esta misma totalidad, pero ya no sólo dentro de sí misma, sino especialmente fuera de ella, es decir, en la exterioridad. Estas contradicciones son complejas porque su tematización implica tomar la totalidad como un todo, como parte de esta contradicción. Este tipo de contradicción nos empezó a aparecer cuando Dussel comenzó a tematizar la contradicción centro-periferia desde Marx. Ahora este tipo de contradicción compleja nos aparece con más claridad cuando empezamos a incluir el tema de la colonialidad del Ser y del conocer que la Totalidad europeo-occidental produjo sistemáticamente, pero no sólo como forma de dominio sino como racionalidad. Cfr. Juan José Bautista, «Reflexiones para una lógica de la liberación», en *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, La Paz, Rincón Ediciones, 2012.

¹² En el pensamiento posmoderno, especialmente después de Derrida, esta distinción, tan fundamental para nosotros, desaparece. Casi todo el mundo ahora interpreta al Otro de Lévinas como *diferente* y no como *distinto*. Esta caracterización del otro como *diferente* es pertinente a la Totalidad on-

Dicho de otro modo, la analéctica es un pensar que parte «desde» esa dimensión de realidad que no está incluida en mi mundo y que me es revelada únicamente a partir de la palabra interpeladora del Otro, como «¡Pido justicia!», o «¡Tengo hambre!», o «¡También soy humano!». Para hablar de la analéctica como momento más allá de la dialéctica, hay que hablar también de la epifanía como momento más allá de la fenomenología, la cual parte del reconocimiento explícito de la dignidad del rostro del Otro como ser humano, pero a partir de su palabra, de su *decir*, no a partir de mi mirada o de mi *logos*, pero tampoco a partir de lo dicho o ya sabido por la modernidad¹³.

El intento de «superación de la filosofía o pensamiento europeos» no tiene nada que ver con la negación nihilista de lo previo o anterior, propia de la racionalidad moderna-posmoderna, sino que es el intento de lograr un nuevo criterio ético o principio epistemológico. El problema no es demostrar que el pensamiento latinoamericano es superior al europeo, no. El problema es construir un marco categorial que permita entender en el plano de la filosofía la especificidad del problema del subdesarrollo, la dependencia, la opresión, el colonialismo, la miseria, la ignorancia, la negación, el sufrimiento y la exclusión latinoamericanos, y para ello no bastaba (porque era insuficiente) el pensamiento y la filosofía europeos, porque no era ni nunca fue su problema¹⁴.

De lo que se trataba era de construir un pensamiento, una ciencia social y una filosofía que fuesen capaces de pensar «desde» esta problemática propia en la que se debatía y se debate aún Latinoamérica y el tercer mundo, y para ello no bastaba

tológica occidental, porque le permite seguir perpetuándose, no la cuestiona en sus fundamentos, por eso afirmamos que desde el pensamiento posmoderno la crítica que se desarrolla es pertinente a su forma de Ser y conocer, le permite seguir siendo, por eso se puso de moda hablar del otro para parecer crítico. De lo que se trata es de cuestionar esta ontología, la cual es el fundamento de su dominio. Por eso la Totalidad excluye este tipo de pensamiento.

¹³ Ejemplos de esta incompreensión abundan en la literatura hispanoamericana y norteamericana. Un ejemplo último de esto sería el libro de Eugene Gogol, quien intenta cuestionar al otro de la filosofía de la liberación desde Hegel. Puede funcionar para quienes piensan aún Latinoamérica desde el marco categorial del pensamiento moderno, pero fracasa rotundamente cuando quiere cuestionar esta forma de comprensión de la dialéctica en Dussel. Cfr. Eugene Gogol, *The concept of Other in Latin American Liberation*, Lexington Books. 2002. Captar esta especificidad no tiene que ver con la inteligencia, sino con el acontecimiento (en el sentido de Badiou), lo que remite en última instancia a otro marco categorial, el cual nos sitúa inmediatamente en el terreno de lo político-económico como acontecimiento interpelador de la razón que piensa lo real y a sí misma, pero desde sí misma.

¹⁴ «Alain Touraine [...] decía el 2005 en la UNAM [...] que después de una larga evaluación él se había dado cuenta de que la ciencia social del siglo XX había pensado la realidad del siglo XX con categorías del siglo XIX, en cuyos contenidos nunca había estado problematizada o tematizada América Latina como problema. Es decir, que en el contenido presupuesto en la formalización de los conceptos y categorías con los cuales la ciencia social piensa o tematiza los problemas, nunca había estado la realidad latinoamericana, sino sólo la realidad europea, norteamericana o del primer mundo [...]». Cfr. Juan José Bautista, *Hacia la descolonización*, cit., p. 44.

con mirar sólo hacia Latinoamérica, sino que hacía falta trascender el pensamiento y las filosofías europeos (de ahí el largo diálogo con esta tradición), porque en ese marco categorial se escondía y se ocultaba aquello que justificaba el porqué de nuestra opresión. Dicho de otro modo, para entender la especificidad de nuestros problemas había que de-struir (o sea des-montar, des-armar, paso a paso, lógico-conceptualmente) el marco categorial moderno y construir otro marco categorial «desde» el que se pudiesen pensar con rigor, primero, nuestros problemas, luego, el tercer mundo y, finalmente, la modernidad en su conjunto, para rematar en otra visión de la historia de la humanidad «desde» la perspectiva de los oprimidos, condenados y negados de todos los sistemas totalizantes.

El primero en utilizar la palabra «posmoderno» en un contexto filosófico fue el último Heidegger. Sin embargo, fue Dussel el primero en utilizarla como proyecto filosófico el año 1972, años antes de que Lyotard la asumiera como parte del suyo, pero en un sentido muy diferente. Hoy, después de que la filosofía posmoderna ya tiene su propio sentido, la ética de la liberación ya no puede ser posmoderna, simplemente porque no parte de los presupuestos de la ontología de la modernidad, sino desde más allá de ella, no sólo espacial sino históricamente, por ello estamos construyendo la categoría de transmodernidad para mostrar esta especificidad¹⁵. La ética de la liberación parte desde una historia anterior a la modernidad, negada durante estos 500 años y que tiende hacia un proyecto no-moderno ni occidental; en este sentido, no intenta realizar ninguna utopía moderna, sino que trata de pensar el futuro, y lo posible, desde la perspectiva de aquellos a los que la modernidad siempre ha negado.

Sólo cuando Dussel hubo hecho esta fundamentación categorial de desmontaje del lenguaje ontológico, entonces adquirió sentido toda la temática que desarrolló posteriormente a partir del séptimo capítulo del tercer volumen de su ética de la liberación latinoamericana como erótica, pedagógica, política, histórica y simbólica latinoamericanas.

Sin embargo, hay otro detalle a mi juicio importante: que, luego de haber mostrado cómo se puede trascender el lenguaje ontológico hacia el lenguaje metafísico de la alteridad ya no solamente Lévinasiano (porque, recordemos, Dussel ya no está pensando al otro de Lévinas, sino al otro como *pauper* latinoamericano) sino ahora sí dusseliano, Dussel hace en el volumen tres una introducción histórica antes de exponer el capítulo 7 relativo a la erótica y el capítulo 8 relativo a la pedagógica. ¿Por qué digo esto? Porque en el futuro (especialmente a partir de su 1492. *El encubrimiento del otro* [1992]) será imposible entender la obra filosófica de Dussel sin esta otra cosmovisión de la «histórica», distinta de la visión que de la historia tiene la modernidad-posmodernidad. (Volveremos sobre esto.)

¹⁵ Véase nuestro capítulo «Hacia una Transmodernidad decolonial», en *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*, La Paz, Rincón Ediciones, 2013.

Dicho de otro modo, si no se entiende o no se conoce el lenguaje heideggeriano y el lenguaje Lévinasiano como crítica del pensamiento ontológico moderno, difícilmente se podrá entender el diálogo (porque no es una mera exposición) que Dussel establece con Hegel, Heidegger, Ricoeur, Lévinas, etc., y lo que Dussel está pensando como tema o cuestión¹⁶ en esta primera ética que es el tema del otro, pero no del otro Lévinasiano, sino del otro¹⁷ como pobre y dominado. Esto es lo que a juicio nuestro sucede cuando llega a México en el 75. Recordemos, el pensamiento de Dussel estuvo desde un comienzo muy comprometido con los movimientos de iz-

¹⁶ «Proponer *cuestiones* –nos dice Heidegger–; cuestiones no son ocurrencias; cuestiones tampoco son los “problemas” hoy en día al uso, que uno coge al azar de lo que se oye decir, de lo que se lee, y que adereza con un gesto de profundo ensimismamiento. Cuestiones surgen sólo del habérselas con las “cosas”. Y cosas sólo hay *aquí* cuando se tienen ojos». Cfr. Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2000. El tema en «cuestión», o lo que da que pensar, no es problemilla cualquiera, ni ocurrencia primeriza en este primer Dussel. Lo que le da que pensar ya está claro: la miseria del *pauper* latinoamericano; lo que no queda claro aún, y es aquello en lo que constituirá toda su obra, es la forma conceptual apropiada, el lenguaje categorial en el que se puede hacer explícito e inteligible, teóricamente hablando, lo pensado. Y para ello no basta con tener ojos, sino que a partir de su experiencia semita (cfr. Enrique Dussel, *El humanismo semita*, Buenos Aires, Eudeba, 1969) y Lévinas, hay que saber tener oídos, o sea, hay que saber «escuchar» la voz del otro; es decir, ya no basta con la fenomenología y la dialéctica, sino que hay que construir otro marco categorial desde el cual sea inteligible esta voz que me cuestiona, que en primera instancia es sólo un grito o un reclamo y que cuestiona la certeza de la ontología de la subjetividad moderna.

Otro detalle que me parece curioso, es que mucha gente que se acerca a trabajar con Dussel se queda tan fascinada con Lévinas que no logra pasar más allá de la fenomenología, y se queda, bien con Lévinas, bien con Ricoeur o Merleau-Ponty, y abandona esta «otra» perspectiva. Obviamente nadie está obligado a ser dusseliano o a trascender el lenguaje fenomenológico, pero entonces se queda con una interpretación fenomenológica de la obra de Dussel, cuando no lo es. El problema, en última instancia, no es tanto si se interpreta bien o mal a Dussel, sino si se es capaz de captar el problema que Dussel quiere mostrarnos, que nos atañe a todos, independientemente de si estamos o no de acuerdo con Dussel. Volveremos sobre esto.

¹⁷ Normalmente, los lectores o críticos de Dussel tienen una visión posmoderna del otro, en términos de «diferencia» y no de «distinción», que sería la especificidad propia del otro dusseliano. No negamos que puedan existir otras formas de problematizar el tema del otro, lo que queremos enfatizar es esta especificidad del «otro como distinción» en la obra dusseliana, cuyo matiz no es tan simple; por eso ha sido descuidado mucho por quienes creen conocer el tema del otro. Este descuido ha sido la causa de muchos artículos y libros de lectores y críticos de Dussel, que atribuyen a su obra cosas que él no dijo. Pero lo grave, en nuestra opinión, es que, cuando la filosofía y la ciencia social latinoamericanas parten del «otro» como diferencia, siguen atrapadas en la cosmovisión posmoderna del otro, y así la especificidad del «otro» latinoamericano desaparece. Lo grave es que la categoría del «otro como diferencia» tiene su momento encubridor pertinente a la posmodernidad, por eso, siendo crítico ópticamente hablando, no puede trascender el momento ontológico, y por eso mismo, quedando atrapado en el interior de la modernidad europeo-occidental, aparece como obstáculo epistemológico (bloqueo ideológico) cuando se quiere entender la especificidad de la otredad más allá del mundo moderno-posmoderno.

quierda y de liberación, de ahí que el que le hayan puesto una bomba en su casa para amedrentarlo o amenazarlo no haya sido nada casual.

Y así, como tantos otros, partió al exilio. Cuando llegó a México, el ambiente de la discusión filosófica era muy diferente del argentino. Prácticamente la filosofía en México estaba dividida en tres grupos: los analíticos (liderados por Mario Bunge), los marxistas (liderados por Adolfo Sánchez Vázquez) y los latinoamericanistas (liderados por Leopoldo Zea). Ninguno de estos grupos conocía en profundidad el debate argentino, ni mucho menos el lenguaje en el que se había construido su primera ética. Tal es así que cuando Dussel empezó a intervenir en el debate, casi nadie lo entendió, pero tampoco él podía intervenir en el debate porque tampoco conocía el lenguaje de los marxistas mexicanos¹⁸, ni mucho menos de los analíticos¹⁹ de ese entonces. Y lo peor de todo es que a Dussel casi todos lo veían como teólogo y no como filósofo.

Y da la casualidad de que el prejuicio jacobino-moderno dice que la teología es cualquier cosa menos ciencia. Y como casi todos los cientistas sociales y filósofos latinoamericanos en general tienen prejuicios modernos, porque en el fondo tienen los mismos prejuicios eurocéntricos propios de los modernos, ni modo pues. Así es que, luego de haberse publicado la primera ética, ésta tuvo poca recepción, porque, además de México, en América Latina la ciencia social y la filosofía en general pensaban Latinoamérica con el lenguaje y marco categorial que provenían del marxismo y el materialismo histórico estándar, el cual concebía a Heidegger básicamente como un filósofo burgués y hasta idealista, mientras que Lévinas ni siquiera existía para este horizonte de pensamiento.

Es más, la izquierda latinoamericana del siglo XX, cuando pensaba la superación de la miseria y la pobreza, lo hacía desde la imagen que la Europa moderna les pro-

¹⁸ El panorama del marxismo en América Latina tampoco era muy halagüeño. Visto en perspectiva desde principios del siglo XXI, se podría decir que el marxismo latinoamericano de las décadas de los sesenta, setenta, ochenta y principios de los noventa, básicamente era moderno, es decir, tenía conciencia eurocéntrica, es decir, intentando pensar América Latina, lo hacía con categorías moderno-occidentales y con cosmovisión eurocéntrica. La izquierda intelectual que piensa ahora desde categorías posmodernas, sigue atrapada en el mismo universo de cosmovisión, todavía no se dio cuenta de que la única forma de superar el capitalismo y la modernidad es partiendo desde presupuestos no-occidentales, o sea, desde más allá de la modernidad-posmodernidad. Se necesita otra cosmovisión de la historia que no sea occidental. La izquierda, en general, piensa que el problema es el capitalismo. Todavía no se dieron cuenta de que, si no se cuestiona su fundamento, que es la modernidad, seguirá desarrollándose pese a sus constantes crisis.

¹⁹ Posteriormente, gracias a la obra de K.-O. Apel, Dussel puede descubrir la especificidad del giro lingüístico, los límites de la filosofía analítica y el modo en que se pueden superar a partir del giro pragmático. Apel, a juicio nuestro, es ineludible a la hora de querer dialogar con el duro pensamiento analítico. Solamente gracias a Apel y, entre otros, a MacIntyre pudimos superar la famosa falacia naturalista y mostrar por qué el pensamiento analítico es tan valórico como lo es el mercado neoliberal. El pensamiento neutral y el que no se atreve a deducir normas de hechos, o deber ser del ser, habían sido en el fondo tan valóricos y normativos como cualquier otro. Esto lo muestra muy bien la obra entera de Apel.

yectaba. Si en el pasado aparecía la miserable Amerindia, en el futuro veían una Latinoamérica moderna y occidental. Visto así el problema, se entiende que la izquierda latinoamericana no haya intentado siquiera cuestionar categorialmente la modernidad, sino sólo el capitalismo y su modalidad imperialista. De ahí que su concepción de crítica sea meramente óptica, o sea, parcial, y que por eso hayan abandonado la reflexión del cuestionamiento de los fundamentos. El pasaje que de la obra de Marx (quien siempre fue filósofo) hicieron los marxistas, de la filosofía a la ciencia, en términos de ciencia social como materialismo histórico, ahora no nos parece nada casual. Fue el abandono y el renegar de los problemas de fundamentación de principios y criterios a la hora de querer producir otro tipo de realidad.

Segunda dificultad

No sólo el contexto de la discusión había cambiado, sino también el lenguaje del mismo. Es cierto que Argentina no es como México, pero también es cierto que en ambos países, como en toda Latinoamérica, se daban problemas comunes como el subdesarrollo, la marginación y la pobreza; por eso Dussel se puso a pensar ahora América Latina «desde» este nuevo espacio histórico, económico y social que como plataforma proponía México, pero, para poder intervenir en el debate, tenía que apropiarse de un nuevo lenguaje para no quedar fuera de la discusión.

En ese entonces, el lenguaje que predominaba en el ambiente de la izquierda y de la crítica en América Latina era el del marxismo occidental²⁰. Además, desde los colegas más cercanos que tenía, los latinoamericanistas, le hicieron más que una crítica, casi una acusación, de que su obra era ingenua o ambiguamente «populista», por hacer constante uso de la categoría «pueblo»²¹ en la primera ética y no así del

²⁰ Más propiamente, el del marxismo del materialismo histórico y el marxismo althusseriano. «Críticábamos al Marx althusseriano de la época. Después hemos podido estudiar a Marx detalladamente y nuestras conclusiones son exactamente las contrarias. En efecto, Marx no es un pensador que queda apresado en la totalidad (como pensábamos en ese tiempo), ni tampoco es expresión de un paradigma productivista (como lo piensa Habermas)». Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 31991, p. 11.

²¹ Acá podemos notar otro déficit epistemológico típico de la intelectualidad latinoamericana, al confundir un concepto o categoría con la cosa nombrada (¿sustancialismo?), como si un concepto reflejara solamente una realidad y no otra, como si la realidad no fuese capaz de cambiar, como si la realidad fuese siempre idéntica a sí misma a pesar de la historia y la cultura. Porque el pueblo europeo no es el mismo pueblo que el latinoamericano, y por eso la categoría «pueblo» no puede tener el mismo significado o contenido cuando se hace uso de la categoría «pueblo» en Europa o en Latinoamérica. Si por tales o cuales motivos el pueblo europeo, o italiano, o alemán, actuó de modo irracional en un momento de la historia, eso no quiere decir que, entonces, todo pueblo siempre va a actuar de modo irracional. Cada

concepto de clase social, el cual era supuestamente central a la hora de querer hacer pensamiento crítico. Y fue entonces cuando Dussel se puso a estudiar a fondo a Marx, no sólo para comprender el sentido de las objeciones, sino también para responder a esas críticas que le hacían, por un lado, los marxistas y, por el otro, los latinoamericanistas.

Cuando un pensador piensa de cara y de frente a la realidad, siempre dialoga con los grandes pensadores, siempre los tiene como interlocutores a partir de los cuales se construye y se afinan categorías para expresar del mejor modo posible, categorialmente hablando, la realidad que se está pensando, que en este caso era la miseria del «pueblo» latinoamericano. Y como el ambiente de la intelectualidad mexicana era bastante marxiano, Dussel se puso a estudiar a Marx y no a los marxistas, comentaristas de moda o lectores de Marx que en ese entonces abundaban, porque cuando uno va a dialogar con un pensador, lo hace desde su obra y no desde lo que se dice acerca de él.

Entonces empezó la larga y paciente lectura y estudio de más de diez años de toda la obra de Marx, no sólo de lo que había sido publicado en alemán, sino también de lo inédito²², algo que nunca antes se había hecho. Y con lo que se encontró fue con un Marx radicalmente crítico no sólo del capitalismo sino también de la modernidad, pero también anticipadamente del socialismo real, porque las preguntas o los problemas reales «desde» los que Dussel leía a Marx, no eran los mismos problemas que subyacían a las obras de los marxistas contemporáneos.

Esto es, el Marx de Dussel no es el mismo Marx del marxismo occidental, ni mucho menos del marxismo estándar, es decir, que cuando uno se enfrenta a la obra

pueblo actúa de acuerdo a su propia historia, en el contexto de la macrohistoria y la cultura, por ello ningún concepto o categoría de pueblo puede agotar todos los modos o formas de ser del «pueblo»; por ello siempre se puede pensar el pueblo o «lo popular» de distintos modos, sin necesidad de caer en los «ismos». Porque todos los pueblos, por más identidad que tengan respecto de sí mismos, siempre pueden cambiar en el devenir de la historia y por eso el pensador tiene siempre que estar dispuesto a cambiar el contenido del concepto «pueblo», para explicar la especificidad histórica de los pueblos en la historia.

²² Baste recordar que, hasta 2013, recién se habían publicado en alemán sólo 56 volúmenes de los 114 que son el total de la obra completa de Marx y Engels, que está siendo editada y publicada por el MEGA. «Yo he trabajado Marx en sus cuatro redacciones de *El capital* (la segunda, tercera y parte de la cuarta redacción están inéditas, se encuentran en los archivos de Ámsterdam) y me tuve que meter en los archivos y estudiar inéditos de Marx. Ustedes dirán ¿cómo?, ¿tiene Marx inéditos? El 50% de Marx nunca se ha publicado, ni en alemán. ¿Por qué?, si todo Marx se podría editar con menos del valor de un avión a reacción. Porque la Unión Soviética no quiso publicar Marx. Porque, si se leía seriamente a Marx, el estalinismo caía hecho pedazos (vean cómo son las cosas); todavía hoy está inédito el tercer tomo de *El capital*». Cfr. Enrique Dussel, *Marx y la modernidad*, La Paz, Rincón Ediciones, 2008, p. 35. O sea, que el marxismo occidental de fines del siglo XIX y del siglo XX sólo conoció una pequeña parte de la obra total de Marx, y a partir de esa parte interpretó todo Marx. Véase también Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México DF, Siglo XXI, 1990.

de Dussel y atribuye a ésta los presupuestos del marxismo común o estándar, de seguro que tendrá muchos problemas de comprensión, porque, en general, se podría decir que la izquierda europeo-occidental asumió Marx de tal modo que ya no le permite cuestionar la modernidad, por eso lo abandonaron. Esto es –y es la opinión común de mucha gente inclusive de izquierda–, el marxismo del Marx del siglo XX ya ha sido superado, o, en todo caso, Marx se equivocó en su diagnóstico del derrumbe del capitalismo y por eso puede sencillamente ser abandonado.

En cambio, lo que Dussel descubre es que Marx es crítico de toda forma de capital, sea liberal o neoliberal, y que mientras existan relaciones de producción económicas cuya producción de riqueza²³ implique la producción de miseria, Marx sigue siendo pertinente, porque su obra permite entender justamente este fenómeno, el de la producción a escala mundial de la miseria o, si se quiere, de la pobreza. Y como el fenómeno de la miseria del *pauper* latinoamericano es muy evidente en América Latina y el tercer mundo, entonces Marx sigue siendo pertinente²⁴, lo mismo que quien quiera entender este fenómeno tan actual, no puede prescindir de

²³ *The Wall Street Journal* informaba que los millonarios en los Estados Unidos habían crecido en 2004 un 21%, con lo que llegó a haber en los EUA «7,5 millones de hogares con valor neto de por lo menos 1.000.000 de dólares [...] EUA continúa encabezando al mundo en la creación de nuevos millonarios. El número de hogares estadounidenses con bienes líquidos de 20 millones de dólares o más se está incrementando en 3.000 hogares al año, según uno de los estudios [...] [en el 2004]. Los más ricos fueron quienes más prosperaron; el número de hogares con valor neto de 5 millones de dólares o más se incrementó 38% [...] [la revista] *Forbes* informó hace unos meses que el número de multimillonarios (con una fortuna de más de mil millones) llegó a 691, un incremento de 17% en relación con el año anterior». Cfr. «Más millonarios y más gente en la pobreza, el “milagro” estadounidense», *La Jornada*, México, 27 de mayo de 2005, p. 28. Paradójicamente, la revista *Time* informó posteriormente que casi la mitad de los habitantes del planeta son pobres: mil millones con ingresos de menos de un dólar por día al año. No obstante, también está aumentando poco a poco el número de pobres en los EUA.

²⁴ A mediados de la década de los sesenta, Habermas decía: «En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida –también en amplias capas de la población– ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La alienación ha perdido su forma económicamente evidente». Cfr. Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis*, Madrid, Taurus, 1989, p. 216. Es cierto que en Europa central la pobreza prácticamente había sido superada, pero no en América Latina, mucho menos en el tercer mundo. Si Habermas hubiese sido un filósofo y pensador «universal», no se hubiese limitado solamente a pensar Europa o Alemania, sino que habría incluido en su tematización América Latina y el tercer mundo, y entonces no habría abandonado a Marx. Pero como es sólo un pensador «europeo-continental», por eso en su pensar no está incluido lo que no es primer mundo. De ahí que su filosofía sea sólo regional, particular y no universal. Además, Habermas no se daba cuenta, por su «eurocentrismo», de que la pobreza y la explotación que había en Europa antes de la Segunda Guerra Mundial, se las había pasado ahora a los países pobres del tercer mundo después de esa guerra, y que esa pobreza y esa explotación se han intensificado sin interrupción hasta el día de hoy.

Marx, a no ser que, en última instancia, esté de acuerdo con el capital y el proyecto moderno o posmoderno²⁵.

Uno de los grandes descubrimientos que hace Dussel es mostrar que Marx hace una explícita distinción entre «trabajo *vivo*» y «trabajo *objetivado*»:

De ella se deducen todas las demás distinciones. Una de ellas, quizá la más esencial conclusión práctico-política o económica de Marx, porque aquí se originan las restantes, es el enunciado práctico siguiente: el *trabajo vivo* no tiene valor; la *capacidad* o *fuerza de trabajo* tiene valor... Según Marx, el trabajo es la «sustancia» o causa productora del valor. Más aún, el valor [...] no es más que trabajo «vivo» *objetivado*; es decir, trabajo «hecho *objeto*»... Mientras que, y ésta es la primera deducción de la distinción esencial entre trabajo «vivo» y «objetivado», la «capacidad» o «fuerza de trabajo» sí tiene valor, por cuanto puede reproducirse en el tiempo necesario exigido para producir tanto valor en el proceso productivo como el contenido en el salario... El *trabajo vivo* es así la «fuente» (más que «fundamento») que «crea» (y el concepto de creación debe distinguirse de la mera «producción» desde el «fundamento» del capital) *plusvalor* [...] *desde la nada* del capital (es decir: desde ningún valor presupuesto). El «trabajo vivo» pone en la realidad valor que surge «desde más allá» (transcendentalidad, exterioridad, anterioridad) del «ser» del capital²⁶.

Así, Dussel puede afirmar que el «trabajo *vivo*» es el principio «*metafísico*» real y crítico del capital como «totalidad». Ahora bien, ¿por qué es importante destacar este descubrimiento? Para mostrar en última instancia la falacia del capital y de la modernidad, porque ésta necesitó sepultar a Marx para que no se viera y entendiera en aquello que consiste el *salario impago*, que es el momento de la creación del «plus», que es a su vez el fundamento de la ganancia, porque al decir Dussel a partir de Marx que «el *trabajo vivo* no tiene valor», lo que se está diciendo en última instancia es que el «trabajo vivo» *no tiene precio*. «No tiene precio» quiere decir que es in-apreciable, in-finito, in-calculable, y por eso mismo im-pagable, es decir, no existe salario alguno que pueda pagar el *trabajo vivo*²⁷, porque lo que el trabajo vivo

²⁵ Es interesante observar cómo muchos intelectuales de izquierda, cuando escuchan reclamos políticos de autonomía de los pueblos originarios, lanzan gritos desesperados al cielo denunciando estos movimientos como «fundamentalismos» indigenistas, supuestamente por querer volver de modo ingenuo al pasado. Pareciera que estos intelectuales se han acomodado tan bien a la modernidad, que no quieren soltarla ni perderla, por eso están en contra del pasado.

²⁶ Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 334-337.

²⁷ Lévinas muestra esto mismo, pero de otro modo, en su libro *Cuatro lecturas talmúdicas* (Barcelona, Río Piedras, 1992), cuando, a propósito de unas reflexiones talmúdicas de la tradición judía,

realiza en el momento de su actividad, es tiempo de vida transcurrida que nunca más ha de recuperar el trabajador en toda su vida, por eso es in-calculable, es decir, no se puede calcular, que quiere decir, no se puede cuantificar, determinar, o sea, cosificar en una cantidad equis llamada salario.

Dicho de otro modo, el trabajo vivo es impagable porque es infinito, como condición de posibilidad de las finitudes, o sea, de las obras. Por ello el trabajo vivo es la condición primera de cualquier forma de producción, no sólo porque presupone la vida del trabajador, sino porque la vida de éste presupone la vida de la comunidad y la naturaleza como condición de posibilidad de la vida de la comunidad humana, en el interior de la cual es y existe el posible trabajador vivo.

Pero, por otro lado, tampoco se puede pagar, o sea, calcular la riqueza que produce la naturaleza, la cual, como riqueza, no existe si no es a partir del *trabajo vivo*. El misterio de la riqueza que produce la modernidad se funda precisamente en este doble ocultamiento, es decir, en hacer creer que el trabajo vivo es calculable –o sea, pagable– y por eso el salario sería justo, y que la naturaleza concebida como objeto también es cuantificable. Por ello es fundamental el desarrollo del concepto de *trabajo vivo* desde el Marx de Dussel para cuestionar y desfondar en regla las pretensiones morales de bondad o de justicia de la modernidad-posmodernidad; quien no tenga esta claridad, estaría cayendo en cierta ingenuidad a la hora de intentar hacer una crítica en regla del discurso de la modernidad neoliberal.

Por ello la segunda parte de la nueva *Ética de la liberación* empieza en este momento, el de la materialidad negada del *pauper* que ha producido la *globalization* moderna-posmoderna. En realidad, cualquier intento serio de crítica del sistema-mundo moderno que no empiece por el principio material crítico, está en riesgo de convertirse en una crítica pertinente al sistema y, de ahí, en una crítica óptica, o sea, parcial y superficial.

muestra por qué no existe riqueza alguna capaz de pagar el trabajo *vivo* de un ser humano *vivo*. Por ello desde el principio se puede decir que el salario es injusto, porque no equivale ni puede compensar el tipo de trabajo o labor realizados, es decir, no paga ni con toda la riqueza del mundo lo que pretende pagar; por eso el beneficiario es siempre deudor del trabajador; éste, en última instancia, nos hace un favor con su trabajo, porque nos da algo que no hemos hecho, y que por eso no tenemos. De ahí que, por principio, el «salario justo» no exista, su principio falaz es totalmente encubridor de este acto injusto, porque nunca pagará justamente lo que pretende pagar. Así, el gran capital, después de no pagar lo que es impagable, roba además sistemáticamente el «plus». En este hecho radica la posibilidad de acumulación permanente de riqueza por el gran capital y la permanente acumulación de miseria del *pauper*, de quien tiene sólo su fuerza de trabajo para poder vivir. Por ello, en última instancia, el problema de la deuda externa por principio es éticamente perverso, porque pretende querer cobrar al *pauper* lo que sistemáticamente se le ha robado en décadas y siglos, primero por la violencia y ahora de modo legal, justificado por las leyes del mercado.

Cuando lo conocí, acababa de terminar su segundo tomo sobre Marx²⁸ y ya estaba empezando a escribir el tercero, y debo decir que me acerqué a Dussel por los seminarios que estaba dando de Marx, no por su obra, la cual no me interesaba, porque me parecía más discurso político que filosofía; así pues, empecé, como muchos otros, con diversos prejuicios de la izquierda jacobina y moderna.

Dicho de otro modo, cuando uno se aproxima a la obra de Dussel y se enfrenta con el Marx de Dussel y lo trata de entender desde la perspectiva del marxismo estándar u occidental, pues no lo va a entender o lo va a desechar, no necesariamente porque sea otro Marx (lo cual es cierto en parte), sino porque entender al Marx de Dussel implica entender previa o paralelamente el marco categorial con el que se está enfrentando a Marx, y así tenemos que el Marx de Dussel no es el auténtico Marx o el original, o el auténticamente puro y virginal, sino un Marx renovado y repensado y, en cierto sentido, «desarrollado» a partir de los problemas que el presente plantea al pensar, pero también respetando el sentido con el que Marx había producido toda su obra, que en última instancia se podría reducir a una pregunta: ¿por qué Marx critica y cuestiona el capital? Básicamente porque destruye de forma sistemática las dos únicas fuentes desde donde se puede producir riqueza: el trabajo humano (vivo) y la naturaleza; esto es, porque destruye de forma sistemática y a una velocidad vertiginosa (por la industrialización y la automatización) todo tipo de relaciones humanas intersubjetivas (cualitativas) que la humanidad ha producido, para hacerlas funcionar de acuerdo a la lógica del capital (que privilegia sólo la dimensión cuantitativa, o sea, calculable).

Justamente por ello, Dussel termina su trilogía afirmando algo insólito para el marxismo contemporáneo: que *El capital* de Marx es una ética. Porque para Dussel la ética no es moral, en este preciso sentido es que no es óptica—o sea, valórica—, pero tampoco es una ética ontológica, sino que la ética, porque es transontológica, es «crítica» de toda ontología o proceso de ontologización, en el sentido de totalización. Así tenemos, pues, que *El capital* de Marx es una ética para Dussel porque es

²⁸ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México DF, Siglo XXI, 1988. Siempre recuerdo la presentación de este libro en el foro de la Editorial Siglo XXI en México. Estaban invitados a comentar el mismo varios eminentes marxistas latinoamericanos, y recuerdo bien que uno de ellos se oponía rotundamente a la idea dusseliana de que Marx tematizara en su obra madura el trabajo en términos de «trabajo vivo» o *Lebendige Arbeit* y que éste fuese precisamente el trabajo del *pauper*. Es más, decía que no se podía hablar de que el Marx maduro partiera en su análisis del no-ser del capital, ya que dicho Marx ya no era filósofo sino científico. Pero lo peor de todo es que—según el comentarista— no se podía afirmar que el *pauper*, como horizonte de la crítica, sea el sujeto de la revolución en Marx, sino sólo y exclusivamente la clase social, en este caso el proletariado. Bueno, pues, que yo sepa, este eminente marxista después de 1989 nunca más hizo crítica del poder, del capital o del mercado mundial, ni en México ni en el mundo moderno.

crítica radical del mercado moderno y del proceso de ontologización del capital, por eso mismo sigue siendo vigente.

Y seguirá siéndolo mientras haya alguien que quiera cuestionar el constante proceso de acumulación de capital a escala mundial, lo que implica el constante incremento de miseria a nivel planetario, lo cual implica a su vez la explotación y destrucción sistemática de la naturaleza, que es finita, al igual que la fuerza de trabajo. El capital neoliberal concibe estas dos fuentes como infinitas; por eso no entiende el proceso de destrucción de unas fuentes de las que puede extraer riqueza, porque no acepta que sean finitas, como todo lo que existe bajo el cielo.

Cuando en 1989 estaba terminando de escribir su trilogía sobre Marx, Dussel estaba pensando en cómo incorporar este Marx que había descubierto a su obra filosófica, y entonces sucedieron dos acontecimientos sumamente importantes para él y para todos nosotros. Primero, en noviembre de 1989 cayó el muro de Berlín (después de 1991 empezó el derrumbe de la Unión Soviética) y, luego, a Dussel le invitaron al primer encuentro internacional de filosofía intercultural, al que también estaba invitado un filósofo alemán a quien nosotros no conocíamos: Karl-Otto Apel.

Recuerdo cuando Dussel regresó sumamente entusiasmado de este encuentro: intuía que había encontrado algo muy interesante y por eso organizó un seminario para trabajar toda la obra de Apel durante el año 1990, ya que a principios de 1991 vendría Apel a México para continuar con un encuentro similar al de 1989²⁹. Creo que sobra decir que este Marx no tuvo casi ninguna recepción en América Latina. ¿Será que la izquierda ya no tiene capacidad de renovar sus marcos categoriales³⁰?

Tercera dificultad

Apel nos mantuvo en una literal suspensión no sólo el año 1990, sino diría que hasta 1993. Gracias a ese seminario de un año, pero especialmente al encuentro con Apel, en el que discutimos no sólo con él sino con mucha otra gente que vino, empezamos a sos-

²⁹ Recientemente Trotta acaba de publicar un libro en el que recoge todos los artículos que Dussel y Apel presentaron en estos encuentros que van desde el año 1989 hasta 2002, en los cuales creo que nosotros fuimos los que más aprendimos. Cfr. Karl-Otto Apely Enrique Dussel, *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004.

³⁰ Terry Pinkard, en la introducción de su imponente biografía sobre Hegel, dice que el siglo XX no entendió a Hegel, que la recepción de su obra fue muy superficial, porque fue hecha a partir de manuales de difusión muy escolares. Recientes especialistas de la obra de Kant están afirmando algo similar, que el siglo XIX y mediados del siglo XX no habían entendido a Kant. ¿No le habrá sucedido algo similar a Marx, y por eso recién estamos por descubrirle en este siglo, más allá de los prejuicios modernos y de los manuales marxistas?

pechar que no sólo la filosofía de la liberación, sino la ciencia social y la filosofía en general, seguían atrapadas en el paradigma de la conciencia y que casi nadie había operado dentro de sí el giro pragmático (más allá del giro lingüístico) que proponía Apel.

Pero lo peor de todo es que la interpelación apeliana nos puso a pensar a todos, en el sentido de que parecía realmente una fundamentación última irremontable en la que al final teníamos no más que aceptarla y partir de ella, es decir, la tematización del lenguaje en sentido pragmático parecía ser el horizonte irrebasable último desde el que teníamos que partir todos, inclusive quienes partíamos de América Latina como horizonte crítico de la modernidad europea³¹. Y así parecía que (al menos en mi caso) lo máximo que nos quedaba era ubicarnos en el plano (*Teil*) B de aplicación de la ética, porque el plano A, el de la fundamentación, era apeliano, y así teníamos que partir de nuevo de una fundamentación europeo-occidental y no de nosotros mismos³². Esta suspensión coincidió con la conmemoración de los 500 años del encubrimiento de América Latina en 1992.

Ese año Dussel fue invitado un semestre a Frankfurt para exponer su *1492. El encubrimiento del otro*³³, que estaba escribiendo por esos días y en el que después de muchos años volvía a la histórica. Recuerdo el impacto que produjo en algunos de nosotros esta otra visión de un hecho histórico mundial desde la perspectiva de una historia no occidental, la cual implicaba resituarnos históricamente en perspectiva mundial, pero ahora sí desde la otra cara negada de la modernidad. Sin embargo, quedaba pendiente la tarea que Apel nos había dejado y que Dussel intentaba responder en muchos artículos que escribió durante esta época; ¿cómo pensar la ética de la liberación después del giro pragmático?

³¹ Recuerdo bien este hecho, porque muchos de los participantes en el seminario que alguna vez creyeron en la posibilidad de una filosofía rigurosa desde América Latina, salieron casi huyendo, diríamos en desbanda, hacia otras posiciones mucho más fuertes, que en ese entonces eran euro-norteamericanas. Uno de ellos me decía hace poco: «Y en América Latina, ¿quién piensa América Latina? Nadie, todos comentan autores modernos y posmodernos».

³² Recuerdo también que algunos de los alumnos cercanos a Dussel, que veían lo consistente y duro de la obra de Apel, le sugerían abandonar Marx y su «económica trascendental», porque ya se había caído el muro y ya nadie serio partía de Marx. Recuerdo que, ante estos embates, Dussel aguantaba estoicamente, buscando por todos lados cómo ir más allá de la posición apeliana. Todos sus *papers* de esa época son testigos de este intenso «pensar» y búsqueda de un nuevo principio para la ética. Por mi parte, yo también andaba cambiando de punto de partida, porque hasta ese momento siempre había partido teóricamente de Eduardo Nicol y Hugo Zemelman y problemáticamente del mundo andino de la vida y la obra de René Zavaleta, y ahí me daba cuenta de que ese «a partir» ya no funcionaba, había que empezar de nuevo, pero de modo mucho más radical. Por eso me puse a estudiar en serio la obra de Enrique Dussel, cuatro años después de conocerlo y estar asistiendo a sus seminarios.

³³ Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del otro*, La Paz, Plural, 1994. Traducida a seis lenguas y con varias ediciones en diferentes editoriales en español.

Debo decir que, en ese entonces, el problema fundamental ya no era la posición teórica propia, sino lo que ahora se podría nombrar como el *locus*³⁴ desde el cual se quería pensar. Si el *locus* era el más radical, entonces el nuevo punto de partida podía ser seguro y se podía trascender no sólo el discurso latinoamericano sino el moderno, y por primera vez una posición filosófica desde América Latina, siendo mundial y sin dejar de ser latinoamericana por su historia, podía tener una «pretensión fuerte de universalidad». Esto es, el grado de radicalidad nos ponía ante el desafío de no aspirar a producir una filosofía más, comparable a la filosofía europeo-moderna, sino, en el intento de *pensar* el problema más complejo y profundo del presente, plantear la posibilidad de un pensar más allá de la tradición heleno-euro-americano-céntrica. De pronto Dussel se volvía a poner ante el desafío que la primera filosofía de la liberación latinoamericana de principios de la década de los setenta se había propuesto como programa: constituirse en una nueva edad de la filosofía³⁵.

³⁴ Pero no *locus* en el sentido de lugar espacial, porque, en parte, es cierto que partíamos desde América Latina en el pensar, sino *locus* como el lugar antropocéntrico (en el sentido de Hinkelammert), porque ahora en el *pauper* como víctima aparecía el proyecto de la modernidad *in extremis*. Esto es, ahora hay que pensar desde el otro no por motivos morales, de solidaridad o de compasión, sino porque en *el otro*, como *pauper* y como *víctima*, aparece como fenómeno lo que en última instancia nos puede pasar a todos, si es que no pensamos el problema de nuestro tiempo en su debida radicalidad.

³⁵ «La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática posmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial [...] por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, posmoderna y de liberación. Es la cuarta edad de la filosofía y la primera edad antropológica; hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía medieval y la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas». Cfr. Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, vol. II, pp. 173-174. Esto, que a principios de los setenta parecía una afirmación descabellada, podemos decir que ahora, después de más de 30 años, es casi una realidad. En ese entonces, la ética de la liberación se afirmaba como posmoderna; ahora que la modernidad se está posmodernizando (o sea, transformando desde ella misma), estamos acuñando, para distinguirnos de ese proyecto, la categoría de transmodernidad, para indicar que la ética de la liberación no parte de la modernidad como presupuesto, sino de más allá de ella como anterioridad, y más allá como allende, en el sentido de trascendencia, porque tiende hacia un proyecto no anunciado, ni presupuesto por la modernidad, pero que hay que atravesar previamente. El más allá como aquende no es premoderno, porque no parte de la Europa medieval ni del Occidente greco-latino, sino desde las culturas amerindias con historias anteriores a la modernidad, negadas y excluidas por la modernidad, que hasta ahora han resistido a la cultura moderna imperial y que por eso mismo tienden hacia otro modelo de sociedad y de humanidad distinto del de la tradición heleno-euro-americano-occidental. La transmodernidad, entonces, parte desde más allá de la modernidad como anterioridad, atraviesa toda la modernidad de modo transversal, pero a su vez como su cara oculta, excluida o negada, y por ello entonces tiende hacia un proyecto más allá de la modernidad-posmodernidad europeo-norteamericana. La categoría de «transmodernidad» parte del in-

A mi juicio (es una opinión muy personal), creo que la piedra de toque para volver a empezar la puso Franz Hinkelammert. En efecto, en 1993 Hinkelammert fue invitado a participar en el encuentro entre la ética del discurso y la ética de la liberación, lo cual le obligó a trabajar la obra de Apel y a mostrar por qué éste, como tantos otros filósofos o pensadores de la modernidad, parte, en su fundamentación, de un principio de imposibilidad o concepto límite, en este caso, el de la comunidad ideal-ilimitada de comunicación, o sea, de una abstracción de lo real de la realidad, y justamente por ello se puede remontar hacia un ámbito previo o constitutivo a partir del cual se construyó ese concepto límite o utopía³⁶.

A partir de este ámbito se podía desfondar esta irremontabilidad, porque –según Hinkelammert– existe un plano u horizonte más allá del lenguaje, desde el cual inclusive el lenguaje es posible, e inteligible. Y es que, para que sea posible el lenguaje, los sujetos de la argumentación tienen que estar vivos, de lo contrario sería imposible no sólo el lenguaje sino toda actividad humana; de ahí que la vida del sujeto como actualidad sea anterior, en el sentido de condición de posibilidad del lenguaje, a la argumentación y a toda acción humana posible. Y Hinkelammert, para mostrar este argumento, partía desde el hambre, la pobreza, la injusticia y la miseria que abundaban en Latinoamérica, en cuyo horizonte el problema fundamental no es tanto ponerse o no de acuerdo lingüísticamente hablando, sino comer, alimentarse y estar vivo, para luchar por una forma de vida en la que alimentarse o vivir no sea cuestión de vida o muerte.

Por ello esta ética, antes de ser de la liberación, es una ética de la vida, pero no de cualquier vida, sino de la vida humana, y en primer lugar de la vida de la víctima pobre y dominada, en quien se anuncia y se ve que la vida de todos está en peligro. Por ello esta ética es transontológica, en el sentido de que trata de la vida como *aquende*, como «anterioridad siempre presente», a toda forma concreta de producir y reproducir la vida, sin la cual es imposible tematizar con sentido siquiera cualquier problema ontológico y óntico de la vida humana. Y aparece históricamente la posibilidad de pensar desde este horizonte, por el callejón sin salida al cual está conduciendo la racionalidad medio-fin de la moderna economía de mercado neoliberal, que está llevando a la humanidad toda al suicidio³⁷.

tento de distinguir nuestro proyecto del posmoderno, pero a su vez parte de la necesidad de situar y aclarar categorialmente hablando «desde» dónde piensa la ética de la liberación que es el *pauper* dominado latinoamericano, del tercer mundo y de todo excluido, negado y marginado de la modernidad. No parte de la teología de la liberación como una autora española afirma.

³⁶ Franz Hinkelammert, «La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica», en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995, pp. 225-272.

³⁷ Esta tematización del suicidio no piensa el suicidio individual voluntario o consciente, es decir, óntico, el cual existió y existe, y que se puede cometer hasta por la vida, sino algo que como problema

Otro detalle importante, en mi opinión, es el que ocurrió el primer día de 1994 en la selva chiapaneca con el movimiento encabezado por los zapatistas. Atento como siempre a lo político de la realidad latinoamericana, Dussel se puso a pensar en serio este levantamiento, que supuso una renovación no sólo en los movimientos de izquierda, sino del lenguaje con el que los movimientos insurgentes interpelaban al poder. Porque se hizo evidente que el movimiento zapatista no interpelaba desde el lenguaje típico de la izquierda latinoamericana, o sea, desde la cosmovisión moderno-occidental, sino desde más allá de ella, esto es, el pasado prehispánico, un pasado que no había estado en el pasado, sino que durante estos quinientos años había sido siempre actualidad plena; por eso se podía interpelar a la modernidad en su conjunto desde más allá del bloqueo ideológico que estaban imponiendo el modelo neoliberal y el discurso posmoderno³⁸.

Haber trabajado antes el testimonio de Rigoberta Menchú³⁹ permitió entender de mejor modo lo que mucha gente de izquierda con mentalidad todavía moderna occidental no entiende aún: que los rostros de la exterioridad no sólo se habían diversificado, sino que la interpelación respecto del primer mundo, si quería tener sentido, ya no se podía seguir haciendo con el lenguaje y los presupuestos de la izquierda moderna occidental, sino que había que cambiar radicalmente el discurso. Entonces, se podía incorporar la problematización propia de la fundamentación última de Apel, pero ya no desde Apel. A mi juicio, solamente ahora se podía pensar seriamente en la posibilidad de una fundamentación última con pretensión de uni-

nunca se había siquiera imaginado antes, que la humanidad toda produjera el suicidio suyo de modo no intencional, sin proponérselo, o sea, de modo inconsciente. Esta posibilidad del suicidio colectivo de la humanidad aparece cuando la modernidad-posmodernidad absolutiza y totaliza como única la racionalidad medio-fin. Así, el pensamiento posmoderno, que había nacido criticando y cuestionando el totalitarismo del socialismo real, no cuestiona este otro totalitarismo mucho más grave. ¿Por qué? Por otro lado, el racionalismo crítico de K. Popper y H. Albert es totalmente acrítico respecto de la cerrazón de «la sociedad abierta» ante la constante destrucción de la naturaleza y el crecimiento sin par de la pobreza a nivel mundial. ¿Por qué? ¿No será que la modernidad-posmodernidad está perdiendo totalmente la conciencia crítica, de modo que ya no es consciente de las consecuencias que provoca su forma de concebir la vida, que ahora es planetaria? ¿No será que los posmodernos, en el afán de defender el disenso de las minorías, se están olvidando de las grandes mayorías empobrecidas, las cuales están cuasi condenadas a la muerte por el hambre y las enfermedades curables?

³⁸ Dicho sea de paso, este hecho histórico puso en evidencia el conservadurismo propio de muchos intelectuales tradicionalmente progresistas o de izquierda, que, por no entender el problema, lo condenaron sin más. Los sujetos que ahora interpelaban a la modernidad, ya no provenían del interior de ella, sino literalmente desde más allá de la modernidad. Era obvio que quien no tenía experiencia (aunque sea teórica) de este más allá de la modernidad, no podía entender la otredad de este discurso otro.

³⁹ Excluida, negada y dominada por la modernidad, por ser mujer, por ser de la periferia, por ser pobre y por ser indígena.

versalidad fuerte desde un horizonte distinto al de la tradición heleno-euro-americano-céntrica.

Sólo entonces (reitero, es mi opinión) la obra de Dussel podía profundizar el punto de partida desde el cual volver a desarrollar una nueva fundamentación de la ética de la liberación más allá del giro pragmático, porque la primera ética y la filosofía de la liberación no habían trascendido explícitamente el paradigma de la conciencia. De ahí que desde fines de 1993 y principios de 1994 Dussel recién haya empezado la enorme y titánica labor de escribir otra ética de la liberación⁴⁰.

Después de haber discutido y dialogado mucho con la obra de Apel, y a partir de Hinkelammert y del Marx que Dussel había descubierto, creo que Dussel estaba preparado para digerir sistemáticamente la discusión filosófica contemporánea, desde el principio vida que provenía de su diálogo con Hinkelammert y Marx, mediado por el giro pragmático que habíamos apprehendido de Apel. Tal es así que esta nueva ética, que ya no era sólo latinoamericana sino mundial, ya no pretendía ser una ética de minorías (disidentes) ni una ética para situaciones o estados de excepción, sino una

ética cotidiana, desde y a favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la «normalidad» histórica vigente.

Las éticas filosóficas más de moda, las estándares y aun las que tienen algún sentido crítico, con pretensión de ser posconvencionales, son éticas de minorías (claro que de minorías hegemónicas, dominantes, las que tienen los recursos, la palabra, los argumentos, el capital, los ejércitos) que frecuentemente pueden *cínicamente* ignorar a las víctimas, a los dominados y afectados-excluidos de las «mesas de negociaciones» del sistema vigente, de las comunidades de comunicación dominantes; víctimas sin

⁴⁰ Debo decir que discutimos mucho acerca de si el nuevo intento de fundamentación debía ser filosófico o ético. En ese entonces, en el seminario volvimos a leer la primera versión de la ética de la liberación y ya teníamos plena conciencia de que ésta no podía ser sólo latinoamericana sino mundial. Pero a su vez quedaba la duda de si debía ser una filosofía o una ética. Lévinas ya había planteado la resemantización de la palabra «filosofía» para convertirla en una «sabiduría de amor» y no un amor a la sabiduría. A mi juicio, la palabra sabiduría siempre había sido ambigua, porque ¿a qué tipo de sabiduría se refería este amor? ¿Sabiduría de qué, o de quién? Lo que personalmente había visto es que la sabiduría amada por el filósofo casi siempre había sido la del dominador; por eso mismo veía al filósofo occidental como un amante de la sabiduría del poderoso o dominador, la sabiduría o sapiencia amada por el filósofo era casi siempre la del dominador y no así la del dominado, mucho menos de los excluidos del tercer mundo. Por eso siempre insistí en que, si esta propuesta aspiraba a ser radicalmente crítica, debía ubicarse más allá del *logos* de la filosofía occidental; por eso insistí mucho en que debía ser una «ética» y no una filosofía de la liberación. No ética ontológica, sino ética como crítica de toda ontologización posible; en este sentido, esta ética no podía ser una ética óntica ni ontológica, sino que tenía que ser una ética transontológica.

derechos humanos promulgados, no advertidos por los *ethos* de autenticidad y bajo el impacto de la coacción legal⁴¹.

Y así la elaboración de esta nueva ética mostró la pertinencia y la necesidad de ser dividida en dos partes, la ontológica y la propiamente crítica o ética, pero a su vez mostrada ella de modo multifundacional, de ahí que cada parte tenga tres principios equivalentes: el material, el formal y el de factibilidad. Todo ello precedido por una introducción histórica sin la cual no se podría entender en qué consiste un pensar más allá de la racionalidad heleno-euro-americano-céntrica.

Sin embargo, la ética-crítica propiamente dicha como una ética de la vida empieza en la segunda parte, porque en ésta lo que se muestra es cómo surgen las víctimas de modo no intencional, desde una «pretensión» del «bien» o de la «bondad» del sistema vigente. Sólo entonces,

desde estas víctimas, la verdad comienza a descubrirse como la no-verdad, lo válido como lo no-válido, lo factible como lo no-eficaz, y lo «bueno» puede ser interpretado como lo «malo». El juzgar el sistema de eticidad (el «bien») vigente como el «mal», lo «malo» o la «maldad» –como el «Mal absoluto (*als absolute Böse*)» diría Adorno– aparece así como el momento negativo del ejercicio de la razón ético-crítica⁴².

Dicho de otro modo, si no se tiene en cuenta, o si no se conoce aquello en que consisten el giro pragmático apeliano y el «principio vida» hinkerlammertiano como producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, desde los cuales tiene sentido cualquier intento de pretensión con sentido, mediados a su vez con la «materialidad»⁴³ de la corporalidad viviente del sujeto como trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) de Marx, resulta difícil entender la nueva ética de la liberación, la cual supu-

⁴¹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 15-16.

⁴² Dussel, *Ética de la liberación...*, cit. p. 297.

⁴³ Este concepto de *materialidad* que procede de Marx, no tiene nada que ver con el materialismo del materialismo histórico y dialéctico; por ello la tan insistida distinción de Dussel entre las palabras alemanas *Material* y *Materiell*. Lo que el materialismo traduce como materia en el sentido de cosa, o de materia física, en alemán es *Materiell*; en cambio Marx utiliza la palabra *Material* para referirse a «*contenido*». Por ello la materialidad de la que se habla en esta ética de la liberación, es «la materialidad de la corporalidad viviente» del sujeto humano, en este caso, de la víctima, desde donde se puede cuestionar con sentido el sistema de la dominación moderna. «El “materialismo” de Marx, obviamente, es *Material* (con «a»), ya que su problemática es la de una ética de contenido y no del «materialismo dialéctico» de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa». Cfr. Dussel, *Ética de la liberación...*, cit., p. 622.

so cuatro largos años de pesada redacción en la que se hizo un diálogo y una digestión de casi toda la producción filosófica contemporánea⁴⁴.

Esta nueva ética presupone este enorme trabajo; por eso a veces tengo mis temores de que le pase algo similar a la primera ética, no tanto por el pensar euro-norteamericano, que está acostumbrado a mirarse solamente a sí mismo como si fuese lo único filosófico que existe en el universo todo, sino por la ciencia social y la filosofía latinoamericanas y del tercer mundo, acostumbradas a valorar más lo que se produce en el centro que en la periferia. Pero eso no es lo más grave, sino el relativismo de la intelectualidad latinoamericana de izquierda en general, la cual en el fondo había sido anarquista y por eso ahora se ha vuelto posmoderna, lo que quiere decir que se ha vuelto no sólo relativista, sino antiuniversalista y antifundacionalista.

Casi sin mucha discusión ha asumido el discurso posmoderno y lo ha subjetivado de tal manera que ahora se ha afincado en el refugio de la diferencia, la alteridad (o alternidad) y el pensamiento débil. Al igual que Europa y Norteamérica, ya no cree en fundamentaciones, mucho menos últimas; cree que todo es relativo, que todo es discurso, cuestión de opinión, y que por eso no tiene sentido tener pretensión de verdad universal, es decir, ha creído ingenuamente a la modernidad y a la posmodernidad, porque cree que este mundo ya no se puede cambiar, y por eso no intenta nada nuevo. Ha envejecido a destiempo.

Por seguir ingenuamente el discurso moderno-posmoderno, se ha perdido en el laberinto esteticista propio del remolino neoliberal y ya no ve más allá de sus narices; por eso ya no intenta hacer ni ciencia ni filosofía, se contenta con el ensayo y la literatura, es más, ha hecho el pasaje de la política a la estética. Los cientistas sociales ahora se llaman analistas y se preocupan más de estar al tanto de lo último que se ha publicado, que de pensar la realidad. Se han vuelto lectores o literatos y por eso ya no piensan la realidad. La política ha perdido sentido para ellos. Todo lo juzgan a partir de tal o cual teoría, o de tal o cual autor, la realidad casi ya no cuenta, se está difuminando para ellos.

En un contexto como éste, pensar con rigor la posibilidad de una política futura que sea capaz de pensar la política desde más allá de la concepción moderna de la política parece un intento, o muy soberbio, o muy ingenuo, o, si no, imposible. Pues sí, parece que estos tiempos son de tal gravedad que a cada momento hay que intentar lo aparentemente imposible.

⁴⁴ Testigos de todo este periodo de intenso debate con la filosofía contemporánea son, por ejemplo, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1993, y *La Ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, México DF, UAEM, 1998, aparte de muchos artículos aparecidos en varias revistas especializadas y en varios idiomas.

Cuarta dificultad

La primera edición de la nueva ética de la liberación publicada en 1998 (que se agotó en meses y ya va por la cuarta edición) significó mucho esfuerzo y tiempo de Dussel para su difusión no sólo en México y Latinoamérica, sino en Norteamérica y hasta en Europa, pero a su vez –aunque no se lo crea– implicó que, mientras su autor la iba difundiendo, seguía corrigiendo y afinando muchas categorías no del todo claras, porque, hay que decirlo, en esta nueva ética de la liberación está condensada la discusión teórica fuerte de más de una década de intenso debate, el cual me tocó ver de cerca y participar activamente.

Creo que hay que desarrollar aún muchas cosas de esa ética que no están del todo claras, pero se trataba justamente de dar este paso que, a mi juicio, fue y sigue siendo fundamental, el de alumbrar la reflexión relativa a nuestras realidades con «otro marco categorial» que no proceda en sentido estricto de la Europa moderna, ni tenga a ésta como presupuesto o fundamento, sino «desde» América Latina⁴⁵, para luego desarrollarlo y ampliarlo en la perspectiva de construir un consistente marco categorial «desde» el cual cuestionar en serio y en regla la pretensión de universalidad de la filosofía y el pensamiento heleno-euro-americano-céntricos.

Supuestamente, desde Aristóteles a la ética le sigue la política, ¿es así el teorema? ¿Se sigue lógicamente? ¿Es inevitable? La redacción de la ética de la liberación dejó a Dussel muy exhausto, pero a su vez con una inmensa carga de trabajo, porque a cada paso que él exponía la ética en tal o cual lugar, se daba cuenta de que había muchos aspectos que debían ser más aclarados y desarrollados. Pero, ¿cómo o con qué continuar la ética? Otra vez, aquello que determinaba la continuidad teórica no podían ser las modas intelectuales o las críticas teóricas que siempre van a aparecer, sino la realidad, porque ¿para qué sirve la teoría? ¿Para pelearse teóricamente con el intelectual de moda o para iluminar con entendimiento aquello que acontece en la realidad nuestra?

⁴⁵ Creo que hay que dejar claro que se trata de un pensar que parte solamente «desde» esa dimensión llamada América Latina (más identificada con las ciudades), pero todavía no desde Amerindia (que siguen desarrollando los originarios de estas tierras en el campo o la sierra, como un más allá de las ciudades). Digamos que este pensar todavía está ubicado «desde» la comprensión que las ciudades «letradas» latinoamericanas tienen de América Latina, y no desde el campo, la sierra, el altiplano, la pampa, el pantanal o la selva amerindiana. América Latina tiene apenas quinientos años, la misma edad de la modernidad; en cambio, una tematización desde Amerindia, el lado más profundo de América Latina, supone otro tipo de tematización, tal vez más radical, lo cual es posible que suponga otra transformación (si no revolución, ¿por qué no?) profunda de la filosofía, similar a la que está operando la ética dusseliana y el pensamiento hinkelammertiano; o sea, que hay mucho trabajo todavía por delante, el cual creo que ha de ser imposible sin tomar en serio la profunda senda abierta por la obra de Dussel y Hinkelammert.

Después del derrumbe de los socialismos históricos o reales y luego de que el modelo neoliberal ya empezara a mostrar sus consecuencias nefastas, especialmente en los países del tercer mundo, muchos movimientos insurgentes comenzaron a interpelar políticamente, con poco éxito, estas pretensiones del primer mundo. A su vez, la teoría política literalmente había abandonado no sólo la filosofía, sino que ahora se estaba separando hasta de la ética, para convertirse en meramente instrumental, formal, sin contenido alguno que la guiara⁴⁶. Y así Dussel, luego de publicar varios *papers* en los que ensayaba en serio la posibilidad de una filosofía política crítica, se puso a trabajar desde 2002 en una nueva *Política crítica de la Liberación*, y esta vez sí tenía que empezar explícitamente con la histórica, pero ya no como una mera introducción, sino incorporada de modo sistemático.

Habíamos dicho que el tercer volumen de la primera ética empezaba con una pequeña introducción histórica. Mucho antes, Dussel había escrito una *Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia mundial*⁴⁷, cuando era profesor de historia de la cultura en Resistencia en 1967⁴⁸. En esta obra hacía ya una revisión de la historia de la humanidad desde que apareció el *homo sapiens*, incluyendo el continente americano, para intentar resituar primero Iberoamérica y luego América Latina en el contexto de la historia mundial, lo cual implicaba desde ese momento la

⁴⁶ La obra de Rawls, como política pertinente a la economía neoliberal, estaba siendo fuertemente estudiada no sólo en Norteamérica sino hasta en Europa. Los antaño Estados fuertes estaban literalmente desapareciendo ante el duro embate del mercado neoliberal, y la tan cacareada política habermasiana al final había devenido en una normatividad formal vacía y carente de contenidos, que se preocupaba sólo por la legalidad abstracta. Así, al final se convertía en una normatividad pertinente al nuevo «imperio de la ley» del mercado.

⁴⁷ En esta obra está incluido un artículo suyo de 1965 que se llama «Iberoamérica en la historia universal», aparecido por primera vez en la *Revista de Occidente*, donde ya muestra por qué para entender la modernidad poscartesiana hay que entender primero la primera modernidad «ibérica», que se da durante todo el siglo XVI, como momento constitutivo de la segunda modernidad, en la cual ya no aparecen ni España ni Portugal. Pero también explica por qué América Latina es constituida desde el principio como momento negado y subsumido, del cual la segunda modernidad pretende prescindir. Es decir, negando la primera modernidad iberoamericana, Europa termina negando Latinoamérica. Así, la América anglosajona se constituirá sobre este prejuicio y por eso se entenderá a sí misma como continuidad de la modernidad europeo-occidental.

⁴⁸ No hay que olvidar que Dussel tiene una sólida formación en historia, que estudió en Francia (en la Sorbona, donde obtuvo su doctorado en dicha disciplina) y en Alemania; por eso su producción histórica es abundante. A ello hay que agregar su profunda y abundante obra relativa a la historia de la Iglesia no sólo en América Latina sino mundial, la cual desarrolló de modo paralelo a su obra filosófica hasta principios de los noventa. Véanse *El humanismo semita* (1964), *El humanismo helénico* (1966) y *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1968), textos escritos desde una histórica en sentido antropológico, y la impresionante «Introducción general» que hizo a la *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1983.

necesidad de una reconstrucción total de la historia universal en la que explícitamente se incluyera Latinoamérica, algo que Dussel hará posteriormente.

Pero (a mi juicio) en el contexto de la primera ética no estaba ubicada como una parte fundamental de la arquitectónica de la ética de la liberación, por eso aparecía casi como paralela o ilustrativa de cómo se podría comprender la historia desde la perspectiva del otro como oprimido, para mostrar la constitución histórica primero del *ego conquiro* como fundamento del *ego cogito* y luego de la constitución de Europa occidental como modernidad. Yo creo (vuelvo a reiterar, es mi opinión) que de la pertinencia explícita de la histórica en la nueva arquitectónica se empieza a ver recién a partir de su 1492. *El encubrimiento del otro*⁴⁹, donde se muestra cómo un mismo fenómeno –el de la modernidad– se puede percibir de distinto modo si se lo comprende desde la versión oficial y estándar de la historia moderna, que cuando se lo entiende desde la histórica negada por la historia occidental.

A mi juicio, este texto es fundamental a la hora de querer entender la especificidad constitutiva de la dominación moderna sobre Latinoamérica primero y luego sobre el planeta entero, de ahí que siempre insistí en la importancia de recuperar, en sentido sistemático y arquitectónico, la histórica; porque casi todo el mundo ve y entiende la historia desde la concepción que la modernidad tiene de la historia, tal vez por eso desde Hegel su *Filosofía de la historia universal* siga siendo cuasi incuestionada; más aún, después de *El discurso filosófico de la modernidad* habermasiano, donde él da por consabido que la concepción de la historia, que la Europa moderna ha producido, es la historia universal.

Hasta que apareció *Black Athena*⁵⁰ de Martin Bernal, un libro en el cual se muestra cómo el heleno-centrismo europeo es una falacia; que Europa, para constituirse en moderna, tuvo literalmente que cambiar la historia, recién en el siglo XVIII, y que el cambio de paradigma histórico se debió casi a motivaciones racistas, porque, según el modelo antiguo, la historia de la humanidad, o sea, la civilización, empezaba en el África negra bantú hace más de 5000 años y no en Grecia (blanqueada según el modelo ario). Es más, Grecia había sido en principio una excolonia egipcia (afri-

⁴⁹ Texto cuya comprensión supone ya, de hecho, el marco categorial que Dussel está empezando a manejar, que incluye no sólo a Lévinas, sino también ahora a Marx más allá del economicismo, a ese Marx que analiza históricamente la constitución del capital moderno; pero que a su vez supone la pregunta con la cual construye el argumento central de este libro: ¿dónde y en qué momento surge el fenómeno llamado modernidad? Donde el presupuesto explícito ya no es la Europa occidental, pero tampoco su diagnóstico de ella, sino lo otro que la modernidad, como momento más allá de ella; por eso Latinoamérica ya no aparecía como su lado fenomenológico oculto, sino como literal metafísica, transontológica y, por eso, transmoderna.

⁵⁰ Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick, Rutgers University Press, t. 1, 1991 [ed. cast.: *Atenea negra*, Barcelona, Crítica, 1998].

cana) formada por colonos fenicios (semitas) y por habitantes locales, que no fue considerada europea sino hasta hace poco, cuando el Imperio turco otomano se vino abajo y surgió recién la Europa moderna.

O sea, que esta nueva ética demostraba que el problema de la historia había sido central no sólo para la Europa moderna sino para los otrora pueblos sin historia. A mi juicio, este *giro histórico* fundamental se da cuando Dussel se percata de que, para cuestionar el proyecto posmoderno de la modernidad occidental, tiene que tener *otro* diagnóstico *distinto* de la modernidad que, como presupuesto histórico, fundamenta por qué la ética de la liberación no es ni moderna ni posmoderna ni occidental.

De ahí que la nueva ética, antes de empezar con la exposición del principio material, incluya ahora sí la *histórica*⁵¹ como parte integral de la arquitectónica, para mostrar que el principio vida tiene la misma historia que la humanidad; que la posición crítica respecto de cualquier sistema de dominación no nace con la modernidad, como ingenuamente dice Habermas, sino con la misma humanidad; en fin, que la modernidad no crea el sistema-mundo moderno desde sí mismo, como dicen Weber y Habermas, sino que es un apropiarse y adueñarse de muchas creaciones e invenciones propias de la humanidad y no de la modernidad.

Una vez tenida esta claridad histórica desde el comienzo de la nueva ética, entonces ahora la crítica ya no era sólo teórica, sino también histórica, lo cual daba a la nueva ética una consistencia que antes no había tenido, porque ahora ya no se podía cuestionar solamente el proyecto inconcluso de la modernidad, sino también el concepto de Globalización y de Sistema-mundo⁵², el que la modernidad, su globalización neoliberal y su intento de hacer del planeta un sistema-mundo eran en el fondo

⁵¹ Desde la primera ética, Dussel hace una distinción entre las disciplinas modernas como la pedagogía, la economía, la historia etc., y el cómo se debiera considerar estas dimensiones de la realidad desde la ética de la liberación. La distinción fundamental estriba en que la ciencia histórica como disciplina moderna (por ejemplo) es una tematización particular, en el sentido de parcial, de ese recorte de realidad, sin tomar en cuenta la conexión entre esta disciplina (o dimensión de la realidad) con el contexto de realidad que la hace posible y le da sentido, ya que cada dimensión atraviesa transversalmente todas las otras dimensiones y por eso no se la puede aislar de las demás. Así, la *histórica* no trata de los hechos históricos, sino de la historicidad de todo acto humano, pero, en este caso especial, trata de la constitución histórica de la dominación humana y su posible liberación, la cual atañe a la totalidad social y no sólo a una parte. Así se puede hablar, por ejemplo, de una *histórica* de la *pedagógica* de la liberación.

⁵² Éste es el diálogo que sostuvo fundamentalmente con *Re-Orient* de Gunder Frank y *The World-System* de Wallerstein y la crítica al eurocentrismo de Samir Amin. Si bien todos ellos cuestionan y relativizan la centralidad europea, no deducen a partir de sus descubrimientos una nueva arquitectónica como fundamento para un nuevo marco categorial con el objeto de trascender la visión que la modernidad tiene de la historia. Falta la reflexión epistemológica que conduzca a la construcción de un nuevo marco categorial que relance una nueva filosofía de la historia universal no occidental.

proyectos eurocéntricos, porque partían del presupuesto implícito e ingenuo de que Europa «es» el centro del mundo y de la humanidad.

De ahí que Dussel continuase fecundamente ampliando y profundizando esta dimensión histórica en varios artículos y simposios hasta 2001⁵³. De ahí que sostengo y sostuve varias veces que esta nueva ética y ahora la nueva política no se entienden sin esta nueva *histórica*⁵⁴.

Y así, cuando Dussel empieza en 2002 la redacción de la nueva política crítica de la liberación, vuelve de nuevo a empezar con la parte histórica. Pero sí, en la nueva ética, la histórica era sólo una introducción pequeña, ahora es todo un tomo de cerca de 500 páginas: ¿por qué?

Uno de los problemas fundamentales de la ciencia social y la filosofía latinoamericanas es que razonan y piensan América Latina desde la cosmovisión que Europa tiene de nosotros y del mundo, esto es, lo hacen como si fuesen europeos⁵⁵, porque piensan y razonan presuponiendo la concepción moderna de la historia y no desde la especificidad propia de la historia latinoamericana y mundial, que no es la misma,

⁵³ Véase especialmente la segunda parte de *Hacia una filosofía política crítica*, donde en cinco capítulos amplía y desarrolla en el contexto del debate contemporáneo sobre el sistema-mundo y la *globalization* las hipótesis más fuertes de la introducción histórica de la nueva ética. Cfr. Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 345-433.

⁵⁴ Sorprende a veces que el intelectual de izquierda latinoamericano parta en su análisis con absoluta normalidad presuponiendo siempre la visión moderna de la historia como esclavismo, feudalismo y capitalismo, socialismo, etc. Es obvio que el intelectual euro-norteamericano presuponga esta concepción de la historia, porque es condición de posibilidad para que su proyecto, el de la modernidad-posmodernidad, tenga sentido y continuidad. Pero no lo es para quien quiere cuestionar este proyecto, de ahí que cualquiera que quiera cuestionar con sentido la modernidad-posmodernidad y parta del mismo presupuesto histórico, vaya a recaer en lo mismo que la modernidad, igual que los socialismos reales, porque en el fondo siguen siendo parte del proyecto de la modernidad. América Latina y el tercer mundo, si realmente quieren trascender el proyecto de la modernidad-posmodernidad, no pueden partir de su misma concepción y cosmovisión de la historia, sino que tienen que cuestionarla, revisarla y partir de otra cosmovisión que presuponga una «histórica no-moderna ni occidental».

⁵⁵ En junio del 2005 estuvo en México Fernando Cardozo en un coloquio con Alain Touraine en la UNAM y allí recordaba que, siendo él aún estudiante, Touraine, después de haber leído su trabajo, le hizo la observación de que él (Cardozo) y sus compañeros analizaban la clase obrera paulista (de Sao Paulo) como si fuese una clase obrera europea; que para que sus análisis tuviesen sentido, tenían que analizar la clase social de modo situado, ubicado en su tiempo y espacio histórico, esto es, en el Sao Paulo del Brasil latinoamericano de las décadas de los cincuenta y sesenta. Cardozo dijo que esa observación fue sustancial para tomar conciencia del tipo de análisis sociológico que se hacía en ese entonces y por qué se debía cambiar radicalmente, pensando ahora la clase obrera paulista como paulista y brasilera en vez de pensarla como si fuese europea. Pero mientras recordaba esta deuda teórica que tenía con Touraine, Cardozo nunca se dio cuenta de que, si bien había dejado de pensar la clase obrera paulista como europea, sus categorías, sus conceptos y su forma de razonamiento seguían siendo europeos, por eso al final dijo: «porque somos occidentales».

porque tenemos otra historia que aún necesitamos des-en-cubrirla para vernos desde nuestro propio horizonte, desde lo que somos en la historia, y no desde lo que la modernidad occidental dice que somos.

Pero, además, la especificidad de esta primera parte histórica es que está pensada desde el ángulo de lo político de la realidad, es decir, no es una historia de las ideas políticas, sino que es un pensar políticamente la histórica, como acontecimiento gracias al cual existen la complejidad de las ciudades, los Estados y los imperios históricamente; el modo como ellos se constituyen, se complejizan, se totalizan, es cuestionado, criticado, subvertido, transformado por dentro y por fuera por los sujetos sociales insurgentes, y cómo periódicamente la humanidad ha necesitado producir revoluciones para dar continuidad a la vida, cuando los Estados o los imperios totalizaron por el dominio una forma de vida de unos cuantos a costa de la vida de las grandes mayorías empobrecidas.

De modo similar a la anterior ética, esta nueva política tiene una arquitectónica dividida en dos partes: la primera, dedicada a la histórica, y la segunda, dedicada a la sistemática. La segunda parte (que a su vez estará dividida en dos volúmenes) tiene como propósito aclarar aquello en que consiste el concepto de lo político en oposición y más allá no sólo de Schmitt, Arendt, Badiou o Agamben, sino más allá de la concepción moderna de política, rastreando paso a paso, concepto a concepto, aquello que constituye por dentro a lo político como tal, más allá de los prejuicios propios de la modernidad.

Así, a mi juicio, el descubrimiento central de esta nueva política, concretamente del primer volumen de esta segunda parte, es haber logrado distinguir con precisión conceptual aquello en que consiste el poder. Porque, para la modernidad, el poder es sinónimo de dominio. Resulta totalmente trágico ver cómo la izquierda latinoamericana y mundial ha asumido ingenuamente la concepción moderna de poder, que dice que el poder es igual a dominio. Es más, pareciera que todos los políticos y politólogos de izquierda se habrían convencido totalmente de que la política es hobbesiana y por eso, o se han vuelto hobbesianos, o simplemente se han desilusionado de tal manera de la política, que, porque es hobbesiana, ya no tiene sentido la lucha política, porque siempre va a degenerar en la lucha por el poder para dominar. Esto es, el político, sea de izquierda o no, revolucionario o no, estaría condenado a ser dominador, o sea, a ser éticamente perverso, aunque tuviese una sana pretensión de justicia. Visto así, ya no tendría sentido luchar por ninguna revolución porque todas al final van a devenir en una nueva forma de dominio.

Dialogando con la obra de Baruch Espinosa, Dussel descubre que la noción de poder depende de la constitución de dos conceptos que definen el poder: el poder como *potentia* y el poder como *potestas*. La *potentia*, como voluntad colectiva o popular, o como fuerza acumulada en el seno de la comunidad, sería aquello que

constitutivamente constituye el contenido de quien va a ejercer ese poder que en primera instancia era y es *potentia*. Una vez dado el poder, entonces esta *potentia* es delegada, cedida o traspasada, para que alguien o un grupo la ejerzan en cuanto *potestas*, de acuerdo a la voluntad de la *potentia*, o sea, del pueblo. Sin embargo, el poder en cuanto *potestas* se puede convertir en dominio cuando se desprende de la *potentia*, cuando se enajena de ella o cuando ejerce el poder como *potestas* en contra de quienes, como voluntad colectiva, han constituido la *potentia*.

Dicho de otro modo, en la modernidad quienes mandan, o sea, quienes tienen el poder, lo ejercen en cuanto dominio, porque mandan sin obedecer a la voluntad de quienes les han delegado la *potentia*, que básicamente es la voluntad colectiva de un pueblo soberano, cuya voluntad en consenso es lo único que puede legitimar (más allá de la legalidad) el poder delegado de una persona (rey, presidente o funcionario) o un grupo (congreso, constituyente, parlamento, etcétera).

Esta forma de concebir el poder, que no es típicamente moderna, permite entender de mejor modo la forma en que los zapatistas de la selva chiapaneca (de origen maya, o sea, anterior y simultáneo a la modernidad) entienden el poder como el ejercicio de la comunidad y como delegación de quienes mandan obedeciendo. De ahí que hayan reiterado varias veces que el gobierno o el poder de los dominantes se ha tornado despótico e ilegítimo, porque ellos (los gobernantes) están acostumbrados a «mandar mandando» (el poder entendido sólo como *potestas* o como dominio moderno), esto es, sin obedecer ni escuchar la voluntad popular, en cuanto *potentia*.

Para que el poder se torne *racional*⁵⁶ hay que cambiar la coordenada, o mejor transformarla por dentro, esto es, para que la *potestas* no se torne despótica, como literal dominio, quienes mandan tienen que hacerlo escuchando, es decir, obedeciendo a la *potentia*, o sea, a la voluntad popular. Esto significa que, si en la modernidad el poder es sinónimo de dominio, ello no quiere decir que el poder es y será dominio en todo tiempo y espacio históricos, sino solamente que, para la modernidad, el poder es sinónimo de dominio, porque ella, la modernidad, necesita constitutivamente convertirse en dominadora para llegar a ser y desarrollarse, porque sabe desde el principio que su poder es ilegítimo, ilegal y normativamente perverso; por eso la política moderna es el arte de apropiarse de la *potentia* popular y debilitarla, para luego ejercerla como dominio, para resguardar sus propios intereses en contra de la voluntad popular.

⁵⁶ Esta noción de racionalidad iría inclusive más allá de la racionalidad discursivo-comunicativa, en el sentido de que ya no se trata solamente del diálogo entre iguales, sino del diálogo entre desiguales (no en el sentido de diferentes), es decir, del diálogo entre quienes tienen el poder como *potestas* y quienes no lo ejercen como *potestas*, pero que es donde se puede legitimar todo poder como consenso, que es el lugar por excelencia de la *potentia*, ya que este momento supone el diálogo como reconocimiento de la dignidad entre quienes ejercen y quienes no ejercen la *potestas*.

No por casualidad defiende la «legalidad» del imperio de la ley, en contra de la «legitimidad» de la voluntad popular; por eso está en contra de los *populismos*⁵⁷, lo cual en el fondo manifiesta un temor al pueblo, porque sabe en lo profundo de su conciencia que su poder, siendo algunas veces legal, es ilegítimo. Por eso se comprende que las ciencias sociales modernas sean constitutivamente encubridoras de este momento constitutivo perverso. Por eso, además, se entiende que las ciencias sociales sean también acrílicas por constitución del «Estado de derecho» y aspiren solamente a describir fenoménicamente la realidad tal cual «es» o tal como aparece ante los ojos, y a afirmarla como lo que es y «debe ser». Con este procedimiento encubren no sólo los procesos políticos y sociales que están negados y excluidos, sino también lo que no aparece inmediatamente ante los ojos pero que es constitutivo de este hecho, como son los procesos históricos que constituyen las coyunturas políticas. Por eso se entiende que la modernidad reniegue de la historia, o la construya o invente a su antojo.

Y, justamente por todo ello, ahora se entiende por qué las ciencias sociales modernas deban ser conservadoras (por eso su concepción de la realidad no es histórica), valóricamente neutrales (no pueden deducir nada, ni la crítica ni la superación) y lógicamente formales (sólo piensan las contradicciones de modo estático, sin posibilidad de transformación ulterior).

Una vez que Dussel ha descrito en el primer volumen aquello que históricamente constituye la política en cuanto lo que ahora ella es, pero no desde la perspectiva de la cosmovisión moderna, sino desde más allá de ésta, entonces puede afirmar aquello en que consiste el principio democrático como concepto límite, como postulado, como principio trascendental, desde el cual podemos decir que no existe fácticamente un Estado democrático en cuanto tal, sino que todas las llamadas naciones o Estados democráticos son sólo Estados con procesos democráticos, en el interior de los cuales se están dando procesos políticos con pretensión democrática que jamás se cumplen plenamente y a cabalidad, y justamente por eso no hay un solo modelo democrático, sino varias formas sociales concretas e históricas con pretensión democrática.

Si el primer volumen de la política de la liberación consiste en la histórica, el segundo consiste en la ontológica, o sea, en la nueva definición de las categorías críticas de la política con pretensión de liberación⁵⁸. Porque la acción política que tenga una seria y honesta pretensión de liberación no puede partir ingenuamente de los

⁵⁷ Concepto «ambiguo» que Dussel ha tratado y criticado largamente desde 1976 y que volverá a ser tematizado en esta nueva política crítica, más allá de los «ismos» que la modernidad le ha etiquetado.

⁵⁸ Cfr. Enrique Dussel, *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2010.

conceptos y categorías de la política de dominación moderna. Las políticas con pretensión de liberación necesitan un nuevo punto de partida, una redefinición de los conceptos y categorías para afirmar positivamente la nueva política como «voluntad de servicio» y no como un dominio «legítimo» ante obedientes, como decía Weber. La nueva política no puede ser de dominio, sino que «debe ser» de liberación de toda forma de dominio y, a su vez, «debe estar» al servicio de todo proceso de emancipación y liberación. Pero este nuevo «deber ser» debe estar fundado en una nueva concepción de lo que la política «es». Una nueva concepción del ser de la política ahora define un nuevo horizonte de factibilidad. Lo que políticamente puede ser, ahora se deduce de una nueva comprensión de lo que la política es. Solamente ahora podemos hablar de una política más allá de la política moderna.

El tercer volumen, aún en proceso de redacción, está empezando a pensar aquellos procesos políticos cuyas prácticas estratégico-críticas están francamente en contra de las políticas modernas neoliberales. Esto es, el tema explícito de este tercer volumen será desarrollar la política crítica de la liberación de la política moderna propiamente dicha. Frente a las políticas gubernamentales neoliberales, que en los hechos han demostrado ser un fracaso, especialmente en países del tercer mundo, los nuevos rostros de los sujetos políticos están cambiando literalmente el espectro de la política y así poco a poco están produciendo «estados de rebelión» (más allá de los «estados de excepción»), pero no frente a un gobierno u otro, sino frente al tipo de Estado, democracia, política y mercado que ha producido la modernidad burguesa. Los pueblos ahora se han rebelado en contra de la forma de política y democracia que ha producido la modernidad burguesa. La política de la liberación está pensando desde los procesos que los pueblos están produciendo, o sea, de cara a estos procesos, más allá de los grandes teóricos de la política moderna.

Nuevas tareas. ¿Vuelta a la económica?

Estos procesos nuevos son justamente los que van marcando las pautas de este pensamiento, por eso los problemas que van apareciendo o produciendo los pueblos que están en un franco proceso de liberación nos indican lo que debe o merece ser pensado. Uno de estos nuevos problemas es el relativo a la definición de nuevas categorías con las cuales pensar una nueva económica más allá no sólo del capitalismo sino de la economía moderna.

Es conocido por muchos que casi todos los países que afirman estar haciendo un tránsito al socialismo del siglo XXI, siguen reproduciendo prácticas o medidas capitalistas en sus economías. Esto no es simplemente por negligencia, mala voluntad o discurso ideológico, sino que el problema es mucho más complicado y profundo,

porque estos pueblos, cuando se enfrentan a la tarea de producir nuevas relaciones económicas, se enfrentan no sólo a un fuerte entramado de relaciones e instituciones que el capitalismo ha creado a lo largo de estos siglos, sino también a un ambiente teórico, ideológico, académico... empresarial y capitalista. Tal es así, que hasta marxistas declarados usan en sus análisis de la realidad categorías provenientes de la economía moderna, las cuales en el fondo son capitalistas.

Recientemente Dussel acaba de terminar el manuscrito de sus nuevas *16 tesis de economía política*, el cual discutimos en seminario durante dos semestres. A partir de las experiencias venezolana, boliviana y ecuatoriana, descubrimos que el intento de querer producir otra forma de economía más allá de la moderna implica redefinir los conceptos de la economía política moderna. En parte, esto se encuentra en la obra de Marx, pero sólo de modo implícito. Desde el Marx que Dussel descubrió y desarrolló, había que hacer esto explícito, pero con un lenguaje más allá del marxismo del siglo XX y a su vez de cara a los problemas de este nuevo siglo XXI, más allá de la coyuntura posneoliberal. Como tanto la política de la liberación como las 16 tesis de economía política son obras nuevas, necesitaremos un poco de tiempo para ver cómo funcionan estos nuevos conceptos y categorías de cara a la realidad para, posteriormente, hacer su evaluación crítica. Mientras tanto, ellas están abiertas a la recepción de la crítica tanto latinoamericana como mundial.

Sin embargo, a pesar de todo el ambiente adverso, negativo y nihilista que ha creado la crisis de esta modernidad tardía, cada vez van apareciendo más y más pueblos (que ya no son amorfas «multitudes» o «masas») que ya no luchan por reivindicaciones inmediatistas o corporativas, sino por las fuentes gracias a las cuales es posible la vida de los pueblos y la humanidad toda, como son los recursos naturales, como el agua, por ejemplo, y ahora el gas y el petróleo, los cuales, de acuerdo a la lógica neoliberal, se deben privatizar.

El imperio de la propiedad privada de las empresas se está apropiando poco a poco de todos los recursos naturales para producir más y más ganancias, lo cual es su único objetivo y fin, ante el que está dispuesto a sacrificar la vida humana en general y el planeta entero. Frente a esta planetarización del dominio moderno capitalista y neoliberal, como problema grave de consecuencias insospechadas, se yergue de nuevo el pensar ético-normativo-político-crítico de Enrique Dussel, que sigue pensando hasta el día de hoy aquello que da que pensar, que ya no es el Ser o la razón, el signo o el símbolo, el lenguaje o la argumentación, sino la vida humana, que está en peligro, pero no la vida de unos cuantos, sino la vida de todos, para que ahora la vida sea posible en un mundo en el cual todos podamos caber y comer con dignidad, para poder vivir una vida digna y liberada de toda forma de dominio.

II

Hacia una transmodernidad decolonial Un diálogo con el concepto de transmodernidad de Enrique Dussel

De la modernidad a la transmodernidad

Cuando a principios de la década de los noventa E. Dussel acuñó por primera vez la idea o noción de *transmodernidad*, pasó algo similar a cuando él utilizó por primera vez la palabra *posmodernidad* en 1972¹ (años antes de que J. F. Lyotard la empleara con intención y contenido distintos), es decir, surgió producto de una necesidad de autodefinición o, si no, como autoclarificación de lo que se estaba

¹ En el capítulo final del segundo volumen de la primera versión de *Para una Ética de la liberación latinoamericana*, Dussel utiliza por primera vez el concepto de *posmodernidad* para referirse explícitamente a esa posición filosófica que ya no parte como fundamento de la matriz moderna, europea y occidental, sino desde más allá de ella. Para que esto sea posible, Dussel construyó un marco categorial provisorio que le permitió fundamentar la crítica de la filosofía moderna en términos de ontología, pero, a su vez, iniciar un nuevo punto de partida categorial para referirse positivamente a lo que la modernidad europeo-occidental siempre había negado. Dicho de otro modo, el concepto de posmodernidad surge como una necesidad de nombrar esta nueva posición filosófica que ya no tiene como propósito continuar o corregir la modernidad, sino, criticándola, ir más allá de ella y de su proyecto. «Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano, es el “tema” de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente *posmoderna* y superadora de la europeidad». Cfr. Enrique Dussel, *Para una Ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, tomo II, p. 162 (el subrayado es nuestro). Pero como la versión moderna y europea de la posmodernidad se popularizó rápidamente, entonces tuvimos que abandonar la idea de nombrar nuestra posición como posmoderna, para no seguir subsumidos en el interior del proyecto de la modernidad. De ahí la necesidad de referirnos ahora a nuestra posición en términos de transmodernidad.

haciendo o pensando. En efecto, cuando luego del diálogo con Apel (que empezó a principios de 1990) nos enfrentamos al problema de la fundamentación de la lógica o racionalidad con la cual estábamos intentando cuestionar la fundamentación del discurso filosófico de la modernidad², apareció inmediatamente octubre de 1992, la fecha en la que recordábamos los 500 años de dominio colonial no sólo europeo sino también moderno. Esto obligó a Dussel a retomar lo que había abandonado por varios años, la perspectiva histórica de los problemas que estábamos pensando.

Porque la problemática de los 500 años nos obligó a repensar nuestros problemas ya no desde la perspectiva de la modernidad, es decir, desde la historia que la modernidad produjo acerca de ella, o sea, a partir del siglo XVII de Descartes o, si no, a partir de principios del siglo XIX, cuando surgieron nuestros países³, e inclusive a partir del siglo XX, más concretamente después de la llamada Segunda Guerra Mundial, cuando empezó a surgir con fuerza un pensamiento ligado a los procesos de liberación latinoamericanos, paralelamente a la alternativa socialista que en ese entonces aparecía como posible. Dicho de otro modo, 1992 nos obligó a pensar nuestra problemática desde más allá de la matriz no sólo moderna, la cual tiene 500 años, sino también latinoamericana, la cual tiene 200 años. Y esto requería ponerle un nombre a este proceso de clarificación. Así es que, después de que la modernidad se pensó a sí misma como un proceso de ruptura y continuidad en términos de posmodernidad, surgió como respuesta a ese proyecto el concepto de transmodernidad como un intento de pensar el proceso que hace tiempo Dussel había emprendido y que ahora aparecía de modo mucho más claro.

En el primer trabajo donde aparece por primera vez delineada la noción, idea o intento de construir el contenido del concepto de transmodernidad, mas no desa-

² No era sólo porque estaba circulando ya con fuerza *El discurso filosófico de la modernidad* de Habermas, sino porque estábamos enfrentados al desafío de pensar si era o no posible hacer filosofía más allá de la tradición europeo-moderno-occidental, es decir, si era posible producir un marco categorial que ya no estuviese fundamentado en la racionalidad moderna, sino precisamente desde el núcleo problemático como horizonte histórico y cultural llamado América Latina.

³ Porque el problema de una filosofía latinoamericana nos ponía desde ya en la perspectiva latinoamericana, es decir, en el momento histórico en el que aparece ella como tal, con el cual desaparecían o quedaban en suspenso no sólo el pasado colonial sino especialmente el mundo amerindio anterior a la colonia. Por ello, después de 1992, aparece por primera vez en nuestra conciencia de que la filosofía que intentábamos hacer ya no podía ser meramente latinoamericana, sino que tenía que tener una pretensión mucho más compleja históricamente hablando. Y esto nos obligaba a tomar posición ya no sólo en contra del capitalismo, sino, ahora, respecto de la modernidad en su conjunto. Por ello saber cuándo y cómo surgía ella era fundamental, pero ya no desde la perspectiva, conocimiento, historia o filosofía de la historia de la misma modernidad, sino desde lo que ella siempre había negado, que eran nuestras historias y culturas amerindianas.

rrollado aún conceptualmente, es en 1492. *El encubrimiento del otro* (escrito durante 1992 y publicado a partir de 1993) del siguiente modo: «La necesidad de la “superación” de la Modernidad es lo que intentamos mostrar en estas conferencias. “La Trans-modernidad: un proyecto futuro” podría titularse este ciclo de conferencias»⁴, es decir, de modo similar a como apareció la idea o noción de posmodernidad en Dussel como un proyecto futuro, a ser desarrollado conceptualmente en trabajos venideros, ahora aparecía también del mismo modo el nuevo concepto de *transmodernidad*, pero, como decía Dussel, se trataba inicialmente de pensar la posibilidad del contenido de este concepto, históricamente, es decir, se trataba de rastrear en la historia el posible contenido, especificidad o materialidad de este futuro concepto; por ello, después de 1992, Dussel no vuelve inmediatamente a trabajar este concepto, sino a seguir preparando las otras categorías con las cuales dotarlo de sentido específico.

Sin embargo, al final de este libro, problematizando por primera vez los contenidos posibles del concepto «modernidad», Dussel empezó a delinear el sentido o contenido posible de transmodernidad en oposición y más allá de modernidad, porque hasta ese entonces era «normal» que la ciencia social, y especialmente la filosofía, se pensara a sí misma «desde» la perspectiva del tiempo histórico de la modernidad, pero a su vez en continuidad con la tradición occidental. Como de lo que se trataba ahora era de ir más allá del proyecto de la modernidad, «para la superación de la “Modernidad” (no como Post-modernidad que ataca a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad, sino como Trans-modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”», será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*»⁵, que es el que hacía invisible la barbarie moderna, permitiendo aparecer a la modernidad como civilizada, buena, universal, racional, superior y verdadera.

⁴ Luego agrega: «Como se trata sólo de una introducción, un prolegómeno, hemos pensado darle más bien un carácter histórico». Cfr. Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro*, Quito, Abya Yala, 1994, p. 9. Esto es, desde el principio sabíamos que ahora lo histórico era lo que tenía que constituirse en el contenido de lo teórico, para que las posibles teorizaciones ya no devengan en meras abstracciones o negaciones de nuestra realidad, sino expresiones reflexivas de ella. Muy pronto, con la preparación de los materiales para la *Ética de la liberación* de 1998, nos dimos cuenta de que el contenido histórico no podía ser la concepción que de la historia había producido la modernidad para autojustificarse a sí misma como lo más superior, sino que teníamos que repensar el sentido de la historia desde más allá de los prejuicios modernos. Desde ese entonces existe en nosotros la conciencia de que necesitamos otra filosofía de la historia, distinta de la moderna, en este caso transmoderna pero a su vez postoccidental, es decir, que ya no parta de la tradición occidental sino de la nuestra, la cual ha sido negada sistemáticamente por la tradición moderna.

⁵ Cfr. Dussel, *ibidem*, p. 209.

Pero para ello era fundamental hacer uso de un concepto distinto de razón y racionalidad, porque la modernidad hacía aparecer su proyecto como entera y completamente racional; en cambio, la posmodernidad, criticando a la razón moderna, criticaba a la razón en sí misma, como si la razón moderna fuese La razón en sí misma, o agotase todas las posibilidades de la razón en general, dejando la crítica sin posibilidad de hacer un uso positivo de la razón. De lo que se trataba entonces, para no caer en lo mismo que la razón moderna, era de mostrar que la razón moderna no era la razón sin más, ni lo racional en sí mismo, sino sólo una forma de concebir la razón en general, que en este caso era irracional⁶. Pero, paralelamente a ello, se precisaba construir otra idea de razón, distinta de la moderna, para poder mostrar, argumentativamente hablando, las «razones del Otro»⁷, las cuales ya no podían ser subsumidas por la razón moderna; es decir, llegados a este punto, ya teníamos la conciencia de que la razón del Otro, la razón de la alteridad, o de la exterioridad, no se podía expresar en el lenguaje de la razón moderna, sino en otra idea de racionalidad, la cual tenía que ser desarrollada de otra forma.

De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta, eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una «Trans-Modernidad» como proyecto mundial de liberación (y no como proyecto universal unívoco, que no es sino la imposición violenta sobre el Otro de la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental como la humana en general) [...] El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado ana-léctica (o analógica, sincrética, híbrida o mestiza) [...] De manera que no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores de derecha [...] ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica

⁶ Esta forma de concebir la racionalidad moderna como irracional proviene de Hinkelammert, quien muestra muy bien en varias de sus obras que la modernidad, presumiendo su concepto de razón como racional, ha producido en el devenir de estos cinco siglos tanta miseria acumulada a escala mundial nunca vista antes en ningún estadio de la humanidad, pero a su vez ningún sistema civilizatorio como el moderno ha producido tanta devastación ecológica del planeta, que ahora, por primera vez en la historia, se hace evidente que la naturaleza no puede ser concebida como una fuente inagotable de recursos, que ella, como la vida del ser humano, es también finita. Esta realidad irracional que ha sido producida por la racionalidad moderna, es el diagnóstico de Hinkelammert acerca de la modernidad. Cfr. Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995.

⁷ Que en ese entonces ya se vislumbraban no sólo como los pobres del tercer mundo, sino como las víctimas de la modernidad, es decir, los excluidos, abandonados, negados, olvidados, humillados, condenados, explotados, oprimidos y empobrecidos por el proyecto de la modernidad.

de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto «trans-moderno» (y sería entonces una «Trans-modernidad») por subsunción *real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su alteridad negada⁸,

en una perspectiva de liberación mundial ya no meramente local, latinoamericanista o indianista, sino universal. Así, a este proyecto «más allá» de la modernidad-pos-modernidad se lo llamó a, partir de 1992, «transmodernidad».

No obstante, es de destacar el contexto en el cual nace y se acuña este concepto, porque no nace como una mera exigencia teórica, sino como una necesidad de ubicarse y definirse en la historia, pero ya no en la historia narrada por la modernidad occidental, sino en esta otra historia vista o comprendida «desde» este otro horizonte más allá de la modernidad. Dicho de otro modo, el diálogo con la ética del discurso (Apel y Habermas) y el acontecimiento de los 500 años de la modernidad nos hicieron darnos cuenta de lo fundamental que es tener un diagnóstico explícito de la modernidad a la hora de querer afirmarla o cuestionarla, o de intentar ir más allá de ella⁹, esto es, que la idea o noción de transmodernidad surgió con la conciencia de que, para intentar hacer cualquier abstracción o formalización de la realidad pensada en términos NO modernos, se trataba siempre de partir de las historias negadas, encubiertas, excluidas y condenadas al olvido por la modernidad, para desde ellas elaborar los conceptos y las categorías críticas con las cuales desfondar la supuesta racionalidad, universalidad, verdad u objetividad de la modernidad euro-norteamericano-occidental.

En nuestra opinión, producto de la reflexión desarrollada en este libro, Dussel cobra conciencia explícita de que la «histórica», es decir, la historia vista o pensada desde más allá de la modernidad, o sea, como transmodernidad, debe ser el fundamento, el principio, la introducción o el punto de partida para esta otra forma de proceder con la razón. Por ello su siguiente libro, *Ética de la liberación*, empieza precisamente con una introducción histórica, que presupone ya esta otra concepción de la historia de la humanidad, más allá de la visión que la modernidad produjo acerca de ella y de su filosofía de la historia. En ella se muestra claramente el carácter eurocéntrico de la modernidad, que pone a Europa como el único centro a partir del cual es posible producir civilización moderna, ciencia, filosofía, tecnología, desarrollo, universalidad, racionalidad, etcétera.

⁸ *Ibidem*, pp. 210-211.

⁹ Esto se hizo más evidente para nosotros cuando nos dimos cuenta de que todos los grandes críticos de la modernidad, a la hora de hacer la crítica de ella, tenían ya un diagnóstico explícito de lo que era o no la modernidad; tales son los casos explícitos de E. Nicol y J. Habermas, pero también de Weber y Hegel.

Esto quiere decir que, cuando partimos ingenuamente de la cosmovisión moderna de la historia, la ciencia y la tecnología, automáticamente lo que se deduce es nuestro supuesto carácter de inferioridad innata histórica y cultural, y así lo que entonces se vuelve a deducir es que la única forma de desarrollarnos o salir de este estado de inferioridad y subdesarrollo es perseguir a como dé lugar la modernización de todas nuestras relaciones, pero de lo que no nos damos cuenta es de que justamente con este tipo de procedimiento se esconde el misterio de nuestro subdesarrollo, cuando, queriendo ser lo que no somos (desarrollados), al final terminamos negando lo que éramos para poder ser lo que no somos.

En este intento, lo que hacemos nosotros es negar como caduca, antigua, obsoleta e inferior nuestra propia memoria histórica y cultural, es decir, lo que se deduce es que ya no tiene sentido desarrollar nuestra propia cultura, nuestros propios saberes y nuestra propia tecnología ancestral, sino incorporar, importar e implantar en nuestra realidad el conocimiento, la ciencia y la tecnología del primer mundo, la cual es el desarrollo explícito y exclusivo de la forma de vida europea y norteamericana. O sea, que con los procesos de modernización lo que contribuimos a seguir desarrollando es el desarrollo de la ciencia, la cultura, la historia y la tecnología modernas, que no son universales, sino europeas y norteamericanas, o sea, locales.

Con esta incorporación estamos diciendo en los hechos que eso es lo mejor y lo nuestro, inferior. O, si no, estamos afirmando que ya no tiene sentido desarrollar lo propio, sino sólo lo moderno, porque eso es lo bueno y lo nuestro, lo malo, lo atrasado. De ahí que, para no caer en esta autocontradicción, es fundamental partir de otra concepción de la historia distinta de la moderna para no recaer en ella. Por eso la modernidad no es sólo una concepción del tiempo o de la historia, es también una manera de autointerpretarse, de autocomprenderse o de autodefinirse en relación con la historia moderna y las otras historias. Por eso interpretarse desde esta otra idea de historia es producir otra manera de situarse en relación con la modernidad y con nuestras historias negadas. «Esta [otra] manera de interpretar la historia nos prepara para una comprensión del fenómeno de la “modernidad”, desde otro horizonte histórico, que permite con toda conciencia criticar la periodización *ideológica* de la historia en: Historia Antigua, Medieval y Moderna, que es ingenuamente hebreo- y euro-céntrica»¹⁰. Pero no sólo eso, sino que es también ideológica en el sentido de falsa y de encubridora de la realidad histórica de la humanidad.

¹⁰ Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 24. Esta revisión de la historia a la hora de producir una propia autocomprensión histórica de los pueblos originarios es fundamental. Porque, desde la visión moderna, nuestros pueblos siempre aparecen como premodernos, pero, desde esta visión, premoderno significa ser inferior cultural, científica y hasta racialmente hablando, como algo que debiera ser superado lo más pronto posible.

Esta revisión de la historia en perspectiva transmoderna sirvió como base para destruir un sinfín de invenciones y creaciones que la modernidad produjo conscientemente para constituirse y ubicarse a sí misma en el centro de la historia universal¹¹. A partir de estas hipótesis descubrimos que la modernidad, para poder afirmarse a sí misma como el estadio de la humanidad más desarrollado, necesariamente tiene que negar la humanidad y la racionalidad de toda otra cultura o civilización no europea ni occidental, pero especialmente la de los pueblos originarios. Negación originaria con la cual empezó la modernidad desde 1492.

Luego de esta obra, en la cual rehace y construye otras categorías paralelas y pertinentes a este problema, y gracias al diálogo y debate al que se abre con la filosofía contemporánea, vuelve entonces a la tematización de esta categoría, pero ahora ya con un nuevo impulso. En un ensayo presentado en Nápoles en 1994, titulado «Europa, Modernidad y Eurocentrismo»¹², regresa al tema después de algunos años, casi repitiendo literalmente el argumento de 1992 y sin mayor reflexión, pero ubicando por primera vez esta categoría como posible marco de análisis y comprensión ya no sólo de estas otras historias negadas por la modernidad, sino también como posibilidad de análisis del presente. Si algo le aporta a Dussel este encuentro, fue la comprensión de que el concepto de *transmodernidad* no sólo es útil y necesario para producir otro tipo de análisis, sino la necesidad de desarrollarlo para distinguir, ahora sí, con mayor claridad los proyectos que, surgiendo desde la periferia del mundo moderno o, si se quiere, desde la exterioridad de la totalidad-sistema-mundo-moderno, no tienden hacia «lo mismo» que la modernidad, o sea, hacia una modernización, pero tampoco a la «diferencia»¹³ respecto de la identidad moderna,

Y es lo que siempre se intentó hacer con nuestros pueblos originarios desde que llegaron los españoles. Supuestamente cuando ahora se los quiere empezar a revalorar, se quiere de nuevo imponer la visión moderna relativa al desarrollo. Desde la perspectiva moderna, sólo es posible el desarrollo con la modernización, es decir, con la afirmación positiva de los valores europeos y norteamericanos; de lo contrario, estamos condenados al estancamiento o subdesarrollo. Bueno, pues, para cuestionar esta visión moderna del desarrollo, hay que cuestionar primero su visión de la historia, por ello es fundamental ubicarse en una perspectiva transmoderna, que ahora ya no parta de Europa, ni la presuponga como fundamento, sino que lo presupuesto conceptualmente en nuestras reflexiones acerca de nuestros proyectos tiene que ser nuestra propia historia y memoria cultural.

¹¹ Como la falacia moderna que hasta ahora sostiene que Europa (y en este caso España) fue la que descubrió el continente americano, cuando fueron los chinos los primeros en descubrir y cartografiar completamente el continente en 1421. Este hecho histórico ahora está ampliamente documentado en la obra de Menzies. Cfr. Gavin Menzies, *1421. El año en que China descubrió el mundo*, Barcelona, Debolsillo, 2002.

¹² Cfr. Enrique Dussel, «Europa, Modernidad y Eurocentrismo», en *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 345-358.

¹³ La necesidad insistida tantas veces en la obra de Dussel de separar al concepto de «diferencia» del de «distinción», tiene que ver precisamente con esto, porque la categoría de diferencia, como bien

sino hacia un proyecto distinto, otro, literalmente alterativo, o sea, más allá «que»¹⁴ la modernidad.

Posteriormente, en otro trabajo presentado en la Binghamton University en un seminario con Wallerstein, Arrighi y Mignolo en 1998, titulado «Sistema-mundo y Trans-modernidad»¹⁵, por primera vez Dussel toca el tema de modo central, lo cual nunca antes había hecho. Esta vez utiliza el concepto de transmodernidad para mostrar cuándo un proyecto es aún eurocéntrico cuando intenta superar la modernidad. Lo que le permite hacerlo es precisamente el contenido del concepto de transmodernidad que empieza a desarrollar explícitamente, pero ahora en relación al sistema-mundo moderno, como totalidad de sentido que hay que trascender, porque «hablar en cambio de “Trans”-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que *nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea* y que, subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará “desde-fuera” de ella *componentes esenciales de sus propias culturas excluidas*, con vistas a desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI»¹⁶.

Así, después de hacer una breve reseña de cómo el sistema-mundo moderno incluye y excluye según cómo se desarrolla históricamente, muestra cómo

lo «post» de la Post-modernidad no le quita su eurocentrismo; se presupone como obvio que la Humanidad futura alcanzará las mismas características como «situación cultural» que la Europa o los Estados Unidos posmodernos, en la medida en que se «modernicen» por el proceso de globalización ya iniciado [...] Bajo el signo de esta «inevitabilidad» modernizadora, la postmodernidad es profundamente eurocéntrica, ya que no puede ni imaginar que las culturas excluidas en su positividad valiosa por el proceso moderno colonial (desde 1492) e ilustrado [...] puedan contribuir con sus aportes «positivamente» en la construcción de una sociedad y cultura futuras, poste-

muestra Lévinas, remite a la identidad del Ser o la Totalidad, es decir, es una diferencia que se produce al interior de la totalidad del sistema-mundo moderno, o sea, pertinente a su forma de dominación. En cambio, el concepto de distinción no, él tiende o remite hacia algo radicalmente distinto, o sea, otro. Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.

¹⁴ Indicación que tomamos de E. Lévinas, cuando indica que la ética como crítica de toda ontología no tiende hacia lo mismo que la Totalidad, o el Ser, sino más allá, como allende, es decir, hacia otro horizonte. En este sentido es que diferenciamos la posmodernidad como un más allá de la modernidad, pero dentro del mismo proyecto. En cambio, concebimos la transmodernidad como un más allá del proyecto de la modernidad, que no parte ni de sus presupuestos ni de su horizonte histórico. Más adelante se verá lo fundamental de esta distinción.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 387-407

¹⁶ *Ibidem*, p. 390.

rior a la cultura moderna europea y norteamericana [...] Es decir, se trata de un proceso que parte, que se origina, que se moviliza desde «otro» lugar [...] que la Modernidad¹⁷.

Este otro lugar, como ya había indicado antes, era inicialmente lo que la modernidad occidental siempre había negado y que en su obra aparece como lo otro que la modernidad, o, si no, como la exterioridad de la Totalidad-moderna. Sin embargo, por primera vez aparece, en nuestra opinión, la ambigüedad respecto de lo que se podría concebir como lo más allá de la modernidad. Porque, por un lado, había afirmado que en el intento de superación de la modernidad se trataba de recuperar lo mejor de ella, pero ahora, al final de este trabajo, dirá que lo que caracteriza la perspectiva futura transmoderna es

como un más allá de toda posibilidad interna de la sola Modernidad. Este más «allá» («trans») indica el punto originante de arranque desde la exterioridad de la modernidad, desde lo que la modernidad excluyó, negó, ignoró como «in-significante», «sin-sentido», «bárbaro», no-cultura, alteridad opaca por desconocida, pero al mismo tiempo evaluada como «salvaje», incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero «despotismo oriental», «modo de producción asiático», etcétera¹⁸.

Entonces, ahora de lo que se trataba era de entender lo que significaba pensar la transmodernidad como *un más allá de toda posibilidad interna de la sola modernidad*; es decir, una cosa es hacer la crítica de la Totalidad-moderno-occidental desde lo que la modernidad siempre había excluido y negado (momento negativo o crítico), y otra, desarrollar este proyecto como cultura futura, desde lo otro que la modernidad (momento positivo) o su más allá como trans. Dicho de otro modo, ¿qué es lo que caracteriza el concepto de transmodernidad? ¿El momento negativo o el positivo? O ambos.

Una vez que Dussel hubo desarrollado estos contenidos previos, ahora sí, y en diálogo con los miembros del giro decolonizador, escribe tal vez su trabajo más elaborado al respecto, donde el tema central es la transmodernidad, pero ahora en relación con la cultura, titulado «Trans-modernidad e interculturalidad»¹⁹. Este trabajo muestra cómo un pensador como Dussel, perteneciente a una generación de pensa-

¹⁷ *Ibidem*, pp. 404-405.

¹⁸ *Ibidem*, p. 406.

¹⁹ Cfr. Enrique Dussel, «Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)», en *Filosofía de la cultura y la liberación*, México DF, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.

dores latinoamericanos, llegó a tomar una posición desde más allá de la modernidad, habiendo sido formado no sólo en un ámbito académico y cultural moderno, sino también en el interior del marco categorial del pensamiento moderno, es decir, empezó siendo moderno como muchos de nosotros, pero en el proceso fue lentamente tomando distancia de la posición moderna. Lo notable de esta autorreflexión es que entre líneas va mostrando Dussel cómo, para hacer ese pasaje de una posición moderna hacia otra más allá de ella, se necesita construir categorías con las cuales hacer ese pasaje, pero también hacer inteligible lo que desde el marco categorial del pensamiento moderno no se ve, o no se entiende, o simplemente se termina negando.

Ahora ya no se trataba simplemente de superar la modernidad, sino también el proyecto de la posmodernidad como supuesta superación del primero. Mostrar esto era y es fundamental para poner de manifiesto cómo muchos investigadores, científicos sociales y filósofos latinoamericanos y del tercer mundo, en el intento de hacer la crítica del proyecto de la modernidad y al asumir el marco categorial posmoderno, sin darse cuenta recaen en el proyecto de la modernidad, de ahí que mostrar explícitamente²⁰ la distinción entre ambos proyectos haya sido fundamental para la obra futura de Dussel con vistas a des-eurocentrar el pensamiento que intenta ir explícitamente más allá de la modernidad-posmodernidad. Es decir, si desde la perspectiva de la transmodernidad ahora se empezaba a deducir que no se debiera entender lo que no es moderno desde la perspectiva de la modernidad, esto no sólo quería decir que las culturas no occidentales o no-modernas no tendían hacia lo mismo que la modernidad, sino que tampoco se las podía entender desde la correlación o autocomprensión moderna²¹.

Dicho de otro modo, si nuestras culturas no son modernas y por eso no tienden hacia lo posmoderno, ahora se podía entender también que tampoco podían ser comprendidas como premodernas; es decir, gracias a este giro, ahora también se podría entender que las únicas sociedades premodernas habrían sido las europeo-medievales, y que la comprensión de horizontes culturales o mundos de la vida no-europeos requería salirse también de la correlación moderna entre lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno, y que esto implicaba también salirse de la correlación histórica construida por la modernidad entre esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo, la cual pertenece a la historia europea pero no a otras culturas cuyo horizonte histórico no es europeo.

²⁰ «[...] hemos querido denominar “trans-moderna”, como superación explícita del concepto de “post-modernidad” (post-modernidad que es *todavía un momento final de la modernidad*)». *Ibidem*, p. 46.

²¹ «Por no ser modernas esas culturas, tampoco pueden ser “post”-modernas. La posmodernidad es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana. La cultura china o la vedanta no podrán nunca ser post-moderno-europeas sino otra cosa muy distinta y a partir de sus propias raíces». *Ibidem*, p. 48.

Así, el concepto estricto de «*trans*-moderno» quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad²², y aún de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinto al euro-norteamericano, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna²³,

no sólo porque ella las ha negado sistemáticamente, sino porque no puede comprenderlas desde su horizonte de cognoscibilidad y, en definitiva, porque no tiene categorías para hacerlo. La modernidad ha producido el sistema de las categorías para la autocomprensión de lo moderno solamente y puede tematizar mundos de la vida en proceso de modernización, pero no mundos de la vida que tienen otro tipo de horizonte de sentido y que tienden hacia otro tipo de futuro y de sentido de la vida.

Ahora de lo que se trataba entonces era de determinar el lugar «desde» el que no sólo se podía hacer esta crítica, sino también su ulterior desarrollo. Dussel había indicado ya que ese lugar desde donde surge la crítica y la creación de lo nuevo «no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad. Esa exterioridad no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad y desafío para la misma Modernidad»²⁴. Es un hecho comprobado que en las culturas indígena-originarias de América Latina hay una afirmación de la naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada y racional que la moderna, y hoy, dada la crisis ecológica que se incrementa cada vez más, estas formas de comprensión, de concepción y de relación con la naturaleza son más necesarias que nunca, no sólo para la modernidad sino para toda la humanidad. En cambio, el modo en que la modernidad capitalista concibe la naturaleza como objeto meramente explotable, vendible y destructible, ya no es viable. La concepción que la modernidad ha producido de la naturaleza ha resultado ser falsa.

«La muerte de la naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y, sin embargo, la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la naturaleza de otras

²² Porque la modernidad no ha podido cumplirlos, como, por ejemplo, las promesas de igualdad, fraternidad y libertad para todos, o la humanización tanto del ser humano como de la naturaleza, tantas veces pregonada durante los siglos XIX y XX, pero también el progreso y desarrollo de toda la humanidad, o la superación de la esclavitud y toda forma de servidumbre, etc. Pero, ahora lo sabemos, tampoco las va a cumplir en el futuro, por eso las tareas inconclusas de la modernidad en realidad son imposibles desde la perspectiva de la modernidad, mas posibles si las pensamos desde estos otros horizontes históricos y culturales.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 59

culturas, aparentemente más “primitivas” o “atrasadas”, según parámetros desarrollistas²⁵. Es decir, nuestras culturas otras y distintas a la modernidad aparecían como primitivas cuando se las miraba o comprendía desde la perspectiva de la modernidad, pero ahora, cuando se las intenta comprender desde la perspectiva de la transmodernidad, no aparecen de ese modo, sino inicialmente como otras, como posibilidad de una comprensión distinta no sólo respecto de nosotros mismos sino también de la modernidad. Así, el criterio con el cual analizar o evaluar la realidad deja de ser única y exclusivamente el criterio de la modernidad, y su universalismo pasa ahora a ser relativizado, pero no conforme al criterio posmoderno, sino desde el diálogo entre los creadores críticos de las culturas negadas por la modernidad, para producir otra tradición cultural llamada transmoderna.

¿Más allá de la modernidad colonial?

Sin embargo, Dussel también fue afectado por las discusiones relativas a la descolonización, las cuales se dieron y siguen dando no sólo en el ámbito académico sino también en el político impulsado por los pueblos originarios del mundo andino-amazónico, quienes han sufrido más esta forma sofisticada de dominio. En este sentido, hay que decirlo, tanto el concepto de «trans-modernidad» como el de «colonialidad» están todavía en construcción²⁶, porque se están viendo afectados fuertemente por las discusiones y políticas que los pueblos originarios y afros de América están impulsando con mucha creatividad.

La distinción que hay que recalcar, y que a juicio nuestro es sumamente importante, es la que hay entre «colonialismo» y «colonialidad»²⁷. El concepto de «colonialismo» no es nuevo en las ciencias sociales, y por eso mismo puede designar o nombrar sin mayores dificultades su problema, objeto o tema, que consiste básicamente en una relación de dominio impuesta por el conquistador o dominador de forma militar, económica, política, cultural, etc., sobre los dominados o conquistados. Esa dominación que se impone desde fuera a un pueblo, nación o cultura se

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ En este sentido, se podría decir que el diálogo con la obra de Frantz Fanon, Aimé Césaire, René Zavaleta, Silvia Rivera y tantos otros pensadores de esta problemática, no ha cesado, sino que continuará todavía por mucho tiempo. La problemática de la «dialéctica del amo y del esclavo» de Hegel que inspiró a muchos de ellos, se ha complejizado a tal grado que ahora pareciera ser una contradicción simple, porque la reacción de los pueblos originarios a los efectos de la colonialidad producida por la modernidad se ha vuelto tan compleja, que la obra de Hegel ya no es suficiente.

²⁷ Cfr. Juan José Bautista. *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, La Paz, Rincón Ediciones, 2012.

conoce como colonialismo. En el presente, este tipo de dominación colonial ha sido derrotada en muchos países.

Desde principios del siglo XIX, América Latina inició con relativo éxito procesos de emancipación o liberación colonial; luego, después de la Segunda Guerra Mundial, siguieron los países de África y de Asia. Sin embargo, el colonialismo, en el sentido de un sistema de dominación política formal de unos países sobre otros, aparentemente parecería un asunto superado, es decir, la gran mayoría de los países latinoamericanos (con excepción de Puerto Rico) y de otros continentes serían formalmente poscoloniales, ya que supuestamente muy pocos sufren algún tipo de dominación o colonización directa de un imperio extranjero, como podrían ser los casos de Iraq, Libia o Afganistán.

Sin embargo, el problema recién aparece cuando nos preguntamos acerca no sólo de la dominación imperante en nuestros países, sino de las consecuencias que la dominación colonial produjo en nuestros Estados, economías y sociedades, que consiste fundamentalmente en la explotación no sólo del trabajo de las clases trabajadoras sino también de nuestras riquezas naturales, y la consiguiente pauperización constante de nuestras economías y formas de vida después de la emancipación de nuestros pueblos a principios del siglo XIX; es decir, si en las relaciones económicas, políticas y sociales de los países latinoamericanos ya no hay colonialismo, entonces ¿qué es lo que hay?, ¿qué es lo que permanece?, ¿qué es lo que queda?, ¿qué es lo que continúa? Y que en parte continuaría siendo una de las causas que explicaría nuestra miseria, atraso y subdesarrollo.

Pues lo que permanece y continúa hasta el día de hoy es una especie de estructura *colonial* y subjetiva que la modernidad produjo en toda relación social, cultural, política y económica en el mundo periférico, la cual produjo todo tipo de discriminaciones y jerarquizaciones raciales, culturales, étnicas o nacionales, las que produjeron a su vez relaciones intersubjetivas de dominación colonial por parte de los europeos y luego de los norteamericanos que fueron asumidas como si fuesen categorías con pretensión «científica» y «objetiva» de la realidad humana, es decir, como si fuesen fenómenos naturales y no así históricos. Es decir que, el colonialismo produjo durante la colonia un fenómeno llamado «colonialidad», el cual consistiría básicamente en la colonización del ámbito de la subjetividad de las relaciones humanas, de la sociedad, de la cultura, del conocimiento, del saber y del poder, o sea, en un sometimiento, sojuzgamiento, dominio o colonización del ámbito de las visiones, las percepciones, las cosmovisiones y la auto-comprensión del mundo que tenían los dominados. De tal modo que el fenómeno de la colonización pasó a formar parte ya no sólo de la subjetividad de los colonizadores, sino también de la subjetividad y la interioridad de los sujetos colonizados.

Sin embargo, como todo fenómeno histórico, este proceso no se dio de un día para otro, sino que fue antecedido por una sistemática represión, negación, des-

trucción y desvalorización de todo el horizonte de creencias, conocimientos, técnicas y tecnologías ancestrales, prácticamente desde que llegaron los europeos a estas tierras. La negación, destrucción y desvalorización de todo nuestro horizonte histórico y cultural recayó sobre las formas de «producción de conocimiento», sistemas de producción de imágenes, símbolos, creencias, instrumentos de expresión formalizada y objetivada, operada e impulsada sistemáticamente desde el día que los europeos llegaron a estas tierras hasta el día de hoy, pero sobre todo la desvalorización y devaluación recayó sobre nuestras formas de «producción y reproducción de la vida» en su conjunto, lo cual empezó con el desprecio de nuestra forma de producción del sistema de la alimentación y del sistema de la salud. Nuestros productores de alimentos pasaron a ser meros cultivadores primitivos de plantas, y nuestros médicos pasaron a ser considerados como brujos, hechiceros, adivinos o agoreros²⁸.

Evidentemente, este proceso de colonización de la cultura y de la historia no empezó siendo un proyecto cultural sino económico, pero acabó deviniendo tal,

²⁸ Para la ciencia médica moderna, hasta el día de hoy inclusive, nuestros médicos andino-amazónicos no son más que charlatanes en quienes jamás se debiera confiar la salud de nuestros pueblos. En cambio, la ciencia moderna puede hasta el día de hoy, a título de ciencia, seguir experimentando en los cuerpos humanos de quienes esta ciencia considera desechables. La ciencia médica moderna olvidó hace tiempo su miserable historia cuando necesitó la muerte de miles de esclavos negros e indígenas para acumular y construir conocimiento científico médico moderno. «Consideremos, por ejemplo, la manera como el progreso del conocimiento médico fue pagado con las vidas de esclavos. La tasa de mortalidad en el viaje transatlántico al Nuevo Mundo fue terriblemente alta. Los barcos negreros, sin embargo, eran más que tumbas flotantes. Eran laboratorios flotantes, que ofrecían a los investigadores una posibilidad de examinar el desarrollo de enfermedades en entornos bastante controlados, en cuarentena. Los doctores e investigadores médicos podían aprovechar las altas tasas de mortalidad para identificar una desconcertante cantidad de síntomas, clasificarlos en enfermedades y elaborar hipótesis sobre sus causas. Cuerpos de doctores tendían a trabajar arduamente en puertos a lo largo del litoral atlántico. Algunos de ellos estaban comprometidos con el alivio de sufrimientos; otros simplemente buscaban maneras de hacer que el sistema de esclavitud fuera más lucrativo. En ambos casos, identificaban tipos de fiebres, aprendían cómo disminuir la mortalidad y aumentar la fertilidad, experimentaban cuánta agua era necesaria para que cantidades óptimas de esclavos sobrevivieran con una dieta de pescado salado y tasajo, e identificaban la mejor ratio de consumo de calorías con horas de trabajo. Una invaluable información epidemiológica sobre una serie de enfermedades –malaria, viruela, fiebre amarilla, disentería, tífus, cólera, etc.– era obtenida de los cuerpos de agonizantes y muertos. Cuando los esclavos no podían ser mantenidos en vida, sus cuerpos autopsiados todavía suministraban información útil. Por cierto, como la escritora Harriet Washington ha demostrado en su sorprendente *Medical Apartheid*, esos experimentos continuaron mucho después del fin de la esclavitud: en los años cuarenta, un doctor dijo que “el futuro del negro reside más en el laboratorio de investigación que en las escuelas”. Todavía en los años sesenta, otro investigador, ponderando el pasado en un discurso pronunciado en la Escuela Médica Tulane, dijo que era “más barato usar negros que gatos porque estaban por doquier y eran animales de experimento baratos”.» Cfr. Grandin, Greg, «Lo que el mundo moderno debe a la esclavitud», *Rebellion.org*, marzo de 2014; tomado de www.tomdispatch.com.

porque lo que le antecedió y se constituyó en su fundamento material, fue la destrucción, exterminio y represión de las culturas y civilizaciones de América²⁹.

En adelante, los sobrevivientes de esta barbarie no tuvieron la posibilidad de desarrollar sus propios modos de producción intelectual, de expresión cultural o mítico-simbólica, sino que sufrieron la supresión y condena sistematizada de estas producciones intelectuales, paralelamente a sufrir la imposición forzada de la producción intelectual moderna, y todo ello a través de los patrones culturales de los dominantes³⁰. América Latina es, sin duda, uno de los casos *extremos*³¹ de lo que significa la colonización de la subjetividad o interioridad de los pueblos colonizados, cuando éstos empiezan a mirarse, comprenderse y pensarse con el conocimiento, ideas, creencias y costumbres del colonizador; esto es, cuando el colonizado tiene como realidad única la visión de la realidad que impuso el colonizador, cuyo Ser es su categoría fundante. Empezar a pensar desde lo negado por este Ser es empezar a pensarse en perspectiva decolonial.

Es decir, una vez que materialmente se destruyó la materialidad de las culturas originarias, el colonizador pudo imponer la cultura de la dominación como si fuese la única posible hasta el día de hoy, de tal modo que ahora la realidad para el colonizador y el colonizado pareciera ser lo mismo. Así, la colonialidad consiste en creer que esta realidad que el colonizador ha producido, es la única que tiene el colonizado, que más allá de esta realidad no hay nada.

Ahora bien, para que todo este proceso pueda ser formalizado en un concepto o categoría, se necesita mostrar el contenido que le subyace, porque no basta con hacer

²⁹ Si fuésemos consecuentes con el proyecto de la transmodernidad y ahora de la decolonialidad, tal vez ya no debiéramos hablar de América para referirnos a nosotros mismos, sino del Abya Yala, para hablar refiriéndonos a nosotros desde esta otra perspectiva del conocimiento. Hacer este pasaje de América como Latinoamérica a Amerindia como el Abya Yala tal vez implique la construcción o reconstrucción de otras categorías que nos permitan hacer lógica e históricamente ese pasaje.

³⁰ Una vez institucionalizada la dominación total del continente, cuando nuestros pueblos subjetivaron el surgimiento de una nueva edad, al principio aprendieron poco a poco a apropiarse y expresarse a través de la cultura de los dominantes; tal es así que, cuando creció en demasía el conocimiento o saber dominante, parecía ser el único viable o posible. Hizo falta todo un proceso de descolonización decolonial, para desandar este camino. Porque ya no basta con echar a los embajadores de Estados Unidos de nuestros países, sino que ahora hay que sacar esos conocimientos y relaciones de dominio de nuestra subjetividad colonizada. El proceso de descolonización sólo empieza cuando nos damos cuenta de cómo la colonialidad de la modernidad está aún metida dentro nuestro.

³¹ No por casualidad surge precisamente aquí la reflexión relativa a lo que significa para nosotros la descolonización. Como bien señala S. Rivera Cusiquanqui, esta reflexión no surge en la academia, sino en las luchas populares, sociales, políticas y culturales de los pueblos oprimidos de ascendencia originaria como son los campesinos del altiplano, de los valles andinos y de la Amazonía. Y esto prácticamente desde las luchas indígenas lideradas por Túpaj Katari y Bartolina Sisa. Cfr. Silvia Rivera Cusiquanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, Thoa, 1988.

la descripción de lo que la modernidad hizo en este continente desde 1492, cosa que muchos han hecho y siguen haciendo, sino que hay que mostrar sus implicaciones teóricas y cognitivas a la hora de producir conocimiento, es decir, no basta con describir lo que sucedió, sino que hay que mostrar la conexión entre los hechos de dominación sucedidos y la producción de conocimiento colonial. Es decir, al igual que Dussel y Hinkelammert hacen, acá hay que mostrar la estrecha conexión entre la producción de una forma de relación social, en este caso de dominación, y su forma cognitiva pertinente, es decir, hay que mostrar las implicaciones teóricas y epistemológicas que la producción material de dominio tiene en el plano del conocimiento científico; por ello, como, por ejemplo, hace Zemelman, hay que mostrar que la epistemología es también política; que, así como hay una política o una economía de dominación, puede haber una epistemología de dominación, y que, en consecuencia, en la producción de conocimiento se juega también la opción colonial o decolonial. El conocimiento moderno no es neutral, universal o racional en sí, sino que tiene presupuestos teóricos e históricos que, si uno no los conoce, pueden hacer que ingenuamente caiga en las relaciones de dominio que la modernidad produce y que dice haber superado.

Dicho de otro modo, cuando se muestra esta estrecha conexión entre dominación y racionalidad, se puede echar por tierra el mito del conocimiento científico concebido como neutral y objetivo para dar paso a la concepción de conocimiento comprometido con otros proyectos de sociedad, políticos y, finalmente, de humanidad. Esto es precisamente lo que no entienden los críticos del pensamiento descolonizador: que no basta con narrar o describir procesos, historias o hechos negados o encubiertos por las historias oficiales, sino que paralelamente a ello, para que estos procesos aparezcan con su grado de novedad, se necesita producir categorías con las cuales estas historias aparezcan con su real sentido; de lo contrario, el sentido original de estas luchas desaparece en el contexto del discurso moderno, que es lo que sucede cuando historiadores, antropólogos o sociólogos hacen uso sin criterio o crítica de los mismos conceptos y categorías con los que la modernidad ha encubierto estas historias. A partir de estas historias negadas podemos empezar a descubrir el carácter ideológico del discurso científico o filosófico de la modernidad.

De aquí la relevancia de mostrar la estrecha relación que existe entre la modernidad como proyecto de dominación y la racionalidad pertinente a ella, también de dominación, concebida ahora como paradigma universal de conocimiento, a partir del cual la modernidad europeo-occidental se podía relacionar con el resto de la humanidad en términos de dominación. Es decir, la modernidad, una vez que hubo impuesto su racionalidad para seguir dominando al resto del planeta, ya no necesita tanto imponer físicamente su dominio, sino que ahora basta con imponer y desarrollar unilateralmente «su» conocimiento, su saber y su ciencia, como si fuese el único, el más racional, verdadero, universal y objetivo.

A partir de esta formulación, ahora es posible hacer el desmontaje de ciertas categorías claves como la de la relación sujeto-objeto, tan fundamental para cualquier epistemología o teoría del conocimiento. La problematización del ego cartesiano en términos de sujeto o individuo aislado sin referencia a nada, ni a la historia, y cuasi una instancia natural, se torna fundamental a la hora de problematizar la idea de ciencia o conocimiento que la modernidad produjo; a su vez, la identificación entre este sujeto y Europa, como si ella fuese «el» sujeto del conocimiento y el resto de la humanidad, el objeto en sí mismo³².

La problematización acerca del concepto de Totalidad, tan central en la producción del conocimiento social crítico (pero usado también para producir lo contrario) y abandonado ingenuamente por la ciencia social latinoamericana³³, es un ejem-

³² «Como lo mostraría la práctica colonial europea, el paradigma hace posible también omitir toda referencia a todo otro “sujeto” fuera del contexto europeo, esto es, hacer invisible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose por relación, precisamente, al resto del mundo en colonización. La emergencia de la idea de “Occidente” o de “Europa” es una admisión de identidad, esto es, de relaciones con otras experiencias culturales, de diferencias con las otras culturas. Pero, para esa percepción “europea” u “occidental” en plena formación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en el sentido jerárquico. Y tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener “sujetos”. Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar “sujetos”. En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Sólo pueden ser “objetos” de conocimiento y/o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas se estableció, y desde ese entonces se mantiene, como una relación entre «sujeto» y «objeto». Bloqueó, en consecuencia, toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas [...] Semejante perspectiva mental, tan perdurable como su práctica durante 500 años, no podría haber sido sino el producto de una relación de colonialidad entre Europa y el resto del mundo. En otros términos, el paradigma europeo de conocimiento racional no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo. Ese paradigma expresó, en un sentido demostrable, la colonialidad de esa estructura de poder». Cfr. Aníbal Quijano, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, mimeo, pp. 4 y 5. Dicho de otro modo, el desarrollo de la estructura del conocimiento científico europeo moderno está íntimamente ligado al desarrollo de la dominación y poderío de la modernidad, de ahí que el desarrollo de la modernidad implique inevitablemente el desarrollo de su racionalidad. Modernidad y racionalidad son, entonces, la ecuación de la racionalidad dominadora por excelencia.

³³ Es interesante ver cómo en el contenido del concepto de Totalidad concebida como un todo homogéneo estaba literalmente excluida la parte colonizada de ella, es decir, la «homogeneidad» sistémica de la totalidad moderna (noción muy cerca de la de Lévinas y Dussel) no incluía a la parte colonizada, porque para cuidar la homogeneidad había que excluir de la totalidad lo que cuestionaba esa «aparente» homogeneidad. Es decir, el concepto de totalidad como ontología moderna había sido desarrollado para excluir de la tematización o problematización cognitiva todo aquello que cuestionara esa homogeneidad. Por ello, a juicio nuestro, se podría establecer una muy buena relación entre el

plo de esto que decimos. Mostrando a su vez la conexión nada casual entre esta noción de sujeto y la aparición del marco categorial de las ciencias sociales como disciplinas, es posible mostrar cómo ella determinó no sólo la formación del marco categorial de las ciencias sociales, sino inclusive cómo determinó la definición de prácticas políticas que condujeron al fracaso de muchos proyectos sociales de país y de nación en América Latina³⁴.

Con las ciencias sociales de inspiración marxista pasó algo similar, lo mismo que con los partidos de izquierda comunistas o socialistas. La colonización que la modernidad operó sobre el conocimiento científico, alcanzó inclusive a los partidos, sindicatos y organizaciones de izquierda comprometidos con el pueblo. Por ello, ahora no es casual ver cómo gente de larga tradición de izquierda, de partidos, sindicatos y agrupaciones políticas y sociales, formada en el marco categorial del marxismo del siglo XX, está en contra de procesos de transformación y de cambio no modernizantes. Lo paradójico es que muchos de estos líderes sindicales, políticos e intelectuales de izquierda son y han sido honestos políticamente hablando, pero, como podemos ver ahora, son ingenuos desde el punto de vista teórico. Siguen pensando con categorías de dominación procesos de liberación de esa forma de dominación.

Es decir, desde la perspectiva del pensamiento marxista y de izquierda del siglo XX, estos nuestros procesos tendrían sentido sólo como procesos de modernización, industrialización o emancipación modernos, pero no así como procesos de recuperación de cosmovisiones ancestrales, lo cual sería un literal retroceso o, si no, un intento vano de volver al pasado, porque la modernización supuestamente es la superación de este tipo de pasado rústico, caduco y atrasado. De lo que no se da cuenta este tipo de pensamiento colonizado es de que precisamente el proyecto de la modernidad, exitoso en países del primer mundo, es el causante de la realidad

concepto de totalidad tal cual maneja Dussel en relación a la exterioridad, pero también al modo como Zemelman desarrolla este mismo concepto de totalidad, más como recorte de la realidad en el plano epistémico.

³⁴ Los ejemplos que pone A. Quijano al respecto son muy ilustrativos; por ejemplo, cuando recuerda: «La propuesta de Kautsky, adoptada por Lenin, según la cual los proletarios no son capaces por sí mismos de elaborar su conciencia de clase, y que la inteligencia burguesa y/o de la pequeña burguesía es la que debe enseñársela, es una variante de la misma imagen [...] Jaime Paz Zamora, en una entrevista periodística, para referirse a la relación entre los partidos políticos y los sindicatos, entre los intelectuales y los obreros en Bolivia, [decía que] los partidos son la cabeza, los sindicatos son los pies». Cfr. *ibidem*, p. 6. Es decir, el problema no es sólo que la derecha o la Europa moderna occidental piensen de ese modo, sino que inclusive quienes en América Latina supuestamente son de izquierda y críticos del dominio capitalista y moderno, estén pensando de este modo. Esto quiere decir que la izquierda latinoamericana y mundial todavía tiene que descolonizar su pensamiento para ponerse a la altura de los desafíos de este presente.

miserable que queremos superar, pero para ello hay que transformar primero las categorías y conceptos con los cuales la modernidad nos hace ver y relacionarnos con nuestra propia realidad de modo colonizado.

Pues bien, lo que sigue, entonces, a la descripción de la colonialidad de la modernidad es su descolonización, primeramente en términos cognitivos, para desde ella fundar no sólo otra forma de construir conocimiento, sino también para definir políticas posibles otras a partir de este otro conocimiento³⁵. De ahí que, como en Zemelman, la relación entre lo político y lo epistemológico se torne aquí fundamental. No percibir esta relación es un síntoma de que la colonialidad del conocimiento de la modernidad sigue operando de modo eficiente en procesos que supuestamente tienen una intencionalidad explícita de descolonización.

¿Transmodernidad decolonial?

En la idea de transmodernidad está contenida la idea de decolonialidad, pero no está ni desarrollada ni conectada con ella; lo mismo podríamos decir de la decolonialidad, es decir, ambas se mutúan, se conectan por la temática que las inspira, y por eso habría que mostrar su conexión explícitamente. La idea de transmodernidad tiende explícitamente hacia un proyecto de vida distinto (no meramente dife-

³⁵ Como muestra muy bien la obra de Hinkelammert, las categorías nuevas del conocimiento no sólo permiten conocer lo nuevo, sino que posibilitan también concebir otras realidades como posibles y a su vez definir otro tipo de prácticas políticas como viables. Dicho de otro modo, en el marco categorial que usamos, no sólo se contiene la posibilidad de un tipo de conocimiento, sino también la posibilidad o no de transformar la realidad en tal o cual sentido, es decir, si es o no viable la otra realidad que queremos construir y producir más allá del capitalismo y la modernidad. El marco categorial del pensamiento moderno sirve para imaginar y concebir como posibles únicamente realidades modernas; en cambio, realidades o historias que no tienden hacia lo moderno, las hace aparecer como imposibles, irrisorias o utópicas en el mal sentido de la palabra. Por ello nuestra crítica ya no se dirige contra una teoría u otra, un pensador u otro, sino contra el marco categorial del pensamiento moderno, que es el que hace posible la modernidad no sólo en términos cognitivos sino también políticos. «[...] la percepción tenida y que podemos tener de la realidad económico-social, está fuertemente predeterminada por las categorías teóricas en cuyos marcos nosotros interpretamos tal realidad [...] Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido [...] Los percibimos dentro y a partir de un marco teórico categorial, y solamente dentro de este marco podemos actuar sobre ellos [...] el marco categorial teórico que usamos para interpretar la realidad nos permite ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humanas y no otras». Cfr. Franz Hinkelammert, *Las Armas ideológicas de la muerte*, San José, DEI, 1977, p. 1. Asimismo, Juan José Bautista, *Crítica-ética de la racionalidad moderna* (manuscrito de próxima publicación).

rente) de la modernidad. La idea de decolonialidad tiende a mostrar el carácter explícitamente colonial de la modernidad. Es decir, que si queremos transitar hacia un proyecto distinto del de la modernidad, lo que se deduce de esta reflexión es que no podemos partir ingenuamente del marco categorial del pensamiento moderno, porque en éste está contenido explícitamente su carácter colonial o colonizador.

Una de las primeras conclusiones a las cuales podríamos arribar sería que utilizar ingenuamente el marco categorial del pensamiento moderno conduciría de modo inevitable a reproducir, en la construcción de nuevos proyectos políticos, económicos, culturales o de vida, relaciones sociales, humanas, económicas, etc., de colonización. Es decir, queriendo transitar hacia lo nuevo, volveríamos a recaer en lo mismo que siempre hemos criticado y que queremos superar. De este modo, queriendo ir más allá de la modernidad y su economía, que es el capitalismo, recaeríamos en lo mismo que ella ha devenido, aunque nuestro proyecto de vida, cultura o sociedad tenga otro nombre como socialismo democrático, socialismo del siglo XXI, socialismo comunitario, o algo así.

Sin embargo, el problema se complica cuando nos percatamos de que el marco categorial del pensamiento colonizador moderno no está escondido solamente en su cultura y en su lengua, sino en la racionalidad que éstas producen. Me explico: es cierto que no sólo hablamos y hasta razonamos al interior de las lenguas modernas coloniales, sino que hacemos uso de ellas para hacer la crítica, es decir, producimos conceptos que en parte provienen del mundo moderno, pero que también tienen la intención explícita de hacerle la crítica, además porque –en segundo lugar– en estos nuevos conceptos (como los de transmodernidad y decolonialidad) están contenidos elementos que provienen de esos mundos de la vida que la modernidad ha desdeñado y excluido desde hace 500 años.

¿Qué significa esto (y, en nuestra opinión, éste sería el punto fundamental de la reflexión epistemológica)? Que pensadores como Dussel, cuando hacen el quiebre (o ruptura) epistemológico entre el marco categorial del pensamiento moderno y lo que se quiere pensar más allá de él, son conscientes de que no se puede seguir pensando como antaño, pero que, a su vez, no se puede detener el pensamiento, que éste debe continuar, pero no sólo mostrando la contradicción interna, o sea, la autocontradicción en la cual está inmersa la reflexión con intencionalidad decolonial, sino, a su vez, mostrando la forma de salida de esta contradicción, que en parte es autocontradicción.

Descubrimos la autocontradicción cuando percibimos que razonamos con ideas, conceptos, teorías y lógicas contrarias a nuestros proyectos de vida, de sociedad y de humanidad, y que cuando intentamos salir de esta autocontradicción, automáticamente entramos en contradicción con lo que éramos, y que aún en parte seguimos siendo, y que ya no queremos ser. Esta autocontradicción ya no sería solamente

lingüística, discursiva o analítica, sino que sería existencial, porque el problema ya no es solamente cognitivo, teórico o científico (los cuales son una mediación) sino de la existencia misma, o sea, de la vida, porque lo que está en juego en última instancia no es un tipo o forma de vida cultural o civilizatoria que hayan producido o no la modernidad u otro horizonte cultural, sino la vida en general, tanto del ser humano como de la naturaleza. Pensada esta autocontradicción desde la perspectiva de la correlación «transmodernidad/decolonial», es en primer lugar existencial, donde lo que se juega en última instancia es la vida misma, la cual empieza en la vida de uno. Si ésta no cambia o no se transforma, no se puede hablar con consecuencia de que la perspectiva transmoderna sea viable o tenga sentido.

Porque es cierto que empezamos a reflexionar o pensar en sentido moderno, pero ahora se trata de salir de esta autocontradicción, mas no sólo por la reflexión, que sigue siendo autorreflexión, sino por la recuperación y recreación de esas historias, saberes, conocimientos, lenguajes, formas de vida, etc., tantas veces negados, condenados, olvidados y excluidos de la reflexión. Es decir, se trata de producir otro tipo de marco categorial o marco de comprensión con el cual hacer inteligible, pensable, querible y deseable lo que la modernidad nos ha enseñado tanto tiempo a despreciar.

Resumiendo lo avanzado hasta ahora, se podría decir que la tensión que se da al interior de esta autocontradicción existencial cuando nos enfrentamos a la tensión «modernidad/colonialidad» y «transmodernidad/decolonial», que en este caso ya no sería sólo una tensión lingüística o hermenéutica, teórica o categorial, sino existencial, es la que nos interesaría destacar, porque sería una tensión histórica, política y cultural no resuelta, en proceso o intención de resolverse, pero históricamente, donde la tensión alude a la dualidad como autocontradicción que la modernidad ha producido, no sólo entre dominador y dominado, sino al interior de la subjetividad del dominado que quiere liberarse.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva (y desde todo lo avanzado en las páginas anteriores), esta tensión no sería propia de la tensión de dominación-emancipación (propia de la modernidad) sino de la liberación de esa dominación (transmodernidad-decolonial)³⁶, es decir, sería la tensión en la cual el dominado ya no aspira a ser

³⁶ Se podría decir que contra los procesos de emancipación en los cuales el dominado aspira a tener o ser algún día como el dominador, la modernidad no tiene mucho problema, porque esas formas de relación que ha producido seguirían en última instancia intactas. Esto es lo que ha pasado con los hijos de la clase obrera en el siglo XX: muchos de ellos aspiraban a ser clase media o burguesía, es decir, aspiraban a tener la forma de vida de quienes habían sido los dominadores o explotadores de sus padres. Y, hay que decirlo, muchos obreros lucharon toda su vida para que sus hijos tuvieran una forma de vida burguesa, o sea, moderna. En este caso, la modernidad produjo con éxito la idea de lo que significa dejar de ser pobre; la imagen la dio y la sigue dando la burguesía ahora transnacional. El consumo moderno está produciendo con éxito los nuevos individuos burgueses.

como el dominador algún día (*tensión moderna*, propia de quienes quieren producir otro sistema de dominación), sino a trascender completamente esas relaciones de dominación (*tensión propia de la intencionalidad transmoderna y decolonial*, que quiere producir una *liberación* de las relaciones de dominación, asumiendo esa tensión). Lo cual implica inevitablemente entrar en permanente autocontradicción consigo mismo y con la realidad de dominación.

Si desde el principio hubiésemos sido modernos europeos sin más, no hubiese habido tanto problema. Éste surge cuando nos damos cuenta de que, primero, no somos europeos y por eso no podemos ni debemos razonar como ellos, porque pertenecemos a otra tradición histórica, y, segundo, el proyecto de la modernidad literalmente está en contra nuestra, hecha para producir nuestra autonegación; es decir, descubrimos la autocontradicción cuando nos damos cuenta de que razonamos con ideas, conceptos, ideologías, teorías, lógicas y hasta teologías contrarios a nuestros proyectos, y de que, cuando intentamos salir de esta autocontradicción, entramos en contradicción con lo que éramos y que aún en parte somos y que ya no queremos ser.

Este tipo de tensión existencial, cuya expresión sería el uso constante y a veces inevitable de los conceptos y teorías modernas, sería el propio de una tensión vista o pensada desde esta correlación transmodernidad-decolonial que ya no aspira a mejorar y dar otro tipo de contenido a los conceptos, categorías o teorías de la modernidad, sino a recuperar y producir una nueva comprensión del mundo, el sentido de la vida, desde lo que modernidad ha negado siempre.

Para finalizar, conceptos como el de transmodernidad y decolonialidad, pensados como marcos generales de razonamiento, nos pueden permitir ubicar o resituar diversos problemas que van apareciendo a lo largo de la investigación y que requieren ser nombrados o dotados de sentido distinto para construir ese otro lenguaje o marco categorial con el cual tal vez algún día podamos superar esta tensión existencial en la que la modernidad nos ha sumido hasta el día de hoy.

Ubicarse o situarse existencial y teóricamente hablando desde una perspectiva o cosmovisión no moderna, parece ser ahora fundamental para no recaer de nuevo en el horizonte que la cosmovisión moderna ha impuesto con relativo éxito desde hace quinientos años. La categoría de transmodernidad indica el sentido del proyecto; en cambio, la categoría decolonial indica el sentido de la crítica con la cual se ha de producir ese transitar hacia esa forma nueva de vida. El futuro entonces ya no lo anuncia la modernidad, sino lo que ella ha negado siempre. El futuro nuestro ya no es el de la modernidad, ni está delante, sino atrás. Ahora se trata de darle la cara a lo que siempre le dimos la espalda.

III

¿Qué significa pensar desde América Latina? Introducción a la pregunta

Introducción

Cuando interrogamos por lo que sea el pensar, debemos reconocer que estamos de lleno en el terreno de la filosofía. Por ello, reflexionar en torno a la pregunta por el pensar no puede hacerse al margen de preguntarnos a su vez por lo que sea la filosofía. Sin embargo, también es menester recordar que solamente en el ámbito de la filosofía podemos preguntar acerca de lo que significa interrogar. Esto es, reflexionar en torno de lo que sea la pregunta y el pensar no puede hacerse sin preguntarse y pensar a su vez acerca de lo que la filosofía es.

No es lo mismo preguntar por algo, que pensar o preguntar acerca de lo que la pregunta es. No es lo mismo pensar algo, que pensar acerca de lo que significa pensar. Para la primera posición, basta con la toma de conciencia; en cambio, para la segunda, hay que hacer el pasaje hacia la reflexión, es decir, hacia la toma de autoconciencia. Así pues, preguntando por la pregunta y por el pensar, terminamos preguntándonos también acerca del sentido de la filosofía hoy. ¿Para qué hacemos filosofía hoy?

Pero esta vez el sentido de la pregunta por lo que sea el pensar, no está dirigido hacia ella en sí misma, sino hacia lo que significa pensar en un presente como el nuestro; en este sentido, nuestra forma de preguntar por el pensar ya no es abstracta, mucho menos cuando la pregunta está dirigida hacia algo en concreto y en la realidad que nos atañe a todos. Esto es, el sentido de la pregunta por lo que sea el pensar hoy, parece que obliga ahora a pensarla ya no en sentido abstracto sino concreto, es decir, en este presente ya no sería tan fundamental pensar lo que ella sea en sí misma, como si el tiempo fuese normal, sino pensar las condiciones de posibilidad

del pensar mismo, porque estas condiciones son las que ahora estarían en peligro, porque pueden desaparecer.

Porque, dicho sin rodeos, la vida, como condición de posibilidad de todo quehacer humano, incluido el pensar, puede desaparecer. Si esto es así, la pregunta se podría formular del siguiente modo: ¿sería posible el pensar sin la vida? O, si no, ¿qué significa pensar que la vida es condición de posibilidad del pensar? Estas preguntas obligan a cambiar la forma de la tematización del pensar, porque la realidad que las motivó ha cambiado, los tiempos también. Por eso ahora la tematización de lo que sea el pensar empieza situándose en un *locus ilocucionarius* específico y no en abstracto, esto es, empieza ubicándose existencialmente en el lugar donde apareció este problema. O sea, ya no se ubica por abstracción o *epojé* fuera del asunto, sino que ahora empieza ubicándose en el terreno desde donde fue posible pensar de otro modo, el problema del pensar.

Cuando empezamos a pensar desde este lugar llamado América Latina, poco a poco se nos fue apareciendo el problema que ahora da que pensar, al pensar, en toda su radicalidad. Esto aconteció cuando descubrimos que el problema central del pensar era la vida, es decir, la vida humana y la vida de la naturaleza, esto es, la vida de todos nos-otros y no sólo la vida de los pobres latinoamericanos. Y cuando decimos la vida de todos, no nos referimos sólo a los seres humanos, sino a todo ser viviente, quienes son condición de posibilidad de la vida de todo ser humano.

Dicho de otro modo, tal parece que ahora el pensar debe ponerse al servicio de aquello que la hizo posible, para que siga siendo posible la vida de todos, o, para decirlo de otra manera, parece que el problema del pensar no es el pensar mismo sino la producción de la vida. Esto es, parece que *la cosa*, o la *cosa misma*, de que trata el pensar había sido la producción y reproducción de la vida, la cual parece ser *la ratio* que al final da sentido a todo quehacer humano, incluido el pensar.

Con la filosofía moderna y occidental, la vida estaba al servicio del pensar, el cual aparecía como la producción humana más excelsa y libre. Ahora parece que el pensar debe ponerse al servicio de lo que la hizo posible, porque ahora parece que el acontecimiento más excelso que hay, que es y que existe, es la vida. Ahora sabemos que ella no es algo «natural» sino una producción profundamente humana y cósmica.

Si la filosofía descubrió en un momento de crisis el pensar como su tema central, parece que ahora el pensar está descubriendo, en medio de esta otra gran crisis, que su tema fundamental es la vida. Pero todo esto tiene su historia y ésta empieza siempre con el diálogo, en este caso, con los grandes maestros.

Lo que significa pensar

En el siglo XX, la pregunta por lo que sea el pensar se nos abre con la obra de Heidegger. Desde Heidegger sabíamos explícitamente¹ que «filosofar es pensar». Lo que sigue ahora, como siempre, es aclarar este enunciado, por eso se hace pertinente volver a hacerse la pregunta ¿qué significa pensar?², porque supuestamente todo el mundo piensa. Pero los acontecimientos que vienen sucediendo en nuestro tiempo, en nuestro continente y en el mundo desde principios de este siglo, muestran claramente que no todo el mundo piensa, aunque tenga cerebro, libros publicados, doctorados o abundante experiencia teórica y política.

Con la cabeza habitualmente razonamos acerca de cualquier cosa, indistintamente de que sea o no fundamental, pero, cuando ejercemos lo que sea el pensar, pensamos sólo lo que «da que pensar», lo que nos detiene, nos preocupa y nos pone a meditar. Lo que «da que pensar» nos motiva y obliga a no tomar cualquier respuesta rápida o fácilmente, porque precisamente lo que «da que pensar» nos anuncia que detrás de lo pensado hay algo no sólo complejo sino preocupante, que puede en determinado momento cuestionar no sólo nuestras ideas sino hasta nuestra propia existencia.

Por eso es bueno detenerse en la pregunta ¿qué es aquello que da que pensar?, para saber a qué atenerse cuando nos toca una situación digna de ser meditada, razonada y, en este caso, pensada. Cuando llegamos a esta situación, podemos darnos cuenta de que solamente «lo grave da que pensar», pero entonces ya no estamos hablando de algún problema trivial, simple o interesante, sino de algo profundo, complejo y, en este caso, grave. Esto quiere decir que solamente cuando nos enfrentamos a un problema grave, nos enfrentamos a lo que sea el pensar, porque sólo «lo grave da que pensar».

Ahora bien, podemos soslayar la gravedad del problema y dejar de pensar, pero, si reconocemos su gravedad, también estamos reconociendo que ese problema es digno de ser pensado, es decir, meditado, profundizado, tematizado. Por eso cuan-

¹ Robert Brandom, por su parte, dice que la tarea propia de la filosofía es hacer explícito lo que está implícito. Cfr. Robert B. Brandom, *Making it explicit. Reasoning, representing & discursive commitment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998. Sin embargo, como veremos en un futuro trabajo, no es lo mismo hacer explícito lo que está implícito (Brandom), que hacer visible lo que aparece invisible (Marx y Hinkelammert), pero tampoco es lo mismo hacer inteligible lo que parece ininteligible (Zavaleta), que hacer pensable lo que en principio aparece como impensable. Pero también se puede hacer explícito el porqué de la invisibilidad, así como hacer explícito por qué la lógica de lo pensable hace impensable lo que no se ve, lo cual implica producir una lógica más compleja que la lógica de la mera explicitación. Éstos son temas todavía impensados para la tradición occidental, que surgen de la tematización de una realidad no moderna.

² Cfr. Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005.

do la razón llega a lo que sea el pensar, no puede despachar fácilmente el problema a ser pensado, por la gravedad del problema, y por eso mismo la razón ahora debe detenerse, para concentrarse en aquello que ha de ser pensado.

Esto quiere decir que para que el pensar acontezca, la razón tiene que abocarse a tematizar, o sea, problematizar, lo que es grave. Pero sólo de acuerdo a la gravedad de lo tematizado puede la razón profundizar en el acto de pensar lo grave. Porque no todo es grave, ni todo lo grave es gravísimo, por eso es menester distinguir con cuidado entre las gravedades situacionales o coyunturales y las gravedades epocales o históricas, porque estas últimas suelen ser las gravísimas. Dicho de otro modo, si lo grave es lo que da que pensar, «lo gravísimo» da mucho más que pensar, al pensar; o sea, que cuanto más grave sea lo pensado, tanto más profundo y radical se convierte el pensar. Sólo cuando con la razón estamos al interior de una situación gravísima como ésta, podemos entonces decir que asistimos a lo que sea en rigor el pensar.

Ahora bien, entonces podemos preguntarnos ya no sólo por lo que sea el pensar, sino por el qué del pensar, que es aquello que en definitiva piensa el pensar cuando piensa. Por eso ahora podemos transformar la pregunta: ¿qué es lo gravísimo de nuestra época que da que pensar? O, si no, para aclarar más la pregunta: ¿qué es lo que da que pensar de tal modo que la tematización de lo gravísimo profundice a tal grado la razón, que la única forma en la cual ella puede operar es siendo radicalmente crítica? O, si no, ¿cómo podemos pensar de tal modo que el pensar ahora ilumine con sentido posibles salidas a la situación gravísima y crítica que ha motivado a pensar?

Esta pregunta, en su formulación clásica, fue planteada por Heidegger en la década de los cincuenta del siglo XX, cuando descubría que en su época lo más grave era que la generación de su tiempo todavía no pensaba³. En opinión de Heidegger, la filosofía de su tiempo había perdido la capacidad de pensar y por eso ni siquiera se daba cuenta de que ya no pensaba, lo cual, en su opinión, era gravísimo para la filosofía y para la época moderna, de ahí que lo que reinaba era la inconciencia total. ¿Final de la filosofía? El pensar, cuando piensa, tematiza con la razón la realidad toda «desde» las gravedades epocales, en este caso, la gravedad de la ausencia del pensar.

Heidegger afirmaba esto en una época en la cual la razón calculadora (o sea, matemática, la que ha desarrollado con bastante éxito la ciencia natural y la tecno-

³ «No obstante, sigue siendo extraño y parece arrogante afirmar que en un tiempo tan problemático como el nuestro, es el hecho de que no pensamos todavía lo que más merece pensarse. De ahí que debamos demostrar esta afirmación. Sin embargo, será más aconsejable esclarecerla primeramente. Pues podría suceder que tan pronto como veamos con claridad lo que está implicado en ella, se haga innecesaria toda prueba. La afirmación dice: *Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos [...]* Lo que más da que pensar de suyo, lo más merecedor de pensarse, según la afirmación mencionada, es el hecho de que nosotros todavía no pensamos.» Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 17-18.

logía como cuantificación de la realidad) se imponía en el mundo y en la academia de tal modo que ya estaba empezando a desplazar y a negar las reflexiones relativas a las consecuencias negativas que cualitativamente produce la civilización dominada por la técnica y la tecnología. Porque la razón calculadora, o instrumental, sólo calcula, o sea, que cuantifica y describe solamente una dimensión de la realidad, aquella que se somete a la sola cuantificación. Y cuando la razón confunde esta dimensión de la realidad con toda la realidad, entonces no sólo reduce la realidad, sino que también reduce y empobrece la razón y la humanidad, y así fue desapareciendo poco a poco lo que sea el pensar, como ejercicio propio de la razón que piensa los grandes problemas de la humanidad. ¿Tragedia de la modernidad?

Ahora, a principios del siglo XXI, ¿qué será lo *gravísimo*? ¿Qué será aquello que no solamente obliga a la razón a ser profundamente crítica, sino inclusive a transformarse radicalmente para ponerse a la altura de la gravedad de los tiempos? Parece que nunca como antes en la historia de la humanidad los problemas se hubiesen globalizado de tal modo que ahora aquello que pasa en algún lugar repercute a la larga en todo el planeta. De ahí que sólo ahora se haya hecho evidente que pensar un problema en nivel radical implica pensar, en última instancia, en toda la humanidad y en todo el planeta.

Heidegger pensaba de otro modo cuando se interrogaba acerca de lo que es la filosofía. Decía él que, cuando pensamos o interrogamos acerca de lo que la filosofía es, ella nos conduce por la forma o manera de pensar hacia lo griego, porque la filosofía, en esencia y desde el principio, supuestamente es sola y únicamente griega. Pero no sólo eso, sino que afirmando que la filosofía es griega, en realidad lo que se quiere decir es que es, por esencia, occidental. Así, «la proposición “la Filosofía es en su esencia griega”, no dice más que: el Occidente y Europa, y solamente ellos, son en su curso histórico más profundo originariamente “filosóficos”»⁴.

Si esto fuese así, toda cultura o civilización no occidentales no serían originariamente filosóficas, esto es, la pregunta por lo que la filosofía sea, o por lo que el pensar sea, ya no podría conducirnos a nuestros propios orígenes, sino inevitablemente a los orígenes de Occidente, que serían griegos. Por ello, en general todo aquel que estudia filosofía, no sólo estudia a los griegos sino a los occidentales. Y así los no occidentales pasan y pasamos a segundo plano para el preguntar acerca de lo que sea el pensar o el conocer en general.

Pero el problema ahora no es solamente occidental, como decía Heidegger, ni tampoco solamente latinoamericano, sino radicalmente humano, es decir, que atañe a la humanidad toda, sea de ascendencia occidental o no. Porque es cierto que la

⁴ Cfr. Martin Heidegger, «¿Qué es eso de la filosofía?», en *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1985, p. 49.

pregunta por lo que sea la filosofía y el pensar es un interrogante histórico y, en este sentido, hace referencia al destino, pero ahora la forma de la pregunta ya no se dirige, como en Heidegger, a la existencia europeo-occidental⁵ o, como en nuestro caso, a la existencia latinoamericana, sino a la existencia de la humanidad, o mejor dicho, al sentido de su existencia, si es para la vida o para la muerte.

Lo que significa pensar «desde» América Latina

El problema del sentido o del destino ahora ya no se aclara recurriendo sólo al sentido del presente en relación al futuro, sino volviendo a la historia desde este presente, pero ya no a la visión que la modernidad tiene de la historia en general y de la nuestra en particular, sino a aquella historia negada, encubierta y excluida de nuestra propia historia por esta misma modernidad. Esto es, ahora la forma de la pregunta nos conduce por otros caminos distintos de los que atravesó la Europa moderna. Ahora la forma de la pregunta por el pensar y la filosofía nos conduce no sólo hacia nuestros propios orígenes milenarios, sino hacia los orígenes de esta modernidad en la cual aparece este problema que ahora nos da que pensar.

Por ello la pregunta por lo que sea el pensar y lo que sea la filosofía nos remite hasta los orígenes de la modernidad europeo-occidental, porque desde ese entonces hasta el día de hoy se ha configurado para nosotros una historia distinta de la que podría haberse dado si nuestra historia se hubiera desarrollado desde nuestros propios fundamentos⁶. Porque desde el principio de la modernidad nuestro destino se desarrolló en un sentido distinto al nuestro, porque precisamente la modernidad europeo-occidental fue la que impuso este otro sentido para poder desarrollarse ella a costa del subdesarrollo nuestro, es decir, que la modernidad se desarrolló gracias

⁵ Según Heidegger, la pregunta que interroga por lo que sea la filosofía «es histórica, es decir, que hace referencia al destino. Todavía más: no es “una”, sino que es la pregunta “histórica” de nuestra existencia europeo-occidental». Cfr. Heidegger, *ibidem*, pp. 51-52.

⁶ En este sentido vienen bien las reflexiones que hace algún tiempo hizo H. Zemelman en un coloquio sobre el pensamiento y las ciencias sociales latinoamericanos. En él preguntaba si es que en América Latina los científicos sociales se habían preguntado acerca de la pertinencia o no de hacer uso de los «grandes conceptos» o, si no, de las «grandes categorías» cuando se produce conocimiento sobre América Latina, porque es cierto que, en la producción de conocimiento social e histórico, habitualmente los científicos sociales parten ingenuamente (o sea, sin problematización) de conceptos como ciencia, conocimiento, razón, realidad, verdad, método, historia, etc., como si éstos fuesen en sí mismos, por un lado, verdaderos y, por otro, universales, sin darse cuenta de que lo que está contenido en estos conceptos es la cosmovisión europeo-moderno-occidental y no la nuestra. Es decir, los fundamentos del conocimiento desde los cuales habitualmente partimos no son los nuestros, sino que son conceptos muchas veces con una fuerte carga de eurocentrismo, de la que habitualmente no nos damos cuenta.

a nuestras riquezas y nuestro trabajo humano impago, es decir, a costa de nuestro posible desarrollo.

Desde 1492, Europa proyectó para sí un tipo de desarrollo que le permitió llegar a ser lo que hoy es, pero a costa nuestra y del tercer mundo. Ahora, el problema no es que empobreció sólo a una parte de la humanidad, sino que el tipo de desarrollo que produjo la modernidad occidental está literalmente destruyendo las dos únicas fuentes a partir de las cuales es posible producir y reproducir cualquier forma de vida: la naturaleza y el trabajo humano. Esta forma o modo de producción moderno está conduciendo a la humanidad toda a pensar de modo radical la contradicción vida y muerte, es decir, está conduciendo a la disyuntiva entre producir condiciones para la producción y reproducción de la vida de todos o, si no, seguir persistiendo en esta misma forma de producción sistemática de la muerte, tanto de la naturaleza como del ser humano.

Ésta es la gravedad gravísima del presente, frente a la cual la propia modernidad no tiene respuesta, por eso ni se hace ya la pregunta. Por eso es menester volver a pensar, pero no ya desde el horizonte histórico y cultural que produjo este problema, que es la modernidad, sino desde los horizontes históricos y culturales que la modernidad sistemáticamente negó, encubrió, excluyó y empobreció. Es en lugares como América Latina donde se pueden ver del modo más evidente las consecuencias nefastas que para la humanidad ha producido la modernidad y por las cuales afirmamos ahora que la modernidad como proyecto de vida es inviable y no factible para la humanidad toda.

A veces pareciera que hasta el propio Heidegger se hubiese dado cuenta de la gravedad del problema, pero sólo en parte, porque no está pensando desde las consecuencias desastrosas que la modernidad ha producido y que recién ahora son evidentes para todos, no sólo para los pobres del tercer mundo. Por ejemplo, cuando dice:

[...] todavía no hemos llegado ante el ámbito, todavía no hemos entrado en el ámbito de lo que de suyo quisiera ser pensado en un sentido esencial. Posiblemente esto tenga su raíz en que nosotros, los hombres, todavía no nos dirigimos suficientemente a lo que quisiera ser pensado [...] el hecho de que no pensemos de ninguna manera se debe a que el hombre todavía no se dirige en medida suficiente a lo que originalmente quisiera ser pensado, que en su esencia permanece como lo que ha de pensarse. Nuestra tardanza en pensar procede, más bien, de que lo merecedor mismo de ser pensado se aparta del hombre y se ha apartado ya desde hace tiempo⁷.

Esto se debe, en parte, a que la filosofía moderna ha dejado de ser literal filosofía, es decir, ha dejado de ser sabiduría, para convertirse en literal amor al *logos*, o sea, la razón, pero en desmedro de la sabiduría, la cual es siempre para la vida. La filoso-

⁷ Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, cit., p. 18.

fía, al dejar de ser amor a la sabiduría, ha perdido de su horizonte de reflexión la capacidad de pensar qué es aquello que hace posible al *logos*, al Ser, a la conciencia, etc., el cual es la vida o, mejor dicho, la producción y reproducción de la vida. Para hacer filosofía o ciencia, para pensar o meditar, para amar o trabajar, primero hay que estar vivo. Y para que uno esté vivo, no sólo tiene que haber comunidad y humanidad, sino naturaleza y cosmos. Cuando se pierde esta conciencia de que primero es la producción y reproducción de la vida (el contenido fundamental de todo quehacer humano), la filosofía como filosofía empieza a dejar de pensar y a convertirse en mero saber, mero conocimiento o simple información.

Por ello ahora no se puede pensar o hacer filosofía, pensando sólo en los filósofos, la filosofía o la ciencia, sino que ahora se trata de pensar desde más allá de ella, desde lo que la hizo posible, que es condición de posibilidad de ella y, por eso mismo, su fundamento en última instancia. Se trata de pensar desde más allá de ella, no desde lo mejor de ella, sino desde lo que ella nunca pensó, desde lo que ella siempre despreció, para desde ahí evaluar y dialogar recién con lo mejor que ella ha producido.

Pareciera que hoy la filosofía, para ponerse a la altura de este tiempo y de esta época, debe pensar desde lo que ella negó, despreció, ocultó y condenó al olvido. Si la filosofía moderna avanzó de olvido en olvido, pareciera que el olvido mayor no fue acerca del Ser, ni de la existencia o el *logos*, sino de la vida de todos y la vida de la naturaleza. La reproducción de la vida de la naturaleza y de la humanidad era tan obvia, que muchas veces se pensaba su existencia como infinita, como *res extensa* hacia el infinito, con un futuro perfectible siempre infinito. Hasta que a principios de los setenta apareció el informe de los límites del crecimiento.

Sin embargo, los límites de la forma de crecimiento y desarrollo modernos se empezaron a ver en nuestras tierras desde 1492, es decir, desde que la vieja Europa medieval empezó a convertirse en moderna⁸. Y, paralelamente, desde que los pueblos del Abya Yala fueron transformados lentamente en premodernos, subdesarrollados y atrasados, es decir, en latinoamericanos.

Esta historia tantas veces negada, excluida y encubierta, está empezando ahora a mostrar no sólo nuestro propio lugar en la historia, sino nuestra responsabilidad a la hora de afrontar los problemas que ya no son sólo nuestros sino de todos. Y que este

⁸ Evidentemente, nuestro diagnóstico del presente parte de otro diagnóstico de la modernidad, no de la visión que la modernidad tiene de sí misma, sino de lo que ella siempre negó, excluyó y encubrió; en este sentido, nuestro diagnóstico de la modernidad parte de América Latina, porque «fuimos la primer “periferia” de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de “modernización” (aunque no se usaba en aquel tiempo esta palabra) que después se aplicará a África y Asia [...] Este proceso no es anecdótico o simplemente histórico; es, además, el proceso originario de la *constitución de la subjetividad moderna*». Cfr. Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro*, cit., 2008.

recurrir ahora a nuestras propias fuentes históricas y culturales nos está conduciendo a pensar ya no sólo en nosotros mismos sino en la naturaleza y la humanidad toda.

Tal vez por eso recién ahora el pensar latinoamericano esté mostrando que lo que se llama «pensar» ya no puede ocurrir como si el lugar, el «*locus*» o el «desde», no importara, porque ahora se estaría empezando a tomar conciencia de que desde «otros lugares», «lo mismo», en este caso la realidad, no se ve ni se la comprende del mismo modo que como se ve desde Europa o EUA. En este caso, ya no se trataría de pensarnos solamente, sino de pensarnos «desde nosotros mismos», o sea, desde «la realidad» llamada Latinoamérica. Pero no única y exclusivamente a nosotros, sino la realidad toda, pero, desde nosotros o, si no, desde la realidad que somos, desde la realidad que hemos producido, pero también desde la realidad que hemos heredado.

Habitualmente hemos aprendido a pensar la realidad y a pensarnos a nosotros mismos desde la realidad llamada Europa o EUA, o, si no, desde lo que la modernidad ha producido como saber, conocimiento, ciencia, tecnología y filosofía, todo ello producido en Europa y EUA, es decir, todavía nos comprendemos, nos pensamos y nos valoramos con conocimientos y concepciones producidos fuera de nuestra realidad, en cuyas teorías o conceptos no está contenida nuestra realidad sino otra⁹.

Ahora de lo que se trata es de pensarnos a nosotros mismos, pero, desde el horizonte histórico y cultural de nuestra propia realidad, desde nuestros propios problemas, desde nuestras propias concepciones, desde nuestras propias «cosmovisiones». Pero no como algo único y exclusivamente específico, sino en relación con la historia de la humanidad, pero desde nuestra historia. Esto ahora implica «pensar» inevitablemente también en perspectiva mundial, esto es, América latina ya no es un problema sólo para los latinoamericanos, sino que es también un problema univer-

⁹ «[...] los conceptos y categorías que la ciencia y la filosofía modernas han producido, son conceptos y categorías pensados no sólo desde el primer mundo, sino que son conceptos y categorías donde lo que está contenido, presupuesto y pensado son sus problemas y no los nuestros. Alain Touraine, el sociólogo francés que formó a muchas generaciones de cientistas sociales latinoamericanos y del tercer mundo, decía [...] que después de una larga evaluación, se había dado cuenta de que la ciencia social del siglo XX había pensado la realidad del siglo XX con categorías del siglo XIX, en cuyos contenidos nunca había estado problematizada o tematizada América Latina como problema. Es decir, que en el contenido problemático presupuesto en la formalización de los conceptos y categorías con los cuales la ciencia social piensa o tematiza los problemas, nunca había estado la realidad latinoamericana, sino sólo la realidad europea, norteamericana o del primer mundo del siglo XIX. Dicho de otro modo, eran y son conceptos y categorías pensados desde los problemas del primer mundo, pero nunca así desde los problemas propios del tercer mundo, y por ello mismo está difícil superar nuestros propios problemas con conceptos o categorías que tienen poco que ver con nuestra realidad.» Cfr. Juan José Bautista, *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, La Paz, Rincón Ediciones, 2012, p. 44.

sal. Por ello ahora pensar «desde» América Latina implica pensar con una fuerte pretensión de universalidad.

¿Pensar desde más allá de la modernidad?

La modernidad, luego que impuso con éxito su visión de la realidad, es decir, luego que universalizó su cosmovisión de la historia, la realidad y la humanidad, ahora puede tranquilamente afirmar el relativismo, porque le es pertinente a su proyecto. Ahora relativiza de tal modo la verdad que la hace desaparecer, porque ya no la necesita, porque ya impuso su verdad, la de que la modernidad y sólo ella es el estadio más elevado que la humanidad pudo haber alcanzado a lo largo de toda la historia; por eso ahora casi todos aspiran a lograr o realizar las tareas inconclusas de la modernidad.

El pensar como pensar (no como mero razonamiento) siempre aparece «situado» o ubicado desde algún *locus*. Siempre empieza desde algo, o alguien, y, en la medida en que trasciende con el pensar los límites singulares o particulares, descubre que nada humano nos es ajeno, que aquello que le sucede a alguien en algún remoto lugar, nos «puede» pasar en algún momento a todos, y ello «puede» afectar *in the long run* (a medio o largo plazo) a la humanidad toda.

La pregunta fue acuñada y formulada por Heidegger; nosotros podemos apropiarnos de ella, transformar su contenido y darle otro sentido, pero ya no podemos tematizarla o responderla del mismo modo, porque no la estamos formulando en el mismo horizonte histórico de Heidegger, sino en uno muy distinto; por eso mismo, la respuesta ya no puede ser heideggeriana, ni alemana, ni europea, sino latinoamericana.

Pero el problema no es que sea latinoamericana sino humana, porque, cuando se piensa con rigor la pregunta y el sentido de ella, la radicalidad del preguntar nos lleva a trascender los límites de lo preguntado; por eso, siendo la pregunta de origen heideggeriano, la radicalidad de la tematización de lo preguntado implica trascender ya no sólo a Heidegger o la ontología en general, sino la modernidad como horizonte desde el cual tiene sentido la ontología moderna-posmoderna y la obra de Heidegger.

Por eso la tematización respecto de la pregunta que interroga por el sentido de lo que significa pensar hoy «desde» América Latina como un más allá de la modernidad (porque también se puede pensar «desde» África o la India o Oriente Medio), implica trascender la ontología moderna (Heidegger en consecuencia) y el proyecto de la modernidad-posmodernidad.

En conjunto, en América latina no se ha generalizado aún esta actitud de pensar radicalmente «desde Latinoamérica»; razones hay muchas, pero en general es el

desconocimiento de lo que somos y de lo que producimos y hemos producido cultural e históricamente entre nosotros. Es el desconocimiento de nuestra propia historia, de la admiración desmedida de lo que la modernidad ha producido, y, en última instancia, del menosprecio propio que sentimos respecto de nosotros mismos y de lo que producimos. Por eso no deja de sorprender que los filósofos o científicos sociales latinoamericanos más parecieran en su forma de pensar europeos que latinoamericanos, porque, cuando hacen ciencia social o filosofía, lo hacen literalmente de espaldas a la realidad nuestra; por eso leen o parten de los conceptos más duros y abstractos de puros autores europeos o norteamericanos. Y así, cuando problematizan nuestros problemas, terminan tematizando solamente los problemas que esas teorías o autores contienen.

Producen conocimiento para comprobar o refutar las hipótesis contenidas en esas teorías, pero no en nuestra realidad. Por eso en parte acontece el desconocimiento de nuestra propia realidad, pero también de nuestra propia historia y nuestro pensamiento filosófico. Conocemos más a los autores y pensadores europeos o norteamericanos que a los nuestros. Esto ha conducido casi siempre a que, conociendo a esos autores, conozcamos más de sus realidades que de las nuestras. Pero lo peor de todo es que, cuando nos apropiamos del contenido de la obra de esos pensadores o autores, al final terminamos pensando la realidad, nuestra realidad, y a nosotros mismos desde el pensamiento producido por ellos, el cual refleja y expresa bien su realidad, pero no la nuestra; por ello al final terminamos pensando y viviendo otras realidades y no las nuestras. Mientras tanto, nuestra realidad no se queda tal cual estaba, sino que ahora aparece devaluada, negada, encubierta e invisibilizada.

Según nuestra hipótesis, las obras de pensadores latinoamericanos como Enrique Dussel, Hugo Zemelman, René Zavaleta Mercado, Franz Hinkelammert o Pablo González Casanova, entre otros, son un buen ejemplo de que no sólo se puede «pensar desde¹⁰ América latina», sino también de lo que significa pensar hoy de cara

¹⁰ El pensar «desde» es lo propio de la razón cuando ejerce el pensar, esto es, cuando quiere meditar profundamente acerca del porqué de algo; por ello parte de la pre-eminencia de la realidad como complejidad más allá de cualquier sistema teórico. En cambio, el pensamiento «para» ya no es lo propio del pensar, porque supone la relación sujeto-objeto propia de la modernidad. El sujeto piensa «para» el objeto, porque para el sujeto el objeto por principio no piensa. El pensamiento moderno-occidental se ha constituido en un pensamiento «para», porque se piensa a sí mismo como «sujeto» capaz de ponerse en el lugar de la humanidad toda, a la cual ha constituido en objeto. De ahí que el pensamiento «desde» suponga la incorporación plena de la relación categorial sujeto-sujeto, la cual a su vez supone la incorporación categorial del principio «reconocimiento» de la víctima como corporalidad negada, que supone a su vez el reconocimiento del principio «liberación» como intencionalidad ético-crítica de toda dominación sistémica. Solamente desde el presupuesto del «pensar desde» se puede pensar en la posibilidad de «pensar con», porque primero hay que desprejuiciarse desde la

a los problemas que plantea nuestro tiempo, no sólo los del tercer mundo. Que lo que significa pensar implica en última instancia «pensar» no ya desde los presupuestos que la modernidad-posmodernidad ha fundamentado durante cinco siglos, sino desde un horizonte más allá del marco categorial del pensamiento moderno, lo cual implica partir, en el ejercicio del pensar, de otros presupuestos, de otros fundamentos, de otros conceptos y categorías, de otras concepciones y de otras cosmovisiones, de modo que podamos concebir las dimensiones de la vida humana de «otro modo» que el ser europeo-moderno-occidental, si es que queremos superar los problemas del presente, si es que todavía somos capaces de imaginar y crear un mundo radicalmente distinto, en el que podamos caber todos.

Tal vez por eso recién ahora el pensar latinoamericano esté mostrando que lo que se llama «pensar desde» algún lugar como América Latina, implica «pensar» inevitablemente de modo radical los prejuicios que la modernidad ha producido y que en parte encubren la gravedad del presente. Pensar desde América Latina ahora está mostrando que lo que se llama pensamiento crítico no puede partir más desde la centralidad de la modernidad europea, sino desde fuera de ella, desde lo que ella siempre ha negado y excluido. Por ello, este ejercicio radical del pensar ahora nos está conduciendo a cuestionar ya no solamente el capitalismo como modo de producción constitutivamente destructor de la naturaleza y el trabajo humano, sino también el proyecto histórico, ideológico y filosófico de la modernidad en su conjunto, pero ahora en perspectiva mundial, en el contexto de las otras historias negadas y encubiertas por la modernidad.

realidad del otro, para entonces recién poder dialogar y pensar «con el otro». El diálogo sólo es posible cuando estoy dispuesto a dudar y dejarme cuestionar en mis propias certidumbres por la interpelación de quienes han sido negados en su dignidad.

SEGUNDA PARTE
De la crítica

IV

Hacia una crítica de la razón latinoamericana Un diálogo con la obra epistemológica de Hugo Zemelman

§ 1

La crisis de la racionalidad occidental que se inició a principios del siglo XX¹ y que se agudizó a principios de este siglo XXI, está obligando a la ciencia social y a la filosofía a revisar totalmente sus propios presupuestos, esto es, los principios y los fundamentos en los cuales ella se había fundado hasta ahora. Este intento profundo de revisión posibilitó iniciar investigaciones tendentes a repensar problemas no sólo de carácter teórico y ontológico² sino también histórico³. En el ámbito de la ciencia

¹ «¿Cabe hablar seriamente de una crisis de nuestras ciencias sin más? [...] Que una ciencia esté en crisis quiere decir, en efecto, nada menos que esto: que su cientificidad genuina, que el modo como se autoproponen objetivos y tareas y elabora, en consecuencia, una metodología, se han vuelto problemáticos. Esto podría, ciertamente, resultar aplicable a la filosofía, que en el presente tiende amenazadoramente a sucumbir al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo.» Cfr. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 3. Esto que Husserl decía a principios del siglo XX, hoy, a principios del XXI, es mucho más evidente y agudo, tanto para la ciencia social y natural como para la filosofía. El problema no sólo se ha agudizado, sino que se ha complicado de tal manera que pareciera que asistimos a la disolución definitiva de lo que han sido y son la ciencia y la filosofía. Es desde esta situación crítica que intentamos pensar, de ahí que afirmamos que una cosa es criticar algo y otra, pensar críticamente una situación crítica como ésta, pero no desde cualquier lugar sino «desde» Latinoamérica.

² Como es el caso de la obra de E. Lévinas, quien cuestionó de tal manera la ontología de la modernidad, que la desfondó desde la ética. Pero también Karl-Otto Apel, quien mostró el carácter solipsista de la racionalidad moderna centrada en el paradigma de la conciencia y, gracias al giro pragmático, pudo proponer otro criterio de racionalidad. Y ahora Boaventura de Sousa, quien en una de sus últimas obras está mostrando el carácter indolente de la racionalidad occidental.

³ En especial las obras de E. Wallerstein, A. Günder Frank, Samir Amin y E. Dussel.

social latinoamericana, motivó a revisar inclusive la concepción de ciencia⁴ que subyace a las prácticas investigadoras, pero también el desarrollo de un pensamiento epistemológico⁵ distinto al de la tradición anglosajona euro-norteamericana, así como el desarrollo de una filosofía no eurocéntrica ni occidental⁶; esto es, el intento de revisión en profundidad y hasta sus últimas consecuencias de los presupuestos sobre los que se yergue la modernidad europeo-occidental, permitió no sólo reconocer lo que constitutivamente *es* Occidente, sino también reconocer lo que no es ella, o lo que está más allá *que* la modernidad-posmodernidad.

Así como la modernidad occidental nos ha demostrado desde hace cinco siglos que tiene su propia forma de ser y de conocer, a fines del siglo pasado ha empezado a surgir con mucha fuerza la posibilidad de un pensar desde este otro horizonte más allá *que* la modernidad⁷. Esto quiere decir que también *se puede* constituir otro horizonte desde el cual sea posible reconocer no sólo otros modos de ser y de estar en el mundo, sino fundamentalmente conocer de *otro modo* el mismo universo en el cual habitamos todos.

Ahora de lo que se trata es de pensar esta problemática, es decir, lo que significa para la razón⁸ intentar pensar, o sea, conocer desde una racionalidad no moderna

⁴ La obra de Franz Hinkelammert, quien desde la década de los setenta está cuestionando sistemáticamente no sólo la concepción de ciencia social de la modernidad occidental sino inclusive el modelo ideal que a ella la presupone, es un claro ejemplo de esta tendencia. Véase especialmente Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

⁵ La noción que de epistemología subyace a esta reflexión no es la misma que la tradición anglosajona o continental ha desarrollado, mucho menos la francesa. Esta otra noción de epistemología como una intencionalidad explícita de «un pensar que piensa, lo que se piensa, cuando se está pensando» algo en la realidad, está siendo desarrollada por otra tradición, precisamente en Latinoamérica, desde principios de la década de los ochenta. Cfr. Hugo Zemelman, *Historia y política en el conocimiento*, México DF, UNAM, 1983; *Uso crítico de la teoría*, México DF, Colmex-UNU, 1987; *Horizontes de la razón*, vols. 1 y 2, Barcelona, Anthropos, 1995. Asimismo, nuestra *Hacia una epistemología de las ciencias sociales desde América Latina*, de próxima aparición.

⁶ Que es el caso explícito de toda la obra de E. Dussel, pero también de F. Hinkelammert.

⁷ Este «más allá *que* la modernidad» no es lo mismo que «más allá *de* la modernidad», porque el más allá *de* la modernidad supone una superación-continuación de la misma modernidad desde sus propios presupuestos; esto es, presupone la modernidad como aquello de lo que se parte y que ha de ser superado desde ella misma, que es el modo como se puede entender la posmodernidad. En cambio, este «más allá *que*» del que hablamos no presupone la modernidad, sino otro horizonte histórico o civilizatorio, otra tradición, otra cultura, como puede ser la andina, la semita, la mayo-azteca, la africana o la china, cuyas historias y tradiciones son anteriores en siglos a la modernidad; por eso mismo no se pueden entender sin más desde la cultura occidental; inclusive cuando se las intenta entender desde la modernidad, *aparecen* siempre como premodernas, en el sentido de inferiores, es decir, *aparecen* transformadas, encubiertas y hasta deformadas.

⁸ El concepto de razón que subyace a esta reflexión no presupone la razón formalizante y logocéntrica como la modernidad occidental la ha desarrollado, sino una concepción de razón más allá no sólo

ni occidental, o sea, desde este *más allá que* la modernidad, intentando ubicarse en el contexto de uno de los problemas centrales de la ciencia social latinoamericana, que es «el problema»⁹ de cómo es que ella ha construido (y sigue construyendo) conocimiento acerca de lo latinoamericano, que visto desde la racionalidad occidental parece simple y demasiado obvio, pero que visto de este *más allá que* la modernidad, no.

Sin embargo, nos gustaría especificar más el ángulo desde el que esta reflexión quisiera situarse; en principio, nuestra reflexión gira en torno al modo en que la ciencia social en Latinoamérica produce conocimiento en general, pero nuestra reflexión intentará pensar más concretamente en torno a «los problemas» que surgen cuando el cientista social *piensa* lo que se llama Latinoamérica o alguna región de ella. En nuestra perspectiva, el problema empieza cuando el cientista social latinoamericano intenta hacer ciencia acerca de su propio *locus*, o sea, acerca de su propia espacialidad y temporalidad, acerca de su propia historia, de su propia sociedad, economía, salud, educación, etc. Y es que, a lo largo de la historia de la ciencia en general, toda producción o propuesta teórica siempre trajo consigo sus propios problemas de autocomprensión, entendimiento, solución y continuidad. Así ha sucedido siempre con las propuestas nuevas, con las corrientes nuevas, los nuevos paradigmas, etcétera.

El problema que nos motiva a pensar es, pues, el de la relación entre epistemología¹⁰ y método. Esto es, no nos interesa discutir la pertinencia o no de tales o cuales

del giro lingüístico y del giro pragmático, una concepción que estamos desarrollando desde Lévinas, pero en la perspectiva que Dussel y Hinkelammert nos están mostrando en sus obras, y a su vez en diálogo con el giro decolonizador que nuestros colegas latinoamericanos están desarrollando en los Estados Unidos. La especificidad de esta concepción de razón es que se concibe como racionalidad material en oposición a la racionalidad formal, pero también como racionalidad ética, si bien no en el sentido de la ética formal sino de una ética de la vida, y no de cualquier vida, sino de la producción y reproducción de la vida de todos.

⁹ Queremos destacar el ámbito de «el problema» o lo problemático, porque históricamente la tarea de la ciencia y la filosofía ha sido detectar, ubicar o plantear teóricamente, o sea, sistemáticamente «los problemas», de tal modo que, a partir de la exposición o planteamiento de ellos, fue viable producir, crear o descubrir posibles salidas o soluciones a dichos problemas, los cuales habitualmente se dieron en décadas y hasta en siglos. Por ello este ensayo es sólo una introducción a esta problemática.

¹⁰ La palabra que el griego utilizaba para ciencia era *ἐπιστήμη* en oposición al pensamiento común o *δόξα*. Posteriormente la palabra «epistemología» fue interpretada en términos de teoría de la ciencia. Con la aparición y desarrollo de la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia, la epistemología fue abandonada poco a poco. Luego, en el siglo XX, el pensamiento francés la desarrolló más en términos de *saberes*, o espacios u horizontes a partir de los cuales se producen tales o cuales tipos de *saberes*. En nuestra perspectiva, la palabra «epistemología» la entendemos como aquella *intencionalidad explícita* que piensa el problema del «pensar», el cual no consiste en determinar lo que se piensa o debe ser

corrientes o teorías, sino del modo en que el cientista social se relaciona con ellas y la realidad latinoamericana cuando hace ciencia social, es decir, del modo en que el cientista social se apropia de conceptos, teorías o marcos categoriales cuando quiere producir «conocimiento científico». Dicho de otra manera, la especificidad de nuestra reflexión gira en torno a «cómo piensa» conceptualmente la realidad latinoamericana, cuando intenta pensar la realidad, el cientista social latinoamericano. Porque la especificidad de la reflexión epistemológica gira en torno a la problematización de la apropiación conceptual, tanto de contenidos de conceptos teóricos como de contenidos provenientes de la investigación a ser formalizados en corpus teóricos, teorías o marcos categoriales. Pero veamos en qué consiste el problema.

§ 2

Habitualmente se piensa o concibe la epistemología como filosofía de la ciencia, o como una reflexión en torno a las condiciones bajo las cuales es posible el conocimiento científico y su correspondiente diferencia con el conocimiento precientífico, vulgar, ideológico o místico; por ello muchas veces se la ha entendido también como teoría del conocimiento. Una vez que teórica o filosóficamente se tienen aclarados estos supuestos, entonces empezaría la elaboración propiamente dicha del método con el cual se podría producir conocimiento científico. Esta noción ha sido tan difundida que habitualmente los cientistas sociales, cuando se enfrentan a problemas de investigación, buscan seguir un método lo más científico posible para de esa manera poder garantizar mínimamente una investigación seria. Esta noción, a su vez, ha devenido en la idea de que el filósofo de la ciencia, o el epistemólogo, es el que se preocupa por elaborar o «elucubrar», no sólo las categorías del conocer, sino también los pasos que cualquier investigador debe seguir para garantizar que el conocimiento producido sea considerado científico. En cambio, el investigador se concibe a sí mismo como quien no se preocupa por «elucubrar» densas abstracciones, sino como quien está en contacto con la realidad inmediata y tiene que dar cuenta de ella. Este compromiso otorgaría cierta autoridad al investigador social de servirse de tal o cual método, o, si no, de corregir –e inclusive quitar o añadir– ciertos pasos del método, según sea el caso para garantizar una correcta adecuación al método científico. Así, siguiendo esta noción, durante la década de los noventa del siglo XX va-

pensado, sino en problematizar cómo se piensa o se está pensando cuando se dice o afirma estar pensando «la realidad». Por ello la tematización epistemológica alude en sentido estricto al pensar categorial, es decir, al modo o manera como se usa o se trabaja con conceptos y categorías cuando se dice que se está haciendo ciencia o filosofía.

rios científicos sociales han cuestionado ciertos métodos como caducos y por ello los cambiaron inmediatamente por unos más modernos y acordes con la época¹¹.

Sin embargo, lo que no ha cambiado con la época es la actitud¹² del científico social con respecto al método; esto es, sigue apareciendo como que, por un lado, está el epistemólogo o filósofo de la ciencia, por otro, el metodólogo y, finalmente, el científico social o investigador, el que hace investigación empírica. Como que cada quien respeta su espacio y no se inmiscuye en el problema del otro colega: el filósofo de la ciencia no hace investigación empírica, pero tampoco el científico social hace filosofía de la ciencia.

Lo que empezó a producir una conciencia del problema del conocimiento en el siglo XX fue cuando el científico social descubrió que el filósofo de la ciencia habitualmente procedía de algún campo o rama de la ciencia natural y no así de la ciencia social; a veces ni siquiera de la filosofía. El filósofo *de la* ciencia era o había sido un científico natural, ni siquiera era un filósofo que se disponía a trabajar los problemas que el científico natural tenía o proponía; era un científico natural que, como tuvo problemas relativos a la construcción del conocimiento científico de la naturaleza, se puso a reflexionar en torno a esos problemas y así se puso a hacer filosofía, pero no filosofía en general, como habitualmente se había hecho¹³, sino de la cien-

¹¹ Habría que recordar de paso que, hasta hace apenas dos décadas, muchos científicos sociales en América Latina tenían un criterio más o menos ideológico para elegir un método, el cual era generalmente el método marxista, materialista o dialéctico, que era concebido como verdaderamente científico. Los otros métodos eran considerados, o como idealistas, o como burgueses; por eso no eran tenidos como científicos. A finales del siglo XX, al desaparecer esta contradicción, apareció otra. Por un lado, están los que han vuelto de modo ferviente a la corriente dura del método científico desarrollado por el neopositivismo y ahora por la filosofía analítica; por el otro, quienes han optado por el relativismo o el anarquismo metodológico.

¹² La actitud designa la forma o estilo de relacionarse con algo, la cual normalmente no es pasajera sino permanente, por ello es difícil cambiar. En el caso del científico social latinoamericano, las actitudes que ha desarrollado, más que científicas, parecieran constituirse en prejuicios que han adquirido antes o paralelamente a la formación científica. De ahí que la forma o el estilo de relacionarse con las teorías o los métodos, más que dirigirse por motivaciones científicas, se conducen por prejuicios de la época, de moda, de tendencias o corrientes, producidas o debatidas más en Europa o Estados Unidos que en Latinoamérica.

¹³ La filosofía habitualmente, cuando se ponía a sí misma como filosofía primera, se concebía en términos de ontología o metafísica. Su especificidad giraba en torno a la producción, aclaración o sistematicidad de las categorías más generales o fundamentales, como las de ser, tiempo, espacio, verdad, realidad, conocimiento, razón, sujeto, objeto, racionalidad, lógica, etc.; conceptos sin los cuales sería imposible producir lo que se llama conocimiento científico. Sin embargo, la habitualidad de la filosofía primera o metafísica había caído en descrédito con la crítica mortal que de ella hicieron el marxismo, Wittgenstein y Heidegger. Tal es así que, después de estas críticas, casi nadie se atrevía a hablar de filosofía o de teoría de la ciencia en términos de filosofía primera o metafísica. Una vez destronada la

cia¹⁴, o solamente de su campo particular. Sin embargo, yacía en este intento un prejuicio, que hasta ahora tienen muchos científicos naturales: que las únicas disciplinas que se pueden considerar auténticamente científicas son las naturales y no así las humanidades o sociales, que son cualquier cosa menos científicas. El criterio para esta descalificación giraba en torno al concepto de exactitud, esto es, las ciencias exactas eran las naturales y no así las sociales, las cuales eran, por constitución, inexactas y por eso inferiores metodológicamente hablando.

Este prejuicio como que se confirmó con el colapso que tras de sí dejó la caída del bloque socialista de Europa del Este; esto es, como que la realidad demostraba que el famoso método materialista no funcionó y que por eso había que cambiar de método, del materialista al otrora considerado idealista, pero ahora cambiado de nombre como positivista o neopositivista y que hoy por hoy simplemente aparece como método científico. Algunos otros se inclinaron por la epistemología francesa y recientemente otra gente está empezando a optar por las reflexiones metodológicas que la antropología posmoderna está proponiendo. Y quienes tenían todavía una pretensión crítica de las relaciones de dominio, han vuelto con mucha fuerza a M. Foucault. En cambio, quienes querían hacer deconstrucción de textos optaron por Derrida.

¿Cuál es el problema que *sub-yace* y que a juicio nuestro es de fondo? Antes del surgimiento de la ciencia natural, inclusive hasta mediados del siglo XVIII, quienes creaban o proponían los métodos eran los filósofos. Pero con el surgimiento y desarrollo de la ciencia natural se dio un movimiento como de emancipación de los científicos naturales, que ya no aceptaban simplemente que quienes no tenían nada que ver con sus disciplinas les dijeran cuáles eran los caminos o pasos que ellos debían seguir metodológicamente durante la investigación, porque era cierto que los filósofos tradicionales no tenían experiencia de investigación en el campo de las

metafísica, ahora la filosofía de la ciencia, procedente de la ciencia natural, se constituyó en la rectora o definidora de lo que era ciencia o método. Frente a esta filosofía de la ciencia, el pensamiento posmoderno poco o nada pudo hacer.

¹⁴ Ya E. Nicol, en el año 1974, decía que no existe una filosofía de la ciencia, porque, primero, eso es una tautología y, segundo, equivale a desconocer la naturaleza de la filosofía, la cual *es* ciencia en sentido estricto; esto es, no existe, según Nicol, una separación entre filosofía y ciencia, porque la filosofía, cuando lo es, es ciencia *primera*, y la «filosofía de la ciencia» es obra de quienes tienen conocimientos empírico-positivos de la realidad natural, pero que saben muy poco o nada de «La Filosofía» y por ese desconocimiento crearon un híbrido que, más que ayudar a entender el problema de la naturaleza del conocimiento, lo único que logró fue confundir más a la comunidad de investigadores. Cfr. Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, México DF, FCE, 1974. Esta afirmación, considerada descabellada en las décadas de los setenta y ochenta, ahora tiene pleno sentido, como veremos más adelante.

ciencias naturales. Por eso los propios científicos naturales se pusieron a hacer filosofía, pero de la ciencia, y no de cualquier ciencia, sino de la ciencia natural, es decir, se pusieron a reflexionar conceptualmente en torno a lo que ellos estaban produciendo como conocimiento y que ya no podía entenderse desde la perspectiva de la filosofía clásica, sino desde una concepción de ciencia y de conocimiento que ahora privilegiaba la relación con lo empírico¹⁵. Si al principio quienes sabían o definían lo que era ciencia eran los filósofos, ahora quienes se atribuían ese conocimiento o esa autoridad eran los científicos naturales o, en todo caso, los filósofos de la ciencia natural. ¿Y los científicos sociales?

Es cierto que hubo un pequeño florecimiento de una reflexión filosófica por parte de los científicos sociales hasta antes de la caída del bloque socialista. Se pensaba que la filosofía de la ciencia social era el materialismo histórico y, como parecía que ahí estaban casi resueltos todos los problemas del conocimiento científico-social, hubo poco desarrollo del mismo. Pero, después de la caída del muro, ¿qué pasó? Casi nada. La cuestión se agudiza en demasía cuando nos preguntamos ya no solamente por la ciencia social en general, sino por la ciencia social en América Latina. ¿Qué pasó con todo ese florecimiento de la ciencia social latinoamericana que, desde la perspectiva no sólo del marxismo sino también de los procesos de liberación y emancipación del pueblo latinoamericano, produjo tantas obras que hasta hoy nos quedan como vivo testimonio de un momento (tal vez el mejor hasta ahora) de gran producción intelectual? Parece que, después del derrumbe del socialismo real, los científicos sociales latinoamericanos han emigrado, unos hacia el neopositivismo, otros hacia el posmodernismo y otros hacia el deconstruccionismo; ¿por

¹⁵ Este movimiento de emancipación, que había empezado ya con Copérnico y Galileo, tuvo en Descartes un fuerte impulsor, porque en él la forma de la discusión había cambiado, es decir, ya no se trataba de discutir tal o cual teoría en boga u obsoleta, porque «para Descartes ya no se trata, en absoluto, de combatir los argumentos continuamente repetidos [...] de los defensores de la astronomía geocéntrica [...] Tampoco se trata de hacer la crítica de la física aristotélica, de analizar sus fundamentos, sus fallos, sus contradicciones [...] Para Descartes, la física tradicional está muerta. Lo que hay que hacer, lo que va a intentar tranquilamente Descartes, es reemplazarla. Es fundar y desarrollar una nueva física –la verdadera– y presentarnos una nueva imagen del mundo [...] una nueva concepción de la materia y una nueva concepción del movimiento. Se trata de construir, o de reconstruir el mundo [...]». Cfr. Alexandre Koyré, *Estudios Galileanos*, México, Siglo XXI, 1980, p. 305. Esta concepción o imagen del mundo desarrollada por la ciencia natural está hoy, a fines del siglo XX y principios del XXI, en crisis; por ello ahora se trata de desarrollar otra imagen del mundo distinta a la que produjeron la ciencia natural y la modernidad en conjunto, pero esta concepción o imagen del mundo ya no puede proceder ni de la ciencia natural ni de la modernidad. Por ello la discusión relativa a lo que sea ciencia, está estrechamente ligada a lo que sea la modernidad. Discutir en profundidad lo que sea la ciencia, implica discutir también en profundidad lo que sea el proyecto de la modernidad, y, en nuestro caso, desde lo que la modernidad produjo en Latinoamérica.

qué? Esta pregunta quisiera situarse no tanto en esta tendencia, sino en tratar de entender el porqué de esta tendencia, y de nuevo volvemos al problema de la actitud o, si se quiere, a la posición que normalmente asume el cientista social en América Latina frente a la producción del conocimiento social.

§ 3

Con la caída del bloque socialista, parece que la polarización (del bloque capitalista y del socialista) de la sociedad moderna no devino unificación sino uniformización¹⁶, no sólo de la economía sino, en este caso, de la ciencia social. Las condiciones que se dieron en el mundo con el derrumbe del socialismo, propiciaron el auge, la globalización y la imposición ya no sólo de la economía de mercado neoliberal, sino también de su método o, en todo caso, de su noción de método, el cual presupone no sólo una concepción de lo que sea la ciencia sino también de lo que es «la realidad», en este caso social.

Sin lucha, sin contienda, sin discusión y sin reflexión; la noción que de método, de ciencia y de realidad social tiene y presupone la economía de mercado neoliberal se ha estado imponiendo casi disimuladamente, porque pareciera que el contendiente, o el que no está de acuerdo con esta forma de producir conocimiento, ya no existe. La *Pax* de la ciencia o economía neoliberal que nos habían prometido el capitalismo y la modernidad, parece que nos ha alcanzado y sería la que estamos viendo, es decir, ya no hay contienda, o sea, discusión entre cientistas sociales capitalistas y socialistas, entre lo que es o debiera ser la ciencia, la objetividad, el método, la verdad, etc., simplemente porque parece que lo que sea ciencia, conocimiento objetivo o verdad ya no es problema teórico, porque pareciera que el derrumbe del socialismo real hubiese confirmado la teoría capitalista, burguesa o moderna de la ciencia¹⁷.

¹⁶ La unificación alude a la unidad, aunque sea de lo diverso; en cambio, la uniformización alude a la pérdida de las formas de lo diverso, la cual deviene generalmente imposición de una sola forma, en este caso de hacer ciencia. Normalmente todo intento de uniformización o pérdida de las formas diversas ha devenido en empobrecimiento o degeneración de la producción de las formas. Esto está pasando con la ciencia social en general, pero especialmente con la ciencia social latinoamericana.

¹⁷ Nuestra intención explícita no es reavivar la discusión entre lo que era o se concebía como ciencia burguesa y ciencia proletaria, sino recuperar el espíritu de esa discusión, pero en el contexto nuestro, es decir, en lo que significa hacerse esta pregunta más allá de ese debate que se dio a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, porque ahora estamos a principios del XXI y no sólo ha transcurrido el tiempo, o sea, la historia, sino que la realidad histórica ha mostrado otro tipo de complejidades no pensadas en ese entonces y a partir de las cuales hay que partir ahora. En este sentido es que pensamos

Cuando, a principios y a mediados de la década de los noventa, se impuso la economía de mercado neoliberal y con ella se expandió el fenómeno de la globalización, como que se dieron condiciones para que ciertas nociones o concepciones terminaran por aceptarse, pues la economía también determina la investigación social. Como la globalización, o sea, la imposición de una concepción global de la realidad, era ya una realidad, empezaron poco a poco a atomizarse las investigaciones. Porque ahora parecía que «la totalidad» de la realidad ya no era problema teórico ni metodológico; por ello los investigadores, en vez de abarcar el todo, solamente se limitaban a investigar la parte, lo cual conlleva no sólo un cambio de actitud sino también de conceptos y categorías. Categorías como lucha de clases, modo de producción, trabajo asalariado, plusvalor, totalidad, etc., ya no forman parte del horizonte de investigación de los científicos sociales. En general, cuando se hace ciencia social o filosofía, ya no se pretende cambiar o transformar el mundo, sino tan sólo explicarlo¹⁸, pero, a la manera de la concepción estándar de ciencia, esto es, de modo cuantitativo, como si las relaciones humanas y sociales se pudiesen entender como si fueran objetos o cosas; de ahí el auge de las estadísticas, de los porcentajes y las computadoras. El científico social ya no piensa de cara a la realidad, o sea, de cara a los problemas que efectivamente suceden en ella, sino de cara a los libros, la computadora, internet y las revistas especializadas, o sea, de cara a la información que *sobre* la realidad se pone. Parece, pues, que la crítica perdió no sólo su vitalidad

que ese debate se puede retomar en el contexto de lo que Horkheimer, Dussel y ahora Hinkelammert están sugiriendo, entre ciencias conservadoras del orden existente, a las cuales denominamos tradicionales, y ciencias críticas de este orden. En este sentido es que nuestra hipótesis macro es que el concepto de ciencia moderna es pertinente a la conservación y desarrollo de la modernidad euro-norteamericano-occidental, es decir, a las relaciones de dominación que ella ha producido y que permiten a las naciones del primer mundo perpetuarse como desarrolladas, ricas, superiores y modernas, pero no para naciones o pueblos que no tienen esta tradición. Y que la asunción de este concepto moderno de ciencia, para producir conocimiento propio, en este caso, latinoamericano, lo que hace es perpetuar estas relaciones perversas de dominación. Por eso pensamos que recuperar o retomar la discusión de lo que es o debiera ser ciencia es fundamental cuando se quieren pensar rigurosamente los problemas relativos a la dominación, el subdesarrollo, el atraso, la dependencia, la ignorancia y la miseria, pero también cuando se quiere pensar honestamente en el cuidado, la protección y conservación de la ecología del planeta Tierra.

¹⁸ El carácter conservador de la filosofía de la ciencia desarrolló la idea de que el objetivo de la ciencia es explicar el modo de ser de los hechos o fenómenos. En cambio, la hermenéutica le demostró a esta concepción que es imposible explicar algo sin previamente comprenderlo, y que todo proceso o intento de explicación presupone aclarar los presupuestos hermenéuticos de la explicación, lo cual no puede hacer el marco categorial de la explicación científica, porque ella se prohíbe a sí misma hacer reflexiones trascendentales; por eso se queda en la explicación óptica de esto o aquello, sin aclarar la naturaleza de la explicación, la cual es hermenéutica, la cual presupone a su vez el discernimiento de la comprensión en general, reflexión que es constitutivamente cualitativa.

sino su lugar en el mundo. Pareciera que para la ciencia social todo estuviese bien, o por lo menos en paz¹⁹, por eso hablo de la *Pax* neoliberal.

Para que se imponga la *globalization* hace falta no sólo la fuerza de la economía sino también una capacidad de interpelación, de discurso, de hegemonía, de argumentación y de convencimiento. Y tal parece que el discurso neoliberal lo hubiese logrado, porque el contradiscurso de la ciencia social crítica *casi* no existe. Este «casi» nos da un margen, un ángulo desde el cual creemos que aún no sólo es posible sino que es necesario producir un contradiscurso que abarque el problema de la construcción de conocimiento desde la raíz. Desde la raíz quiere decir desde sus fundamentos, porque, si partimos de los mismos presupuestos de la noción de ciencia social que subyace a la economía (o de la ciencia social estándar), que es el marco categorial con el que se desarrolló la economía neoliberal, estamos condenados a quedar atrapados al interior de su horizonte de cosmovisión, que es el lugar del cual hay que salir reflexiva y categorialmente hablando para poder observar los problemas sociales desde otro lugar que no sea el habitual; solamente entonces podrá cambiar no sólo nuestra actitud y visión de la realidad sino también el modo de superarla.

§ 4

Una de las nociones centrales que subyace a la concepción moderna de conocimiento es la noción de determinación, más conocida como determinismo. La determinación o lo que se determina tiene como horizonte *pre-sub-puesto*²⁰ al Ser; esto es, el Ser es el horizonte desde el cual todo se determina, es decir, se hace algo con sentido o como cosa determinada; condición gracias a la cual un algo puede convertirse en objeto cuando establece una relación con un sujeto. El Ser pone las condiciones de posibilidad, de modo que un algo en principio ininteligible o sin sentido aparezca como un ente o como algo con sentido. Por esto se dice que el Ser es el horizonte de sentido gracias al cual un ente, un algo o todo lo que es, tienen sentido. Si un algo no tiene sentido desde el horizonte del Ser, simplemente carece de sentido o, en todo caso, des-aparece; entonces se convierte en una nada. Estando, no es; o

¹⁹ Aunque sabemos que no todo es orden, porque hasta la naturaleza se está empezando a rebelar. Y trabajo ya no hay para todos, y lo peor es que la masa de desempleados seguirá creciendo a escala mundial y de modo ininterrumpido durante este siglo.

²⁰ Esto quiere decir que el Ser es anterior, o sea *pre*; pero que también subyace, en el sentido de que sostiene, y por eso está por debajo, en el sentido de *sub*; este tipo de condiciones de posibilidad las pone el Ser; es en este sentido que el Ser es creador de sentido, cuando genera las condiciones de posibilidad de modo que, cuando aparece algo, aparezca con sentido; estas condiciones las pone el Ser, es lo *puesto* por el Ser.

siendo, es como si no existiera. Se convierte entonces en una forma de no-ser. Si este no-ser quiere aparecer con sentido en el contexto del Ser, tiene que dotarse de sentido nuevo, pero de acuerdo al horizonte del Ser; o sea, tiene que negar «su» sentido, su originalidad propia, para aparecer con sentido desde la perspectiva del horizonte del Ser, pero entonces ya perdió «su» sentido anterior, su propia mismidad, *su sí mismo*; esto es, se determinó, se hizo algo, se constituyó en un ente, en una *parte* del Ser.

Esta noción de Ser apareció por primera vez en Grecia, entre los siglos VII y IV antes de nuestra era, exactamente en el momento de la constitución y expansión helénica. Ahora bien, se trata de saber el contenido con el que apareció esta noción; esto es, qué significaba la palabra Ser cuando ella apareció, porque una cosa es el contenido con el cual ella aparece y otra la forma categorial que adquiere en su momento clásico. Lo que normalmente se piensa es que la noción de Ser es una creación de los filósofos griegos y que por ello les atañe solamente a ellos, lo cual es cierto, pero *sólo en parte*. Porque sucede que la filosofía, desde que nace, lo que piensa, lo que tematiza, lo que problematiza, es la realidad, la época, el mundo; esto es, la filosofía no se piensa sólo a sí misma, sino fundamentalmente lo que no es ella, por eso pregunta por esto y por aquello, pero también por sí misma, porque la filosofía, desde que nace, *intenta* ser una ocupación autoconsciente. *Intenta*, lo cual quiere decir que no siempre lo logra.

Cuando la filosofía piensa el mundo, la época o la realidad que le tocó vivir, piensa lo que es, lo que le aparece con sentido, lo que existe de modo objetivo y que es común a todos; esto es, lo que sea la realidad²¹, aquella habitualidad en la cual todo el mundo se despliega con naturalidad, como si las cosas fueran en sí mismas así. Pensar la realidad acá quiere decir formalizarla, o sea, abstraerla en conceptos y categorías. Dicho de otro modo, el filósofo, cuando piensa la realidad, no se inventa

²¹ Pensar *la* realidad no es lo mismo que analizar o reflexionar acerca de *mi* realidad. El pensar *intenta* ser radicalmente objetivo; por ello, cuando el pensador piensa la realidad, no está pensando su realidad particular, en el sentido de subjetiva. El afán de objetividad del pensador implica incluso abstraerse de su propia subjetividad. En filosofía o en ciencia, cuando el pensador piensa la realidad, piensa aquello que la cotidianidad no piensa, por eso la vive a veces como extraña. De esa realidad cuya problemática merece ser pensada, se apropia el pensador. Por eso «aparece» como suya, siendo en realidad la de todos. En la modernidad se ha perdido la conciencia de esta distinción tan básica para el pensar, que ahora *pareciera* que la obra del pensador fuera «su» punto de vista y nada más, y que por eso habría tantos puntos de vista como individuos existieran. Desgraciadamente el pensar no es la actividad habitual y, lo que es peor, es lo que más escasea hoy; por ello la tendencia al relativismo o la irracionalidad es lo más común. Lo paradójico es que la irracionalidad se encubre con un velo racional, porque todo *aparece* programado, datificado, computarizado, como si la matemática fuese lo racional en sí mismo.

ninguna realidad, sino que piensa aquella realidad que todos habitualmente la conviven; piensa lo que todos viven cotidianamente de modo ingenuo (o sea, sin tematización), y, pensando, intenta hacer consciente y explícito lo que se vive de modo implícito e inconsciente. Si esto es así, pues la categoría de Ser no es un invento de los filósofos griegos, sino que es la formalización conceptual de lo que habitual y cotidianamente ya vivían y experimentaban los ciudadanos de la polis griega –esto es, lo que ya formaba parte del inconsciente colectivo griego–, la filosofía lo hace consciente al formalizarlo conceptualmente, y este conocimiento es objetivo cuando el griego se identifica con estas formalizaciones, porque se reconoce en ellas. La conciencia que produce la filosofía, cuando retorna a la vida cotidiana, esto es, cuando da forma conceptual a lo que aparecía deformado o relativizado por la ingenuidad, desarrolla el conocimiento que los griegos tienen de sí mismos, lo que a su vez promueve más consistencia comunitaria, más seguridad existencial, más creencia en la mismidad propia, porque el conocimiento como re-conocimiento, reafirma y proyecta lo que se es y la idea que se tiene del mundo.

§ 5

La categoría de Ser es, pues, una formalización conceptual del contenido que existencialmente tenía la cultura griega de sí misma; por ello, cuando preguntamos por el contenido de esta categoría, no estamos interrogando por lo que significa para la filosofía, sino por el contenido, o sea, por aquello que quería decir para el griego de la Grecia clásica. Ése es el sentido de la pregunta por el contenido de la categoría. Ser es la forma conceptual para designar la realidad; pero ¿qué realidad? ¿Toda la realidad? ¿Cualquier realidad en cualquier tiempo y espacio? Hay que decir de modo claro y enfático que la categoría de Ser es la respuesta griega²² a la pregunta griega por lo que sea la realidad; esto es, que en la respuesta a la pregunta por lo que sea la realidad, aquello que está tematizado no es cualquier realidad, ni siquiera toda la realidad, sino la realidad griega²³; o, en todo caso, el modo como se mira la reali-

²² No es casual que Heidegger diga que la filosofía piensa esencialmente en griego y que el modo específico que la filosofía tiene para preguntar es a la manera griega. «La proposición “la Filosofía es en su esencia griega” no dice más que: el Occidente y Europa, y *solamente ellos*, son, en su curso histórico más profundo, originariamente “filosóficos” [...] porque proceden del curso histórico europeo-occidental más profundo, a saber, el filosófico». Cfr. Martin Heidegger, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1978, p. 49.

²³ Por ello tiene mucho sentido lo que Heidegger dice de la filosofía europeo-occidental cuando afirma que tanto la filosofía como la manera de preguntar de ella «siguen siendo griegas por su origen», y que cuando se pregunta por lo que sea la filosofía, se está preguntando por el sentido, o sea, por la historia de

dad *desde* Grecia. La pregunta se emite desde un lugar particular, «desde» un *locus*. La respuesta, siendo local, *aspira* a ser universal. *Aspira*, lo cual no quiere decir que lo sea. Los grandes equívocos surgen cuando se concibe que esa respuesta particular «es» universal en sí, porque no lo es. Toda cultura o civilización en su momento clásico o de ilustración se pregunta por lo que sea la realidad y la responde epocalmente de acuerdo a la cosmovisión propia. La pregunta puede ser la misma, la respuesta no lo es. La respuesta, en todo caso, aspira siempre a ser universal, porque la pretensión de universalidad es *conditio humana*, no es creación moderna. Cada humanidad en cada cultura y en cada época vive, cumple y realiza lo que se concibe que «debe» ser todo ser humano.

Pensar o creer que la Grecia del siglo IV antes de esta era cristiana era la civilización más superior, o que Grecia fue el momento más lúcido de toda la humanidad, es cuestión de creencia; en todo caso, es algo que la Europa moderna quiso creer y, en consecuencia, nos lo hizo creer. Decimos que es cuestión de creencia, o sea, de ideología, porque ello equivale a desconocer la historia de la humanidad²⁴ en ese momento de la historia. Equivale a desconocer que Grecia en el siglo IV (antes de la era común) no era el gran imperio del cual siempre se nos hablaba, sino apenas una

toda la tradición occidental, o sea, por el Ser, porque esta pregunta «es histórica, es decir, que hace referencia al destino. Todavía más: no es “una”, sino que es la pregunta “histórica” de nuestra existencia europeo-occidental». Cfr. *ibidem*, pp. 51 y 52. La pregunta por el destino tiene que ver con el sentido de lo que sea el Ser. No por casualidad Heidegger reflexiona en estos términos en un momento en el que Europa sufre una crisis de sentido. Y cuando nosotros nos hacemos esta pregunta, ya no es desde esta crisis que para Europa continúa, sino desde el intento de recuperación de nuestro destino, o sea, nuestra historia, la cual no es europea, pero tampoco moderna, sino que tiene una historia más allá *que* la occidental.

²⁴ Cuando se tiene una visión global de la historia de la humanidad, es posible ubicar y reconocer muchas cosmovisiones, o comprensiones de lo que significa ser humano, ser culto, ser fuerte, ser justo, ser bueno, etc. Esto permite reconocer que a lo largo de la historia hubo muchos criterios para evaluar qué era lo bueno, o lo superior, no sólo epocal sino también culturalmente. Pensar, entonces, que existe *un solo criterio* para evaluar todas las épocas y culturas no es sino caer en un provincianismo ignorante que no quiere o no puede conocer nada más allá de su propia cultura. Éste es, a juicio nuestro, el gran prejuicio de la modernidad, ya que ella aspira a juzgar-evaluar cualquier otra cultura y época de la humanidad desde sus propios criterios, por ello aparece siempre como la mejor o más superior; por eso ella pone (lo puesto del Ser) toda la historia de la humanidad como su antecedente, como su momento inferior; por ello, visto desde la perspectiva de la modernidad, lo que no es moderno es calificado sin más como premoderno. La división de la historia de la humanidad en sociedad primitiva, esclavismo, feudalismo y capitalismo forma parte de esta concepción euro-helena-céntrica, porque pone a la correlación Grecia y Europa como el centro de toda la civilización humana y a todas las demás civilizaciones y culturas en su periferia como meros antecedentes plenamente superados por la modernidad. Por paradójico que parezca, el marco categorial del pensamiento posmoderno todavía sigue pensando desde este prejuicio; por eso afirmamos que su crítica es pertinente a la modernidad, pero nunca cuestionadora de este fundamento.

periferia respecto del centro del sistema-mundo de ese entonces, el cual se extendía desde Oriente Medio hasta China, atravesando la India. Equivale a ignorar que Grecia, en el momento de su constitución como pueblo, fue una colonia egipcia, invadida muchas veces por los fenicios (semitas), quienes a su vez influyeron mucho con sus costumbres en la constitución de la cultura griega²⁵.

Pensar que Grecia es la cuna de la civilización occidental equivale a ignorar que Grecia nunca fue en el principio occidental sino oriental²⁶, esto es, constituida como cultura *hacia* Oriente, que es donde se encontraba el centro del mundo en ese entonces²⁷, y que la visión que tenemos de Grecia es producto de una invención muy imaginativa, por supuesto, de la Europa moderna.

Porque Europa necesitaba cambiar su situación histórica en el mundo; esto es, necesitaba justificar el porqué de su nueva situación, o sea, de la nueva centralidad. Entonces, cuando inventa una historia para sí, necesita inventarse un antecedente y es cuando rapta a Grecia como occidental; esto es, inventa la historia de que Grecia surge de sí misma sin deberle nada a nadie, del mismo modo que la Europa moderna se interpreta a sí misma como si hubiese surgido de sí misma, sin deberle a nadie nada²⁸. En esto consiste precisamente la modernidad, en negar la historia, en produ-

²⁵ Entre los siglos XVII y XIII antes de nuestra era, la Hélade fue invadida y después colonizada por los egipcios, quienes por ese entonces eran la potencia cultural y económica de la región. Posteriormente, con la declinación egipcia, fue varias veces invadida por fenicios y cretenses, quienes también la colonizaron. No es desconocido, por ejemplo, que el alfabeto griego debe mucho a los fenicios. Para todo lo relativo a esta cuestión, seguimos lo dicho por Martin Bernal en su ya mencionado libro *Atenea negra*.

²⁶ «Es preciso no sólo volver a reflexionar sobre las bases fundamentales de la “civilización occidental”, sino también admitir la penetración que el racismo y el “chovinismo continental” han tenido en toda nuestra historiografía, o en la filosofía inherente a los libros de historia [...] [porque la historia que conocemos no es nada “científica”, sino más bien ideológica; por ejemplo] Para los románticos y los racistas de los siglos XVIII y XIX resultaba sencillamente intolerable que Grecia, a la que se consideraba no sólo compendio de Europa entera sino también su cuna, fuera producto de una mezcla de europeos nativos y de unos colonizadores africanos y semitas [...]», los cuales nunca fueron occidentales. Cfr. Martin Bernal, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 30. Por paradójico que parezca, hay que volver a escribir la historia. Aún no la conocemos.

²⁷ Hay que recordar que Europa nunca fue centro del mundo hasta el siglo XVII, porque todos los imperios anteriores siempre estuvieron articulados en torno al sistema-mundo que giraba alrededor de Oriente. Grecia e inclusive Roma eran imperios menores respecto del centro del sistema-mundo. Por ello, cuando Europa reinicia en el siglo XVIII su expansión hacia Oriente, invade primero el mundo árabe, luego el indio, pero no pudo someter a China, que nunca fue invadida. Lo cual quiere decir que apenas son tres siglos que Oriente dejó de estar conectado con el centro, porque desde fines del siglo XX Oriente es ya de nuevo potencia económica mundial.

²⁸ Éstos son los términos en los que primero Hegel (lo cual hace en su historia de la filosofía) y luego Weber (en su reflexión sobre la relación entre la ética protestante y el capitalismo europeo)

cir el olvido de los antecedentes para empezar de cero, o sea, de nuevo, porque la modernidad es la primera civilización que concibe lo antiguo como algo malo o inferior en sí.

Por ello es que la modernidad, cuando se funda a sí misma, ya no se propone a la historia como antecedente sino a la naturaleza²⁹. Antes los invasores arrasaban ciudades y aldeas, y cuando se llevaban el botín de guerra y los cautivos, también se llevaban la cultura de los pueblos invadidos. La modernidad fue más allá, ya no se contentaba con la destrucción física, sino que también quiso destruir la memoria histórica de los pueblos que había conquistado³⁰.

La noción de que, antes de los griegos, todos los otros pueblos eran bárbaros, es ya una noción griega que se corresponde con la noción de Ser. Porque el contenido del concepto filosófico de Ser con el que nació la filosofía griega es Grecia, o sea, lo griego, y no así la humanidad o la realidad en general; por eso, aquello que no era parte de la Hélade era considerado como inferior, o sea³¹, no-ser.

piensan la Europa ya constituida como moderna, que consiste en la negación de la historia previa y la negación de las fuentes desde las que ella ha surgido. En este caso, la Europa moderna tiene que negar su nefasto y lamentable pasado medieval, pero a su vez tiene que negar la historia del origen de su riqueza, la cual es literal robo, primero del trabajo y la riqueza natural latinoamericanos y luego del trabajo esclavo africano.

²⁹ El hecho de que la ciencia renazca en la modernidad como ciencia natural no es casual, es parte de todo un proyecto de sociedad que la modernidad tuvo de sí. Descualificar a la naturaleza de sus atributos para convertirla en mero objeto era parte del proyecto descualificador de los antecedentes. Empezar de cero, como *tabula rasa*, como *res extensa*, como espacio euclidiano, implicaba darle la espalda a la historia. Recién entonces podía aparecer el futuro adelante, como espacio infinito, como nada, como espacio puro sobre el cual pudiese aparecer el Ser como puro proyecto, como Ser desde el que ahora pueden aparecer con sentido los entes en tanto que entes. Hasta ahora la ciencia social no ha reparado en por qué para la ciencia moderna la categoría de naturaleza entendida como objeto es central y arquimedea, es decir, fundante de toda una concepción nueva de toda la realidad. Mientras la ciencia social no cuestione esta concepción moderna de la naturaleza, seguirá desplegando la pretensión de dominación inherente a ella.

³⁰ En el mundo mayo-azteca, cuando un pueblo dominaba a otro, o lo invadía, o lo sometía, el pueblo invasor incorporaba en sus costumbres la cultura de los dominados. El pueblo derrotado, en señal de reconocimiento de la superioridad del invasor, le entregaba su sabiduría. Cuando invadieron y conquistaron los españoles el imperio mayo-azteca, los grandes tlamaltinimes o sabios mayas se presentaron ante los españoles con todos sus códices para entregarles su sabiduría en reconocimiento de su superioridad. Los españoles, al verse ante los tlamaltinimes, los mandaron perrear (ser devorados por perros) y quemar los códices, del mismo modo que durante siglos habían quemado en Europa las torás y los talmudes de los judíos.

³¹ Quien formula conceptualmente esta concepción helénica es precisamente Aristóteles, pero no como una afirmación aislada, sino como parte de su sistema filosófico, precisamente en la *Política*, donde afirma que «el ser humano es por naturaleza el viviente que habita en la ciudad [...] quien por naturaleza, y no por azar, no vive en la ciudad está por debajo [...] de lo que es ser humano [...] [no

El griego del siglo IV cree que su forma de vida es la superior, que la forma de vida de la polis griega es la verdaderamente civilizada y que toda otra forma de vida es bárbara, incivilizada o inferior. Este contenido es el que aparece abstraído, o sea, formalizado en una de las categorías más centrales de su pensamiento, que es la de Ser. Y cuando la Europa moderna renace en Grecia, esto es, cuando funda su concepción de la realidad en la cosmología griega, piensa que ahora Europa es el Ser y que lo que no es ella es bárbaro, o sea, no-ser, esto es, inferior, lo cual hay que dominar o someter para poderlo educar conforme a esta concepción. Y así como Grecia quiso exportar con armas³² y no con argumentos su «humanidad», así también lo hizo Europa³³ desde el siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XX. Ahora el caballo

así] las naciones de lugares fríos, y particularmente las de Europa, llenas de brío pero deficientes en inteligencia [...] Los asiáticos son inteligentes y hábiles, pero sin temple moral, por lo cual han estado en continua sujeción y servidumbre. La estirpe helénica, por su ubicación geográfica [...] es animosa e inteligente, y por esto no sólo se ha conservado libre, sino que ha llegado a la mejor organización política y puede incluso gobernar a todos los demás [...] [por estas características Aristóteles piensa que los aristócratas helenos] son bien nacidos no sólo entre nosotros, sino en todas partes; en tanto que los bárbaros nobles lo son sólo en su país». Cfr. Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253 a; VII, 1327 b; tomado de Enrique Dussel, *Política de la liberación*, manuscrito de próxima publicación. La ciudad a la que se refiere Aristóteles no es cualquier ciudad, sino solamente la ciudad griega; por ello el *ser humano* que *por naturaleza* (o sea, no el inmigrante) vivía en la ciudad era el griego. Todos los demás estaban destituidos de la humanidad y de la universalidad, por eso dice que solamente los nobles griegos son nobles en cualquier lugar, o sea, universales; en cambio, los nobles bárbaros son sólo nobles locales, es decir, particulares. Como veremos más adelante, cuando Europa renace en Grecia, es decir, cuando subsume o subjetiva como propia esta concepción, asumirá como propios todos estos prejuicios racionalizados por Aristóteles, y todo ello empieza con 1492, con España y con Ginés de Sepúlveda, quien no por casualidad fue su traductor.

³² En ello precisamente consistieron todas las campañas militares de expansión, financiadas en gran parte por los grandes botines de guerra y las imposiciones monetarias que como impuestos se esquilaban a todos los pueblos conquistados. Por la historia sabemos que los griegos eran muy apreciados por su gran habilidad y capacidad para la guerra, por ello eran a menudo contratados como mercenarios. Mientras los griegos peleaban entre sí, o para otros, no hubo tanto problema, éste surgió cuando la Hélade fue unificada por Alejandro, el alumno de Aristóteles y fue cuando los griegos empezaron a luchar por la expansión de su territorio. Una vez que filosóficamente había sido fundamentada la concepción de Ser, o sea, de realidad, lo que seguía era la realización práctica de esta idea: que para Ser, hay que ser dominador.

³³ Cuando afirmamos que la constitución de la subjetividad heleno-europeo-occidental es la misma, lo que queremos sugerir es que lo constitutivo en ellos es la afirmación propia a costa de la negación de los otros, por sobre los demás y negando la humanidad y subjetividad de quienes no son heleno-europeo-occidentales. Por eso es que la forma de la constitución occidental de la subjetividad y de la realidad es violenta, no puede ser de otra manera, y además autocontradictoria e inconsistente. Porque, por un lado, los europeos dicen que son herederos legítimos de los griegos y así afirman cuasi acríticamente a pensadores como Aristóteles, pero Aristóteles pensaba que los europeos eran bárbaros

de Troya se ha modernizado y se llama economía de mercado. La historia ha cambiado, pero la lógica sigue siendo la misma; ahora aparece más sofisticada, más elaborada, mucho más abstracta y por ello mismo más difícil de reconocer.

§ 7

Repensar los conceptos o categorías implica no solamente darles otro sentido lógico, sino también repensar su contenido implícito o presupuesto, para no quedar atrapados en el formalismo de la abstracción, pero asimismo para reconocer el nuevo espacio histórico-social desde el cual se han de repensar las categorías, porque ni somos griegos ni europeos, y tampoco estamos pensando una realidad europea, por ello mismo la forma de la reflexión y la formalización no puede ser la misma. Cuando Aristóteles produce su filosofía, lo que está haciendo es pensar «desde» la realidad helénica, es decir, desde ese horizonte de sentido o mundo de la vida, no desde otro, y, en este sentido, está pensando «desde» los griegos y para los griegos, porque esa realidad era su problema. Eso es precisamente lo que hace un filósofo, y cuando los europeos aprendieron a hacer filosofía, tomaron la realidad europea como su problema y por eso pensaron la realidad «desde» Europa. Pero paradójicamente esto no pasa con el cientista social y el filósofo latinoamericano, porque, cuando intentan pensar Latinoamérica, no piensan «desde» la realidad u horizonte nuestro, desde la historia propia, sino que siempre lo hace desde el horizonte del Ser llamado Europa, es decir, siempre parte del concepto de realidad, de teoría, de conocimiento, de verdad, de lógica, etc., que la modernidad occidental ha desarrollado para producir su autodesarrollo y no el nuestro. ¿Por qué?

Si el apriori desde el cual piensa el filósofo o el cientista social es el Ser, es decir, si el presupuesto del cual se parte en la investigación es el concepto de realidad y de conocimiento que ha sido desarrollado por la tradición europeo-occidental, lo que

por naturaleza, no por historia o falta de educación, sino por naturaleza, o sea, por siempre. Si los europeos fuesen consecuentes con su admiración acrítica del macedonio de Estagira, deberían demostrar la contradicción de esta afirmación central de Aristóteles, afirmando que nadie es bárbaro por naturaleza, y en consecuencia ni los europeos, pero, como necesitan fundarse en Aristóteles para decir que ahora sólo los europeos y norteamericanos y solamente ellos son cultos y universales, necesitan también ocultar esta afirmación aristotélica de la barbarie innata europea, y así, afirmando la barbarie de los demás, terminan ocultando su propia barbarie, con lo cual siguen empíricamente afirmando la validez de la afirmación aristotélica de que los europeos son bárbaros por naturaleza; no por casualidad entonces, sólo ellos habrían sido capaces de producir la barbarie de la modernidad que está arrasando ya no uno o dos pueblos vecinos, sino la humanidad entera. O sea, que parece que Aristóteles tenía no más razón.

se sigue lógicamente es el desarrollo y ampliación de esta forma de ser y de conocer, lo cual es pertinente con toda sociedad occidental, porque es un conocimiento que se corresponde con esta tradición e historia. Pero ¿qué pasa cuando se intenta conocer con este tipo de racionalidad realidades que no pertenecen a la tradición moderna, europea u occidental? Lo que sucede cuando se piensan realidades no occidentales o no modernas desde la eticidad griega o europea, es la negación, en primera instancia, de las concepciones propias relativas a la realidad y, luego, el encubrimiento de su sentido propio, al *poner* con la razón por sobre de ellas otro concepto de realidad, o sea, de Ser y, en consecuencia, de conocer eso que en principio no pertenecía al ser (o sea, la realidad occidental), pero que debido a esta im-posición aparece ahora como subsumida en el horizonte del Ser, pero no del Ser en general, sino de una concepción específica del Ser, que es griego-latino-europeo-occidental; es decir, el concepto de Ser (o sea, de realidad) sirve para encubrir cualquier otra concepción de realidad distinta a la occidental. Dicho de otro modo, lo que se hace es im-poner o encubrir con la razón moderna la realidad otra, con lo cual el conocer ya no se convierte en descubrimiento de lo que sea esta otra realidad, sino en un literal en-cubrimiento de este otro horizonte.

Si la filosofía y la ciencia son un pensar «la realidad», lo primero que se tiene que aclarar es lo que la realidad es, o lo que ella significa, para que el quehacer filosófico o científico tenga sentido, lo cual para el filósofo griego estaba claro, que la realidad que ellos pensaban era la griega y no otra, y, luego, cuando los europeos aprendieron a filosofar, aprendieron a tomarse a sí mismos como problema y así pensaron la realidad en los términos en los cuales ellos la entendían, y en este sentido hicieron (y para esto sirve la filosofía entendida como filosofía primera) una resemantización – es decir, un dotar de otro contenido– del concepto de ser, o sea, de realidad. Y pensando la realidad propia, es decir, los problemas propios, produjeron otros sistemas filosóficos y científicos, porque los problemas que ellos vivían ya no eran griegos sino europeos. Si esto es así, lo lógico es que la ciencia social y la filosofía en Latinoamérica, pensando nuestra realidad, produzcan también sistemas propios, ya sea filosóficos, ya como fundamentaciones o teorizaciones pertinentes o relativas a la ciencia, pero «desde» las concepciones que de realidad se deducen de nuestra propia realidad histórica y no de otra. Y es exactamente lo que no se hizo en Latinoamérica, ¿por qué?

Todo este panorama tiene que ver no sólo con la historia moderna, sino también con el tipo de concepción de ciencia social y de filosofía que ella ha producido, es decir, tiene que ver con el tipo de fundamentación o de justificación argumentativa del tipo de ciencia y de filosofía modernas, porque, desde que la modernidad ha surgido, siempre lo ha hecho recurriendo a justificaciones universalistas, es decir, que lo que ella producía, siempre lo hacía en nombre de la humanidad toda, o sea,

de la naturaleza humana. Por ello sus producciones teóricas estaban encaminadas a justificarlas argumentativamente hablando en términos universales, es decir, que lo que era válido para ellos, era válido también para toda la humanidad, sea Europa, Latinoamérica o cualquier otra latitud. Y la ciencia social y la filosofía latinoamericanas así lo han creído, así lo han aprendido y así han procedido. Ahora el problema es saber cuáles han sido las consecuencias económicas, históricas, culturales, etc., del desarrollo de este tipo o concepción de conocimiento en nuestras sociedades.

Desde que ha surgido la modernidad occidental, la ciencia social y la filosofía se han desarrollado muy bien en Europa, pero no así en Latinoamérica. ¿Por qué? Porque este tipo o concepción de lo que sea la ciencia y la filosofía se deduce de la realidad europeo-occidental, se corresponde con ella, por eso hay una relación de pertenencia y correspondencia entre la ciencia y la filosofía, y la realidad pensada por esta ciencia y esta filosofía. En cambio, no hay correspondencia entre esta ciencia y esta filosofía y nuestra realidad, porque este concepto o concepción de conocimiento no se deduce ni de nuestra realidad ni de nuestra historia. Por eso lo que se produce no es el conocimiento nuestro, sino el des-conocimiento, la negación y el ocultamiento de nuestra realidad, de nuestra historia y de nuestros verdaderos problemas. Dicho de otro modo, cuando se produce conocimiento local con una concepción de conocimiento, de ciencia y de filosofía que no se corresponde con nuestro propio horizonte histórico, lo que se produce no es ciencia o filosofía, sino ideología, en el sentido de encubrimiento cognitivo de nuestra realidad.

Y ahora entonces podemos retomar el problema central que gira en torno al universalismo de la ciencia y la filosofía europeas, modernas y occidentales, es decir; ¿es cierto que la ciencia y la filosofía contemporáneas son universales? Si esto fuese cierto, entonces lo que se produce como ciencia y filosofía en cualquier latitud del planeta, sería conocimiento, es decir, ayudaría a conocer la realidad en general, pero ¿por qué no sucede esto? Es decir, ¿por qué hasta ahora ese conocimiento no ha servido para producir un desarrollo comparable al desarrollo del primer mundo occidental? Porque pensar que la producción de ciencia social y filosofía no tiene nada que ver con el desarrollo económico, pedagógico, político y cultural de un país, es una literal ingenuidad. Porque la producción de conocimiento científico y filosófico como actividad autoconsciente tiene que ver con la claridad de la conciencia del cientista social o del filósofo de saber para qué hace ciencia o filosofía. Si el cientista social o el filósofo no saben para qué hacen ciencia o filosofía, entonces su producción no puede ser tal, sino sólo mera ideología.

Es cierto que la ciencia y la filosofía moderno-occidentales tienen pretensión de universalidad, lo cual no quiere decir que sean en sí mismas universales, y después de quinientos años de desarrollo de éstas podemos afirmar con certidumbre que no son universales, y la prueba está justamente en el atraso y el subdesarrollo no sólo de

nuestros pueblos, sino de la producción nuestra de ciencia y de filosofía, la cual no es comparable con la producción del primer mundo. ¿Por qué? Porque la ciencia y la filosofía modernas han sido desarrolladas para desarrollar a los pueblos occidentales que tienen por historia propia el proyecto de la modernidad, pero no para los otros pueblos con otro tipo de proyectos históricos.

Por ello esta ciencia y esta filosofía han posibilitado el desarrollo de estos pueblos modernos y occidentales, pero no de los nuestros. Por eso es fundamental hacerse la pregunta de si nuestros pueblos (los que habitan estas tierras antes de ser llamados latinoamericanos) son o no occidentales, es decir, si tenemos por historia el mismo proyecto de la modernidad. Del mismo modo hay que hacer la pregunta de si es verdad que somos latinos, para concebirnos como latinoamericanos.

Esto equivale a tener un diagnóstico claro acerca de lo que sea para nosotros la modernidad, lo cual equivale a repensar rigurosamente de nuevo nuestra historia, porque, si partimos desde ella, sabemos inmediatamente que no somos europeos ni occidentales³⁴. Ahora bien, ¿somos modernos? Es decir, ¿el proyecto de la modernidad es nuestro? O dicho de otro modo, ¿es la modernidad un proyecto que se deduce de nuestra propia historia? La única forma de aclarar el sentido de esta pregunta es recurriendo a la historia, por eso afirmamos que el fundamento de lo lógico es lo histórico³⁵.

Ahora bien, si partimos de la concepción moderna de la historia, es decir, del modo como ella ha producido su historia y, a partir de ella, la visión de la historia universal, lo que se deduce lógicamente es que no fuimos modernos hasta el siglo XVIII, y que nos liberamos del yugo español o portugués para, recién a partir del siglo XIX, empezar nuestros procesos de modernización, pero que en muchos casos este proceso recién habría empezado en el siglo XX y que por eso llegamos en gene-

³⁴ Es cierto que geográficamente estamos hacia el occidente de Europa, pero entonces ¿por qué no decimos que Europa es oriental? Porque respecto de nosotros está hacia el oriente. Lo occidental en este caso tiene que ver no sólo con la historia, sino, como muy bien dicen Hegel y Heidegger, con el destino, o sea, con el proyecto de vida que se tiene. Porque los europeos se definieron a sí mismos como occidentales respecto del oriente chino e hindú y del mesopotámico Oriente Medio, pero el Oriente en todo caso está definido a partir de ellos, o sea, a partir de su cosmovisión del mundo y de la realidad, o sea, a partir de su Ser.

³⁵ La modernidad occidental procede exactamente al revés, porque todo lo que sea en la realidad lo fundamenta en la lógica, occidental por supuesto, como si esa lógica fuese verdaderamente La Lógica. Una vez que a lo largo de siglos la Europa occidental ha desarrollado su propia lógica, entonces todo su saber y conocer puede fundamentarlo en esa lógica, procedimiento que se deduce de su forma de ser, pero no de la historia de la humanidad y la realidad en general, la cual es mucho más compleja que la lógica occidental. Esto quiere decir que necesitamos de otra lógica que ya no presuponga al Ser europeo-moderno-occidental, sino al no-ser, que sea una lógica desde esta realidad encubierta, o sea, desde lo que este Ser moderno ha negado a lo largo de toda su tradición e historia.

ral tarde a la modernidad, y por eso mismo seríamos atrasados, dependientes y subdesarrollados hasta el día de hoy³⁶. De ahí que, en general, quienes parten de esta idea piensen que la solución para este problema consiste en ponerse al día con los adelantos de la modernidad lo más pronto posible. Ésta sería una de las razones que explicaría por qué los científicos y los filósofos latinoamericanos estarían más atentos a lo que se produce teóricamente en el primer mundo que a lo que se produce en América Latina, porque supuestamente la producción teórica moderna, o sea, europea y ahora norteamericana, sería la más superior, la más verdadera, la auténticamente racional y la más universal, o sea, moderna.

Pero ¿qué pasa si partimos de una concepción no moderna de la historia?, ¿qué pasa si ahora partimos en la investigación precisamente desde nuestra «realidad histórica»? Lo primero que se deduce es que el modo como se entiende o concibe la realidad, es decir, la naturaleza, lo humano y el universo, no es el mismo que el europeo-occidental, y que esta forma de concebir la realidad en general no es de ahora, sino desde muchos siglos antes de que siquiera se imaginara la modernidad, pero que hasta ahora no ha sido anulada por la modernidad occidental, pese a que desde hace cinco siglos ella ha hecho todo lo posible por borrarla de la memoria de nuestros pueblos.

Y que si a pesar de toda la violencia no sólo bélica y pedagógica³⁷, sino también económica³⁸ y teórica, ha prevalecido hasta el día de hoy, es porque estas nuestras

³⁶ De ahí que, en muchos países latinoamericanos, asumir proyectos de modernización equivalía a negar lo español o portugués para asumir con mucha fuerza lo francés, inglés y ahora norteamericano, porque supuestamente la imagen de lo que debía ser moderno, o sea, desarrollado, la daban estos países modernos.

³⁷ Porque desde que llegaron los españoles a estas tierras, los modernos han desarrollado una pedagogía de la dominación para imponer su saber, primero por medio de la violencia y luego por el sistema del saber moderno que empezaba por la Iglesia y terminaba con la universidad y ahora con la academia. En primer lugar, para, intentando erradicar todo nuestro sistema de saber y de vida, demostrar que el saber y la forma de vida europeo-moderno-occidentales eran no sólo verdaderos (y los nuestros falsos), sino también superiores a los nuestros. Ahora la realidad objetiva está empezando a demostrar la falsedad de la argumentación moderna-occidental.

³⁸ Hay que insistir mucho en este aspecto fundamental, porque la económica alude no sólo a la producción de riqueza, sino también a la producción de la vida, la cual empieza por la producción y consumo del alimento. Porque cuando decimos que nuestros pueblos han sobrevivido a la violencia de la modernidad, lo que queremos resaltar es que, a pesar de la explotación económica, o sea, de los trabajos forzados, de la exclusión social, de la negación cultural y lingüística hecha por los modernos, nuestros pueblos han sobrevivido a todo eso, con su propio sistema alimenticio, con su propia medicina (hasta ahora negada por la ignorancia de la modernidad), con su propia lengua, etc., y no por los alimentos modernos, o la medicina occidental, los cuales, aparte de ser muy caros, les eran sistemáticamente negados. No es casual, por ejemplo, que la medicina en Latinoamérica se haya desarrollado al modo europeo racista, de desprecio no sólo del sistema del saber medicinal de nuestros pueblos, sino

cosmovisiones no son meros imaginarios (como muchos científicos sociales alienados o colonizados piensan), sino que tienen efectivamente un contenido objetivo de verdad y de realidad³⁹. Porque los sujetos sociales o pueblos originarios de estas tierras, negados por el proyecto de la modernidad, que hasta ahora han sobrevivido estos cinco siglos de modernidad, lo han hecho, no por la bondad, caridad o solidaridad moderna, la cual nunca ha existido, sino a pesar de ésta, o, dicho de otro modo, la patencia, facticidad u objetividad de la concepción de realidad de nuestros pueblos anteriores y paralelos a la modernidad ha demostrado que ella no sólo se corresponde con nuestra realidad (y, en consecuencia, con La realidad), sino que tiene el mismo grado de objetividad que cualquier otra concepción de realidad, incluyendo la de la modernidad, y por esto no se puede ligera o ingenuamente considerar nuestras concepciones de la realidad, sistemas de saber o cosmovisiones como obsoletos, superados o caducos.

Si nuestros pueblos han producido, reproducido y desarrollado una forma de vida desde antes de la modernidad, y han sabido mantenerla a pesar de la modernidad, y ahora están reclamando sistemáticamente el respeto y la recuperación de estas formas de vida, es porque la modernidad hasta ahora no ha demostrado que ella sea superior, sino que inclusive se está viendo que la modernidad es incapaz de resolver los problemas que ella misma ha creado a lo largo de estos cinco siglos.

¿Qué significa todo esto? Que ya *no* se puede seguir pensando con consecuencia⁴⁰ realidades no-modernas ni occidentales (o sea no europeas) presuponiendo el

también del desprecio de la gente de nuestros pueblos. Los orondos médicos latinoamericano-modernos vestidos de blanco siempre han preferido curar limpiamente en la ciudad moderna, despreciando al sucto habitante rural del campo. Suciedad producida por la forma de vida moderna.

³⁹ La prueba de esta afirmación nuestra es objetiva, o sea, considerada como un juicio de hecho, porque la prueba es justamente la supervivencia y sobrevivencia de estas nuestras comunidades originarias, porque ellas han sobrevivido gracias a su propia cultura, lengua, cosmovisión, creencias, conocimientos, medicina, sistema alimenticio y pedagógico, con el cual hasta ahora siguen aportando al conocimiento humano en general. Pero, repito, la prueba está en que no han sobrevivido gracias a la medicina, cultura, conocimiento, lengua, etc., modernos, porque éstos querían suprimir sistemáticamente todo lo originario y aborigen, sino gracias a su propio sistema o forma de vida, lo cual quiere decir que todo ese sistema de saber negado por la modernidad tiene un contenido de verdad objetiva, porque objetivamente ha reproducido la vida de ellos y de nosotros en condiciones totalmente adversas; porque si nuestro sistema de saber hubiese sido lo que la modernidad dice, hace tiempo que estas nuestras comunidades originarias hubiesen desaparecido, lo cual no ha sucedido, sino que ahora inclusive están volviendo con mucha fuerza al escenario mundial de la lucha política por la vida de los pueblos negados por la modernidad occidental.

⁴⁰ Porque no se deduce ni lógica ni empíricamente querer seguir pensando nuestras realidades desde la concepción de realidad de la modernidad. Por eso afirmamos *con* Popper que la ciencia, si quiere seguir siendo ciencia, debe partir de juicios de hecho, pero, *contra* Popper, estos juicios de he-

mismo contenido del concepto de Ser, o sea, de realidad, que subyace a la ciencia y la filosofía modernas. Dicho de otro modo, si, en el intento de problematización o tematización de realidades no-modernas, partimos de categorías eminentemente modernas como la categoría de Ser y de conocer⁴¹, estamos condenados a quedar atrapados al interior del mismo horizonte de cognoscibilidad de la modernidad⁴². Es decir, estando en contra de la dominación, cuando asumimos o partimos de la fundamentación y la justificación racional de la modernidad y la posmodernidad que, en términos de ciencia y de filosofía, ha desarrollado, entramos automáticamente en autocontradicción, al ponernos teóricamente desde su punto de vista, es decir, al hacer uso de sus conceptos y categorías, sin desfondar previamente el contenido presupuesto en ellos, que es el concepto de realidad o de Ser; de verdad y de conocimiento pertinente al Ser; de política y de poder⁴³ tal como lo entiende el Ser, etcétera.

cho no pueden limitarse a ser juicios de hecho ónticos, sino juicios de realidad, o sea, ontológicos, y a su vez, *más allá de* Popper, estos juicios de realidad, como evidencia apodíctica, deben partir de las consecuencias negativas que la modernidad europeo-occidental ha producido en todo el tercer mundo y que están alcanzando a la humanidad toda, es decir, los juicios de realidad deben ser transontológicos. Esto jamás se le habría ocurrido a Popper.

⁴¹ El concepto de Ser es el fundamento para la forma de conocer pertinente al Ser que se despliega en la relación sujeto-objeto. Como ya mostramos antes, el concepto de Ser moderno consiste en la justificación y fundamentación para convertir lo moderno en el sujeto por antonomasia y todo lo que no es moderno, en objeto, o sea, en cosa, en ente determinable, o sea, cognoscible y dominable para desarrollar al Ser moderno-occidental, cuya conciencia es la subjetividad del sujeto moderno blanco occidental, ya sea europeo o norteamericano.

⁴² Éste fue el problema del socialismo real; porque, queriendo superar al capitalismo, quedó atrapado al interior del mismo horizonte que presupone al capitalismo, que es la modernidad. Por ello no lo superó, lo que hizo fue llevar la modernidad hacia uno de sus extremos y por ello mismo devino la recaída. El problema de fondo no era superar solamente el capitalismo, sino su presupuesto o fundamento que es la modernidad; por ello el socialismo real fue tan moderno como el capitalismo. Dicho de otro modo, para superar el neoliberalismo hay que superar la modernidad y su secuela posmoderna.

⁴³ Es sintomático cómo en general los científicos sociales latinoamericanos críticos de la modernidad, así como muchos filósofos latinoamericanos que son críticos del primer mundo, parten, en sus críticas, de pensadores o categorías posmodernas sin previa tematización o problematización del contenido de esas categorías aparentemente críticas. Cuestionando, por ejemplo, el poder como dominación desde Foucault, piensan que lo propio de la modernidad es la comprensión del dominio en términos jerárquicos o bipolares, y que la crítica a esta forma esquemática de comprensión del poder es comprenderla desde lo multipolar o heterárquico. Lo paradójico es que, mostrando las múltiples formas de poder o de dominio que la modernidad ha desarrollado en términos multipolares o heterárquicos, descuiden la forma fundamental de dominio que la modernidad occidental sigue imponiendo al mal llamado tercer mundo. Nadie niega que la modernidad haya desarrollado formas de dominio a muchos niveles, planos y jerarquías, lo cual no quiere decir que no siga existiendo e imponiéndose una forma de dominación fundamental, que no es estética sino económica. La economía de mercado neoliberal (la cual no es cuestionada por los posmodernos) ha sido desarrollada e implementada para seguir

Éste es el problema que subyace a la relación de determinación-indeterminación que se despliega desde el horizonte del Ser, y por eso la necesidad de aclararlo desde sus presupuestos, o sea, desde sus fundamentos. Y la razón, cuando intenta ubicarse con la reflexión en este plano, no puede comportarse de modo óntico sino ontológico, pero, como ya no estamos partiendo explícitamente de la ontología de la modernidad sino desde otro horizonte ontológico no formalizado ni definido aún, entonces la razón debe asumir la especificidad de la reflexión epistemológica. Es decir, cuestionando contenidos de conceptos y categorías tradicionales, debe atreverse a producir otros contenidos nuevos, para que el acto de conocer, *de otro modo que ser*, sea posible.

Ahora entonces podemos volver al principio, o sea, al cuestionamiento del modo de razonar o de proceder lógicamente de acuerdo al concepto de ciencia moderna. Desde el horizonte del Ser, todo se determina; esto es, todo lo que aparece como algo *aparece* con el sentido que el Ser da o dota a los entes; por eso se dice que el Ser es dador de sentido, es como el demiurgo. Para que algo se constituya en ente, inherente al Ser, tiene que determinarse. Dicho de otro modo, cuando, producto del pensar la realidad, de tematizarla, de cuestionarla, se producen una nueva ontología (o concepción de lo que es y debe ser la realidad) y epistemología (reflexión relativa a la forma pertinente de conocer este ser), una nueva filosofía de la ciencia o concepción de lo que debiera ser la ciencia (o definición de lo que significa producir conocimiento verdadero), en este caso social, esta nueva tematización debiera, de acuerdo a la lógica del Ser, aterrizar o devenir inevitablemente en un método, porque eso es lo que se deduce de acuerdo a la lógica del Ser. El modo de la determinación, o sea, el modo como algo nuevo se hace pertinente al Ser, acá aparece como método, entendido éste de acuerdo al modo como se entiende en la lógica de la investigación científica. Y si no aparece de ese modo, se torna dudoso, insuficiente, limitado o, en todo caso, falta de desarrollo⁴⁴.

perpetuando la dominación fundamental, que es económica y que empieza por el control del alimento, o sea, del estómago precisamente de los pobres, los cuales no son posmodernos. Esta relación de dominación es fundamentalmente material. No es formal. Por ello una crítica de la razón latinoamericana debe partir de esta materialidad, pero para ello debe producir paralelamente un concepto material de razón, porque, si sigue partiendo del concepto formal de la razón moderna, su crítica se limitará a analizar lo que dicen o no los teóricos, pensadores, literatos o filósofos latinoamericanos, y así el horizonte de la realidad material nuestra seguirá quedando intocado, o sea, velado, encubierto y negado.

⁴⁴ Es el caso de quienes piensan que todo «debe» determinarse, como Derrida, quien piensa que, cuando Lévinas no quiere proponer leyes o reglas morales, cuando no quiere *determinar* una moral, es como un defecto o limitación de su filosofía ética porque: «En ese caso, es quizá grave que no pueda dar lugar a una ética determinada, a leyes determinadas [...] Por otra parte, esta Ética de la Ética ¿está más allá de toda ley?, ¿no es una Ley de las leyes?». Cfr. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barce-

Ahora bien: ¿es esto así? ¿Tiene que ser necesariamente así? ¿Qué sucede entonces cuando el *desde* del que se parte en la tematización no es el Ser? ¿Qué sucede cuando el horizonte de la reflexión ya no es el Ser? ¿Cómo se ha de comportar el pensar cuando quiere tematizar algo? ¿Cómo? Éste es precisamente el problema de la producción de los *novums* (en este caso teóricos), el problema de la resistencia a la asimilación teórica, el problema de no querer ser subsumido, ni ser sobre-determinado por el horizonte del Ser; en otras palabras, de no querer occidentalizarse ni modernizarse, de no querer rendirse a los encantos estéticos de la posmodernidad, o sea, de no querer ser englobados por la globalización, y en última instancia es el problema de la libertad no sólo de elegir otra forma de pensar y de vida distinta a la de la modernidad, sino también de la libertad del pensar que piensa horizontes de cognoscibilidad *más allá que* la modernidad. Veamos el problema más de cerca tomando un ejemplo demasiado ilustrativo para nosotros.

Cuando apareció por primera vez *Uso crítico de la teoría*⁴⁵, como un intento serio de formalizar un pensar epistemológico desde los problemas teóricos que América Latina planteaba, esta propuesta nos planteó la necesidad de reflexionar en torno a la posibilidad de un pensar que no fuera necesariamente el habitual, el estándar, el hipotético deductivo; sino pensar la necesidad de desarrollar una lógica de la problematización, de la tematización, del cuestionamiento, de la creación y del descubrimiento de lo (inédito teóricamente) que aún no existe como algo ya dado, que, sin embargo, está contenido de alguna manera en la realidad, pero que aparece como velado tanto al mundo de la vida cotidiana como a la ciencia social, cuando se piensa lo posible de la realidad desde la perspectiva de lo ya conocido; o cuando la ciencia social intenta pensar la realidad desde las teorías ya elaboradas y no así desde la realidad misma como potencialidad.

Este desafío generó muchas líneas de investigación; pero lo que fundamentalmente hizo fue promover y motivar la constante y permanente problematización de

lona, Anthropos, 1989, pp. 149-150. El traductor de *Ética e infinito* piensa también lo mismo, por eso afirma que, cuando Derrida dice esto, a su entender «pone el dedo en la llaga». Cfr. E. Lévinas, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, p. 85, nota 54. Estos señores, cuando señalan de ese modo a Lévinas, no se dan cuenta que se están señalando a sí mismos como incapaces de entender otra lógica que no sea la de la determinación.

⁴⁵ Hugo Zemelman, *Uso crítico de la teoría*, México DF, Colmex-UNU, 1987. Hay que recordar que el manuscrito del mismo estuvo circulando desde 1983 y que desde ese entonces comenzaron a surgir poco a poco círculos de reflexión que empezaron a repensar los problemas de la construcción de conocimiento desde América Latina. Esos círculos han crecido y están proponiendo nuevas problemáticas a ser pensadas. La nuestra es un intento de respuesta que se inscribe en esa tradición que surgió precisamente en el 83, cuando la esperanza de un mundo mejor para América Latina y el Tercer Mundo aún palpitaba en el corazón de los científicos sociales que querían cambiar este mundo.

los conceptos y categorías con los cuales habitualmente el cientista social trabaja ingenuamente, o sea, sin problematizar. Una de esas líneas comenzó a cuestionarlo todo, lo que se dice todo, y empezó a convertirse en nihilista; esto es, la crítica devino acá la esterilidad, porque criticándolo todo no proponía nada, porque empezó a dudar de todo menos de la duda; esto es, dudando de todo no se atrevió a dudar de la forma en la que se dudaba⁴⁶. Otra de las líneas de investigación sometió con rigor a la crítica la forma como el cientista social se apropiaba de las categorías, y, una vez que se dispuso a producir investigaciones, se encontró con que no tenía un método acorde al tipo de epistemología que se estaba manejando, y desde ese entonces piensa que a esta epistemología lo que le hace falta es un método, que mientras no lo produzca esta epistemología estará incompleta⁴⁷. Otra de esas líneas pensó que esta epistemología era en sí misma un método más entre otros y se dispuso a aplicarlo a la investigación sin más reflexión⁴⁸. Una última de esas líneas piensa que esta episte-

⁴⁶ Ésta sería otra forma de expresión de la relación sujeto-objeto, porque acá estos cientistas sociales estaban dudando de todo producto teórico, tenido acá como objeto, pero no dudaban acerca del modo como ellos como sujetos dudaban de los objetos teóricos. Esto es, la subjetividad del sujeto seguía sin ser problematizada, que es justamente el lugar donde se esconde y oculta muy bien la racionalidad moderna. Por ello afirmamos que la subjetividad no es problema exclusivo de la hermenéutica o de la ética, sino también de la epistemología. No por casualidad la obra más madura de H. Zemelman ha girado hacia el problema del sujeto no sólo como constructor, creador o productor de teoría, sino también como potenciador de la objetividad de realidades nuevas. Cfr. Hugo Zemelman, *Sujeto: existencia y potencia*, Barcelona, Anthropos, 1998. Véase también, del mismo autor, *Necesidad de conciencia*, Barcelona, Anthropos, 2002.

⁴⁷ Ésta sería otra de las expresiones en las que habitualmente cae quien parte ingenua o inconscientemente del marco categorial del pensamiento moderno, porque es cierto que esta epistemología todavía no tiene producido un método; si esto es así, de lo que se trata entonces es de producirlo, crearlo o proponerlo, lo cual quienes hacen esta crítica no lo hacen, es decir, se limitan a señalar esta falta, mas no se atreven a producir otro marco categorial, que es lo que hay que hacer; es decir, estos supuestos cientistas, en vez de asumirse a sí mismos como sujetos productores de la ciencia, se asumen como consumidores de objetos teóricos. Decimos que caen ingenuamente en el marco categorial del pensamiento moderno porque éste ya tiene producido todo esto, porque al interior del pensamiento moderno casi todo ya está definido, dicho, hecho o producido. Si una parte de la lógica de lo ya hecho o producido, entonces lo lógico es que todo ya debiera estar hecho y listo para ser aplicado, y si no está hecho, entonces tiene una falta o carencia, lo cual lo haría insostenible. Estos (mal llamados) cientistas sociales no saben (porque no conocen la historia de la ciencia) que la ciencia moderna ha llevado siglos de discusión para producir lentamente todo lo ya hecho. Esto quiere decir que a nosotros también nos va a llevar algún tiempo producir esta nueva teoría de la ciencia y sus correspondientes métodos.

⁴⁸ Lo cual contradice totalmente el espíritu de esta reflexión epistemológica, porque ella cuestiona precisamente la lógica de la aplicación, o del pensamiento *para* (la cual presupone la relación sujeto-objeto), porque de lo que se trata es precisamente de cuestionar esta lógica o forma de proceder racionalmente, propia de la modernidad, la cual piensa que ya ha conocido definitivamente el método o forma de producir conocimiento científico, o sea, verdadero.

mología es una reflexión muy interesante, por cierto, pero que no le resuelve nada al investigador cuando quiere hacer investigación empírica porque es en sí misma inaplicable⁴⁹; porque supuestamente en América Latina todavía no se produce teoría de la ciencia, sino sólo investigaciones empíricas; porque supuestamente nuestro problema no radica en la producción de teoría abstracta, la cual sería meras elucubraciones que no resuelven nada, sino en la producción efectiva de conocimiento empírico, o sea, verificable cuantitativamente, lo cual en parte es cierto, pero sólo en parte, porque acá el problema sigue consistiendo en la falta de reflexión de la lógica y las categorías con las cuales se construye conocimiento supuestamente empírico y supuestamente verificable, porque todo ello presupone un marco categorial, el cual a su vez presupone una fundamentación de lo que la teoría es, y que ésta a su vez presupone una concepción de lo que la realidad es. Porque no es cierto que la realidad social sea inteligible sólo como verificación cuantitativa o empírica. Esta forma de concebir la realidad es pertinente a la modernidad y es precisamente lo que hay que cuestionar para no reducir la realidad a la cantidad, o sea, a cosa, es decir, a objeto.

§ 8

Este contexto problemático ha motivado que esta epistemología no sólo se precise a sí misma, sino que se desarrolle en la perspectiva del camino que desde el principio se había trazado. ¿Por qué? Es cierto que ella ha mantenido su programa de investigación, pero, justamente a causa de ello, también es cierto que se ha profundizado en el sentido de haberse complejizado, a tal grado que ahora ya no se está planteando solamente el problema del modo o la forma como se piensa cuando se intenta pensar de modo radical, sino que ahora inclusive nos estamos atreviendo a pensar el modo como se fundamenta en general una forma de pensar cuando se ha descubierto no sólo otro observable, sino cuando se ha descubierto otra racionalidad encubierta y dominada por otra racionalidad.

Tal vez por eso hasta ahora ella no haya aterrizado en un método, pero tampoco se ha convertido en otra filosofía de la ciencia social en los términos en los cuales ha

⁴⁹ Por cierto, he conocido muchos científicos sociales que piensan que esta epistemología no le sirve de nada al científico social latinoamericano, porque éste habitualmente no hace ciencia, o sea, investigación; que lo que se necesitan son técnicas de investigación, de muestreo, de recopilación de datos; que, en todo caso, lo que se debiera aprender es a explicar la realidad, que la explicación científica sí es un problema y por eso hay que trabajar en ella, pero no problemas epistemológicos, porque lo único que lograrían éstos sería enredar al científico social más de lo que ya está.

planteado la racionalidad moderna. ¿Por qué? Simple y sencillamente porque esta epistemología tal cual la estamos concibiendo ya no parte de la racionalidad occidental, porque su horizonte *pre-sub-puesto* ya no es el Ser; esto es, ni parte ni cae dentro de la lógica de la determinación, porque ésta no la presupone, sino que parte «desde» más allá de ella.

Por ello su intencionalidad problematizadora intenta cuestionar nuestra relación de conocimiento, cuando ella se relaciona de modo ingenuo con categorías determinadas por un horizonte dado, o ya producido por el Ser, o cosificado como movimiento lineal de sujeto-objeto al interior de un espacio plano cuasi euclidiano⁵⁰, pero sin historicidad; o sea, sin conciencia de la Historia, es decir, sin conciencia de que lo humano y las comunidades humanas al margen de sus propias historias no se entienden.

El proyecto de la modernidad presupone la concepción de la sociedad como *espacio social*; esto es, como espacio plano, homogéneo. Ésta es la noción de espacio que tenía la ciencia natural cuando nació, de la cual la ciencia social se apropió acríticamente. Pensar que el espacio social es homogéneo, es ya una forma de determinación que, en vez de posibilitar la apertura a la realidad social, lo que hace es cerrarla, o sea, inmovilizarla en una sola determinación. La ciencia social moderna necesita concebir el espacio social homogéneo para justificar la aplicabilidad de su teoría y método a cualquier espacio social; por eso parte de una sola idea de razón, de humanidad, de naturaleza y de historia. Toda la variedad, diferencia o distinción que pueda haber entre las otras historias, las reduce desde la modernidad a meros antecedentes de ella, a procesos caducos o ya superados por la historia moderna. Desde la perspectiva de la modernidad, las otras historias ya no cuentan, ya no valen para producir lo que se llama racionalidad, salvo para los museos o las cátedras de Historia antigua.

Por eso, para la modernidad ya no cuentan más las historias no modernas, o no occidentales, para producir una comprensión o entendimiento de lo no occidental; es más, no tiene sentido desde el mismo momento en que ella ha declarado que las sociedades premodernas ya han sido superadas. Por eso afirmamos que, desde el principio, la ciencia social se constituyó separada o apartada de la historia. Por ello normalmente nuestros científicos sociales y filósofos, cuando hacen ciencia social o

⁵⁰ Esto que anotamos rápidamente se torna escandaloso cuando asistimos a la constitución de la ciencia de la historia en el siglo XVIII, la cual tiene presupuestos no sólo ideológicos sino francamente racistas. Después de revisar las concepciones con las cuales los historiadores hicieron la historia moderna, nos dice M. Bernal: «lo que aquí pretendo demostrar es que los arqueólogos modernos y los historiadores antiguos de este campo siguen trabajando con unos modelos establecidos por unos individuos que eran descaradamente positivistas y racistas». Cfr. Martin Bernal, *op. cit.*, p. 36.

filosofía, no parten de nuestras historias, sino de la teoría social o de las filosofías, y desde ellas intentan entender nuestros problemas, desde ellas deducen lo que se debe o no estudiar.

Ahora bien, ¿qué quiere decir esto? Simplemente que, cuando en el acto del conocer, o en la acción cognitiva, se parte de la lógica de la determinación, el conocimiento como resultado, como producto, lo único a lo cual puede llegar es a desplegar lo que ya está contenido como intencionalidad, o sea, como posibilidad en el horizonte del Ser. Esto es, lo nuevo, el conocimiento de lo nuevo, siempre va a aparecer como reconocimiento de lo ya conocido, ya sabido, ya intuido, es decir, como repetición de lo mismo y negación de lo nuevo, o de lo otro. Por eso, cuando se procede de este modo, se dice que no hay nada nuevo bajo el sol, y en la filosofía desde Nietzsche se habla normalmente del eterno retorno de lo mismo, como si todo estuviese condenado a la repetición, como si lo nuevo o lo otro fuese imposible.

Cuando se ha ontologizado la realidad, es decir, cuando se la ha encerrado al interior de la estructura del Ser, la teoría no puede observar más allá de este universo cerrado por la ontología del Ser. Entonces el conocer se torna como un ejercicio de re-conocimiento de lo Mismo. Ya no busca lo otro, sino lo mismo. Siempre se busca lo que ya se ha conocido, o sabido, y cuando se lo vuelve a encontrar en otro lugar, a eso se llama novedad; esto es, la realidad ha confirmado una vez más la teoría⁵¹, por eso se la concibe como uni-versal y por eso mismo se la puede aplicar indiscriminadamente a cualquier sociedad o tiempo histórico, indiferentemente de si es pertinente o no a la realidad mentada, o aplicable o no al tiempo histórico que se vive.

La ontologización (en el sentido de totalización) *no* es una cualidad inherente a la realidad en general. La realidad siempre está ex-puesta, abierta ante nos-otros y ante cualquier inteligencia. La razón, sin embargo, se puede ontologizar y, ontologizándose, o sea, en-cerrándose, se puede cerrar a la realidad y a sí misma. Esto es lo paradójico de la modernidad, porque supuestamente ella es lo más contrario a la cerrazón y lo más abierto hacia el infinito. Decimos que es paradójico porque la modernidad es la aspiración no sólo a cambiarlo todo sino siempre. La paradoja

⁵¹ Hasta ahora no se ha advertido del todo que esta época es profundamente idealista, que quiere decir que esta época no cree en la realidad, no cree en la objetividad de la realidad, sino en las teorías e ideologías modernas, en sus filosofías y en los mitos modernos, etc. La modernidad cree más en lo que ella cree que en la realidad, del mismo modo que la subjetividad moderna cree más en ella (en su certidumbre) que en la realidad; por ello el criterio de verdad ya no está en la realidad sino en la teoría. Dicho de otro modo, para la racionalidad moderna, la realidad es la que siempre está mal y no así la teoría. Esto es precisamente lo que pasa con la noción de mercado del neoliberalismo, el cual concibe teóricamente el mercado como «perfecto»; por eso cuando no funciona el mercado, se dice que la sociedad, o sea, la realidad social, es la que está mal, porque para ellos el mercado, por lo que la teoría dice, es en sí mismo perfecto.

consiste en creer que se puede cambiar todo sobre la base de una concepción absolutista no sólo de la realidad sino también de la razón. La paradoja moderna consiste en comprobar que, cambiando todo, el hombre moderno ha creado sistemas de conocimiento permanentes, o sea, absolutos⁵², válidos para todo tiempo y todo espacio. Paradójicamente, el relativismo posmoderno sigue dejando intacto este absolutismo.

La paradoja se ha modernizado, o, si se quiere, se ha posmodernizado, que quiere decir que se ha relativizado. Ahora se dice que todo es relativo, o sea, que nada es absoluto, excepto la afirmación que dice que todo es relativo; esto es, ella y solamente ella *no* es relativa, por eso cuestiona todo menos a sí misma. Cuestiona ahora cualquier pretensión de universalidad, excepto la universalidad de la economía de mercado y la universalidad de la modernidad y su racionalidad; ¿por qué será? La forma del enunciado ha cambiado, pero la lógica sigue siendo la misma, el absolutismo relativista se sigue imponiendo de modo mucho más eficaz que el absolutismo absolutista, porque ahora todo es posible, ya que ahora hay muchos sentidos abiertos. Cualquier sentido es posible, cualquiera, con tal que se mantenga dentro de los límites que impone el «libre» juego de la economía de mercado neoliberal, porque fuera de ella es imposible cualquier acción racional, o sea, acorde a la racionalidad del mercado.

La máxima aspiración de la ontología del Ser es a la totalización de la realidad; esto es, no sólo a la cerrazón sino fundamentalmente al control total del todo, lo cual es imposible empíricamente hablando⁵³, pero es posible concebirlo lógicamente. Esta imposibilidad empírica funda las condiciones a partir de las cuales no sólo es posible escapar al control de la totalidad del Ser, sino trascenderlo. Esta trascenden-

⁵² La modernidad es una suerte de paradojas autocontradictorias insolubles si se las quiere solucionar desde ella misma, porque cómo es posible que, proclamando la apertura a lo nuevo, lo que se produzca sea justamente la cerrazón a lo nuevo, o a lo otro. El libro *La Sociedad abierta y sus enemigos* de K. Popper es un claro ejemplo de esta autocontradicción. ¿No será que la concepción de novedad de la modernidad es también problemática? Cfr. Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, México DF, FCE, 1974, así como el capítulo dos de nuestro *Hacia una epistemología de las ciencias sociales desde América Latina*, de próxima aparición.

⁵³ El principio de imposibilidad con el cual surgió la ciencia natural y del cual se apropió la ciencia económica, ahora como que llegó a formar parte del inconsciente de la modernidad gracias a la racionalidad económica pero invertida, o sea, al revés, porque la ciencia natural era consciente de que los modelos de imposibilidad eran empíricamente imposibles pero lógicamente imaginables. Esta distinción, tan fundamental para cualquier acción con pretensión de racionalidad, casi se ha perdido. Por eso la modernidad cree ahora que lo empíricamente imposible es posible. En ello consiste precisamente la irracionalidad de lo racionalizado. Cfr. Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador*, San José, DEI, 1996, y también nuestra obra *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano*, La Paz, El Grito del Sujeto, 2007.

cia de la que hablamos, *no es* un más allá del mundo humano sino de la lógica y de la onto-lógica de la modernidad; es decir, es un más allá trans-onto-lógico; esto es, más allá del *logos* del Ser. Se trata, pues, de *no* pensar como piensa la modernidad, lo cual quiere decir que su lógica ya no puede ser la nuestra. No se puede entonces pensar con la lógica de la determinación moderna *cuando* de lo que se trata es de trascender la modernidad, es decir, la determinación o determinismo moderno que afirma que ninguna otra forma de vida es posible⁵⁴, salvo la moderna.

§ 9

Recién entonces podemos tematizar el problema de fondo, a saber: ¿debe ser la misma racionalidad, la misma lógica, la misma epistemología o el mismo método, cuando se quiere conocer el mundo tal cual es que cuando se quiere trascenderlo? Es cierto que las dos son acciones cognitivas frente al mundo, pero: ¿tienen la misma intencionalidad? La primera quiere conocer el mundo, o sea, la realidad para describir el modo de su ser. A la segunda no le basta con conocerlo a la manera de la ontología del Ser, porque no parte de su afirmación positiva sino del cuestionamiento y del desacuerdo con ella; por ello quiere trascenderlo, por eso intenta no pensar desde el Ser sino pensar desde más allá del Ser, o sea, desde más allá del *ontos*; por eso mismo su especificidad no radica en ser un pensar onto-lógico, sino trans-onto-lógico⁵⁵, porque de lo que se trata es de pensar desde más allá de una

⁵⁴ Ésta es la falacia en la cual caen los defensores ingenuos de la modernidad cuando los nuevos movimientos sociales plantean la necesidad de pensar y de crear otras formas de nación, Estado, mercado, etc., al afirmar acriticamente que sólo el Estado moderno o el mercado moderno son racionalmente posibles. Decimos que son ingenuos porque ingenuamente toman la modernidad como si fuera lo único posible y racional. Afirmamos que son acrítics porque toman la modernidad como si fuese inocente de la situación mundial de miseria y explotación irracional de la naturaleza.

⁵⁵ Utilizamos la palabra «transontológico» para indicar esa relación intersubjetiva en la cual existe dominación o sometimiento de un horizonte ontológico que se toma a sí mismo como el único posible o viable por sobre otros o a costa de otros horizontes ontológicos a los cuales no deja ser. Con esto queremos sugerir, para no pecar de ingenuidad, que nuestras culturas o sistemas civilizatorios anteriores a la modernidad y que hasta ahora perviven, no son buenos o éticos en sí mismos, que sí había en ellos relaciones de dominación que habrá que superar, pero que ninguna de ellas se compara a la dominación que la modernidad ha desarrollado, porque ningún sistema civilizatorio ha producido sistemáticamente tanta miseria, pobreza, exclusión y destrucción de la naturaleza como la modernidad. Creemos que el criterio para evaluar esta intencionalidad transontológica de trascender la ontología de la modernidad desde otra ontología no occidental es la reflexión o posición ética como metafísica más allá de toda ontología, la cual explícitamente cuestiona toda intencionalidad ontológica, la cual, aunque tenga una intencionalidad honesta de justicia, siempre es posible que devenga, en última instancia,

relación ontológica de dominación (la de la modernidad), y, para no caer en lo mismo que la modernidad, no podemos, en primera instancia, afirmarnos a priori (o sea, sin tematización) en otra ontología a costa de otras posibles; por eso afirmamos la necesidad de ubicarnos en una posición transontológica, la cual, por no ser afirmadora de ningún orden a priori, debe asumir la «posición ética»⁵⁶ como crítica no sólo de la ontología de la dominación sino también del modo como, haciendo esa crítica, construimos racionalmente la posibilidad de otro orden distinto al de la modernidad, es decir, debe ético-críticamente vigilar la forma del pensar cuando ésta está pensando la posibilidad de potenciar no sólo otras formas de ser, sino también de producir conocimiento; por eso la posición transontológica es constitutivamente auto-crítica y tiene como criterio explícito la racionalidad de la vida, porque de lo que se trata en última instancia no es de producir otro orden más, sino un orden cuya centralidad gire en torno a la producción y reproducción de la vida de la humanidad y de la vida de la naturaleza. Por ello la racionalidad que presupone la posición transontológica, es material y no meramente formal, porque piensa desde el criterio material de la reproducción de la vida de todos, pero especialmente desde la vida de aquellos a los que la modernidad ha negado sistemáticamente la posibilidad de vivir dignamente.

Éstas son, pues, dos intencionalidades *distintas*⁵⁷, que persiguen fines *distintos* y no meramente diferentes, porque en la habitualidad cotidiana moderna hay maneras diferentes de conocer el mundo; pero todas estas diferencias pre-suponen la identidad del mundo moderno como su fundamento, por eso no cuestionan este fundamento, por eso el pensamiento posmoderno no es crítico⁵⁸; o, dicho de otro

en relaciones no justas o de dominación. El problema entonces es: ¿cómo nos damos cuenta de ello? No afirmándonos en la ontología propia sino en el principio o *criterio ético* de justicia. Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización*, Madrid, Trotta, 1998.

⁵⁶ Para un desarrollo o aclaración de lo que en este contexto se entiende por posición ética y por ética crítica, véase el capítulo I de nuestro libro *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano*, cit.

⁵⁷ La categoría de *diferencia* es una solución pertinente al problema de la modernidad, por ello lo utilizan mucho las teorías posmodernas; en cambio, la categoría de *distinción* implica mayor radicalidad por su intencionalidad de trascendencia, o sea, de crítica del modo como la posmodernidad perpetúa la modernidad. Cfr. Juan José Bautista, *Ética y Epistemología. Una reflexión en torno a la obra de E. Lévinas*, de próxima aparición. Asimismo, E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987. Enrique Dussel, *Ética de la liberación latinoamericana*, vol. II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

⁵⁸ Su crítica, siendo óptica, no roza siquiera la ontología de la modernidad, es decir, su fundamento; por eso afirmamos que es una crítica pertinente al sistema-mundo moderno, porque, para hacer una crítica en regla del fundamento de la modernidad occidental, tendría que hacer también ontología, es decir, tendría que tener una pretensión fuerte de universalidad, lo cual en principio niegan, por eso se limitan a afirmar la diferencia óptica, dejando intacta la identidad ontológica de la modernidad. No por casualidad los posmodernos afirman fervientemente la individualidad moderna, inclusive a costa de la

modo, critica algunas partes de la modernidad pero no su fundamento, por eso es un pensamiento pertinente a la modernidad, porque permite una continuidad de ella. Porque, además, para hacer una crítica de los fundamentos del pensamiento posmoderno, éste debiera producir una filosofía primera, o sea, una metafísica, a la cual el relativismo posmoderno ha desvalorado de tal modo, que el propio pensamiento posmoderno se ha prohibido a sí mismo hacer este tipo de reflexión o crítica. Al privarse o prohibirse a sí mismo la posibilidad de pensar en los términos de una filosofía primera, la posición posmoderna, ingenuamente, deja intactos los fundamentos metafísicos de la modernidad⁵⁹.

Por eso afirmamos que la obra de Apel sigue siendo pertinente, en el sentido de que su obra no cae en esta ingenuidad; por eso su obra tardía reflexiona precisamente en torno a lo que podría significar un pensamiento posmetafísico, más allá del absolutismo de la metafísica moderna⁶⁰. En cambio, nuestra posición, siendo también posmetafísica, es explícitamente transmoderna, porque no parte de los prejuicios modernos. Pero también posoccidental, porque nuestra intencionalidad no se funda en la tradición occidental. Pero también transontológica, porque no partimos

comunidad. Es cierto que están en contra de toda forma de servidumbre, pero, negándola, niegan también toda forma de servicio; por eso, afirmándose a sí mismos como individualidad, se niegan a servir al otro, porque confunden el servicio con la responsabilidad.

⁵⁹ Pasa lo mismo con el pensamiento moderno cuando éste descalifica de tal modo la teología, que anula prácticamente la posibilidad de tematizarla racionalmente en términos científicos o filosóficos. Cuando hace esto, prácticamente prohíbe a la racionalidad científica la posibilidad de pensarla o cuestionarla; haciendo esto, deja intactos los fundamentos teológicos de dominación de la modernidad. Y cuando la ciencia social y la filosofía latinoamericana caen ingenuamente en este prejuicio, dejan intacto este fundamento moderno, el cual sigue operando, pero a su vez niegan la posibilidad de desarrollar otra teología, pero de la liberación de esa otra teología de dominación.

⁶⁰ «Quiero, en efecto, sostener la siguiente tesis: la filosofía debe ser en el presente *posmetafísica*, pero únicamente puede llegar a serlo si el paradigma metafísico de la filosofía primera no es sencillamente rechazado por obsoleto, sino transformado desde dentro por medio de un nuevo paradigma de filosofía primera.» Cfr. Karl-Otto Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 22. Para fortuna nuestra, Apel no es el primero o el único que está trabajando en esta línea desde que Heidegger, Wittgenstein y el marxismo le hicieron la crítica mortal a la filosofía como metafísica, porque antes ya había empezado E. Lévinas, y en América Latina también lo había hecho E. Nicol. Cfr. *Metafísica de la expresión*, México DF, FCE, 1974, y también *Crítica de la razón simbólica*, México DF, FCE, 1982. Y ahora lo está haciendo E. Dussel desde la década de los setenta del siglo XX, tal es así que ahora se considera que «tanto la filosofía de la liberación de Dussel como la pragmática trascendental de Apel pretenden haber reformulado el proyecto aristotélico de la “filosofía primera”». Cfr. Hans Schelkshorn, «Discurso y liberación», en Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 11 y 12. Es cierto que todavía no está desarrollada del todo esta nueva filosofía primera con pretensión posmetafísica, porque la nueva fundamentación presupone desfondar la fundamentación última filosófica moderna, lo cual ha de llevar todavía algún tiempo.

de la afirmación a priori de otra ontología cuya pretensión sea la dominación de la naturaleza o de otros grupos humanos.

Por eso afirmamos que a esta otra *intencionalidad distinta* no la presupone el mundo entendido como modernidad, sino una *intencionalidad de trascendencia* de ella. Por eso aquello que la caracteriza es la *apertura* a lo nuevo, a lo inédito, a lo desconocido, a lo anhelado, a lo deseado, a lo soñado, a lo imaginado, a lo posible⁶¹.

Esta intencionalidad de apertura, sin embargo, no se puede entender correctamente si se la concibe como un escape de la realidad humano-social. La ontologización de la realidad consiste precisamente en creer que la modernidad es toda la realidad, o su momento superior o más avanzado, cuando en realidad es apenas una parte de ella y, en todo caso, una forma más de vida que se ha producido entre tantas otras a lo largo de toda la historia humana. La ontologización consiste en creer que la modernidad es todo el mundo humano-social, como si toda la humanidad fuese occidental, o como si todas las culturas humanas aspiraran a ser por naturaleza modernas. Por ello, cuando se habla de un más allá del mundo, *no* se está hablando de un más allá de lo humano, sino tan sólo de la modernidad como cultura y civilización, como época y como presupuesto; o sea, y en este caso, de un más allá de la lógica de la determinación del Ser, nada más.

§ 10

Sin embargo, a esta intencionalidad abierta le corresponde un presupuesto caracterizado por una *pre-dis-posición*. La posición del dis-puesto existencialmente hablando puede estar dentro o fuera de la modernidad. Suele suceder que uno puede estar existencialmente excluido fuera de la modernidad y pensar de acuerdo a su lógica⁶². De hecho, el problema en el cual han estado subsumidos muchos de nuestros

⁶¹ Evidentemente estamos pensando con Bloch, pero para ir o pensar más allá de Bloch, porque la suya es una apertura a un más allá *desde* la modernidad; en cambio, nuestra apertura no parte desde la modernidad, sino desde más allá de ella; *desde* lo que la modernidad ha negado y encubierto durante 500 años. Un tema que E. Bloch no pudo siquiera imaginar.

⁶² Es el caso de los dominados que han sido subsumidos por la ideología dominante, quienes, sabiéndose dominados, negados y excluidos, aspiran, sin embargo, a una emancipación de acuerdo a la manera o forma de ser del dominador. Están en contra del dominador, pero no de la lógica de la dominación. En el fondo, este tipo de dominado aspira a ser un futuro dominador, porque cree que ésta es la forma de la liberación. Éste es, pues, el resentido de Nietzsche, el que repite el círculo del eterno retorno de lo mismo, porque está condenado trágicamente a repetir lo mismo, por haber quedado atrapado por el destino del ser. Cfr. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Alianza, 1987. Por ello el dominado no es tan sólo el que está debajo o sometido por el dominador, sino fundamentalmente

dirigentes sindicales, de izquierda y líderes de muchos movimientos sociales, consiste precisamente en que han luchado en contra de los efectos de la modernidad con la misma racionalidad de la modernidad. Frente al monstruo del dominio moderno, se convirtieron también en monstruos⁶³. Algo similar sucede cuando se llega a identificar la racionalidad occidental con *la racionalidad*, lo cual es mucho peor. Frente a la monstruosidad que es la racionalidad moderna, los anarquistas piensan que «la racionalidad» en general es la maquinaria más monstruosa; entonces, estos creyentes, intentando abandonar la modernidad, abandonan también la racionalidad; así, lo único que hacen es caer en el momento más irracional de ella, cuando en realidad la racionalidad de la modernidad es apenas una forma más de concebir la razón y nada más, porque «La Racionalidad» es muchísimo más que la racionalidad moderna.

Entonces ya no basta con estar *puesto* en contra del sistema o, en este caso, de la modernidad. El problema de los rebeldes sin causa es precisamente éste, que están en contra del sistema de modo emotivo o intuitivo, porque en ellos *la causa* de la rebeldía no está nada aclarada. En este caso, el conocimiento de la causa alude a una reflexión racional, de lo cual los rebeldes sin causa justamente carecen. Por ello, el sistema suele servirse muy bien de este tipo de movimientos para manipularlos en contra precisamente de los movimientos rebeldes con conocimiento de las causas de la dominación.

Así, la posición del *dis-puesto* no es solamente contraria sino separada, o sea, alejada. Implica en este caso una toma de posición separada o desde más allá de la

aquel que ha subjetivado en su conciencia la subjetividad del dominador, aquel que se ve con los ojos del dominador, que se entiende y se piensa a sí mismo con la misma racionalidad y lógica del dominador. Por eso, cuando se emancipa, repite la misma lógica de dominación. Por ello no se puede confundir la emancipación con la liberación.

⁶³ Uno de los lemas con los que nació el siglo XX y que fue muy usado por muchos partidos políticos de izquierda hasta la década de los ochenta es precisamente muy ilustrador al respecto; este lema decía: «La democracia burguesa no es nada más que dictadura disfrazada de democracia. Entonces, frente a la dictadura burguesa hay que oponer la dictadura del proletariado». De hecho, muchos movimientos revolucionarios, cuando llegaron al poder, intentaron realizar este lema; los funestos resultados ya los conocemos. Otros movimientos pretendidamente revolucionarios que cuestionaron el capitalismo pero que nunca cuestionaron su lógica, devinieron un despotismo cuasi irracional. Dicho de otro modo, no se puede cuestionar el capitalismo o la modernidad en nivel radical, si paralelamente no hacemos una crítica profunda de su lógica y forma racional. En nuestra opinión, éste era precisamente el problema que tanto señalaba R. Luxemburgo cuando afirmaba la necesidad de la teoría en términos de «marcos estrictos» que permitan distinguir con precisión lo que se puede y lo que no se puede hacer. «La aversión a la *teoría*, y es evidente, ya que nuestra teoría, es decir, los *principios* del socialismo científico imponen a nuestra actividad práctica marcos estrictos, tanto en referencia a los fines a alcanzar como a los *medios de lucha* que se aplican, y finalmente a los *modos de lucha*. Naturalmente, los que buscan sólo los éxitos prácticos, pronto desean tener las manos libres, es decir, separar la *praxis* de la *teoría*, para obrar independientemente de ella.» Cfr. Rosa Luxemburgo, *Reforma social o revolución*, México DF, Grijalbo, 1967, p. 104.

modernidad, porque no aspira a lo mismo que ella y por ello implica una relativa *dis*-tancia del proyecto de la modernidad, que implica a su vez producir este proceso de alejamiento o toma de distancia por autorreflexión; o sea, por crítica de lo que sea la modernidad y por autocrítica de lo que de moderno hay todavía en la subjetividad propia. Por ello esta intencionalidad no la presupone la relación sujeto-objeto, sino la relación sujeto-sujeto, porque no es cierto que uno esté fuera de la modernidad, sino que en principio uno ya está dentro de la modernidad, pero no como objeto sino como sujeto, y como sujeto que elige libremente un proyecto no moderno, uno ya no participa de sus aspiraciones o pretensiones, ya no comparte sus proyectos porque uno ya no es tan ingenuo. Por ello se «puede» constituir en un crítico del proyecto de la modernidad. En este caso, la crítica es una posibilidad que se elige libremente, porque la posición crítica no se puede imponer a nadie. Así como nadie está obligado a ser libre, tampoco nadie está obligado a ser crítico. Ser crítico en nivel radical es una elección, no de tipo teórico o político, sino existencial, porque en este tipo de elección es uno quien elige ser crítico, subjetiva y objetivamente.

Sin embargo, la crítica, cuando no es radical, es decir, cuando no es consciente de este nivel transontológico de radicalidad, puede devenir en una crítica pertinente a la propia modernidad, es decir, para que supere o mejore sus propias contradicciones, que es el modo como la modernidad ha subsumido casi siempre las críticas pertinentes que se le hicieron y se le hacen habitualmente. Este tipo de crítica, siendo cuestionadora del sistema, aspira solamente a remover sus cimientos. Y una vez que la propia modernidad se ha reacomodado a este nuevo movimiento, entonces pierde actualidad la *función crítica*⁶⁴ de esa crítica, lo cual sucede cuando el sistema ha logrado de alguna manera subsumir o realizar en cierta medida la crítica que se le hacía, y así esa teoría, habiendo nacido crítica, cuando el sistema ha incorporado sus críticas, deviene conservadora de ese sistema⁶⁵; por ello, en última instancia, el sistema como un todo puede seguir en pie.

⁶⁴ Para poder entender de mejor modo aquello en que consiste la *función crítica* de la crítica, hemos hecho una distinción entre lo que significa la *crítica óptica*, como crítica parcial o unilateral del sistema como mundo, como crítica de partes o aspectos solamente en el nivel de los entes; la *crítica ontológica* o crítica del sistema como mundo, o como todo que, sin embargo, presupone el mundo como su fundamento, y la *crítica transontológica*, la cual es una crítica que se ejerce desde fuera de los presupuestos del mundo moderno, que no aspira a realizar o corregir el proyecto del sistema-mundo, sino que intenta trascenderlo. Es preciso distinguir con precisión conceptual estos niveles de la crítica, para saber con qué tipo de crítica uno puede contar cuando intenta trascender la modernidad occidental. Cfr. nuestro ensayo *¿Qué significa crítica-ética?*, de próxima aparición.

⁶⁵ Ésta sería una de las razones que explicaría por qué muchos intelectuales de izquierda, otrora sendos críticos del capitalismo y de gobiernos abiertamente capitalistas, cuando esos gobiernos o el sistema asumen o subsumen esas críticas, devienen defensores de esos sistemas y así se vuelven conservadores del sistema. Esto sucede cuando la crítica no es radical en el sentido de transontológica, sino

Por eso decimos que la *intencionalidad de apertura* implica una *pre-dis-posición* ético-crítica, lo cual no sólo la torna compleja sino más radical. Habíamos dicho que la posición del *dis-puesto* implica un proceso de toma de *dis-tancia* del sistema llamado modernidad por reflexión, por proceso de producción de conocimiento descubridor tendente a desenmascarar las contradicciones que existen en la modernidad, las cuales, o no se las quiere conocer, o decididamente se las quiere ocultar. Sin embargo, normalmente esta toma de *dis-tancia* del sistema como mundo presupone la modernidad como mundo, porque *pre-supone* lo que uno ya ha vivido y conocido de la modernidad como mundo, presupone lo que uno ya tiene como *pre-sub-puesto* conocido en el inconsciente y que se actualiza conscientemente por el ejercicio del reconocimiento que implica la autorreflexividad intersubjetiva (y no meramente individual); por ello la *intencionalidad de apertura* empieza siendo una posición ontológica, pero crítica del contenido del ser que nos ha constituido, porque la *intencionalidad de apertura*, por su carácter autorreflexivo, nos ubica en la anterioridad del mundo como Ser, y es cuando por primera vez el Ser ya no nos aparece como fundamento sino como algo fundado, no como algo a priori sino a posteriori. Y así, por la reflexividad autocrítica, la *intencionalidad de apertura* se constituye en una posición preontológica o anterior a la constitución o fundamentación del Ser. Por ello la intencionalidad de la crítica transontológica empieza siendo autocrítica, en primera instancia de uno mismo, es decir, de lo que el Ser ha puesto en uno mismo como concepción acerca de la realidad, del mundo y de uno mismo, y sólo entonces es posible relacionarse de modo crítico con el mundo que la ontología del Ser moderno ha fundamentado.

La radicalidad de la *intencionalidad de apertura* se expresa entonces en la actitud de la *pre-dis-posición*, porque la posición del *pre-dis-puesto* no sólo es anterior, sino que parte *desde* más allá del sistema, *desde* más allá del mundo como modernidad. El carácter de anterioridad, o sea de *pre*, se expresa en la intencionalidad de apertura hacia un horizonte más allá de la modernidad; por ello no parte de la modernidad. Su «desde», cuando la posición es transontológica, no *pre-sub-pone* al mundo moderno, y es en este sentido que su posición no es ontológica. Por ello mismo su lógica no puede ser de la determinación sino de la indeterminación, porque entonces cómo es que se puede nombrar —o sea, conocer— lo que aún no se conoce.

Volvemos entonces al principio. Si en la acción cognitiva se parte del presupuesto del Ser, lo lógico es que todo lo conocido se determine, se nombre, se constituya

pertinente al sistema. En nuestra opinión, quienes realizan o desarrollan críticas ónticas, no lo hacen por motivos sociales o comunitarios sino individuales, grupales o corporativos, por eso esta crítica es pertinente al individualismo del mundo moderno.

en un ente, o sea, se ontifique, se constituya en un algo cognoscible⁶⁶, o sea, controlable, manipulable; es decir, dominable, esto es, sometible. Por esto el conocimiento *en* la modernidad, lo mismo que la política, es poder, o sea, dominación. Por ello mismo la lógica de la determinación como lógica del dominio del Ser es el instrumento más abstracto, o sea, más sutil, con el cual la modernidad ejerce el poder como dominación y como control. La voluntad de poder como dominio de Nietzsche no es nada más que la explicitación de esta intencionalidad ya contenida en la subjetividad moderna.

§ 11

Recién entonces ahora podemos tematizar con sentido acerca de lo que pudiese ser la lógica de la indeterminación como un intento no sólo de *salir fuera*, o sea, más allá de la lógica de la determinación, sino de partir en la producción de conocimiento *desde* más allá de los fundamentos del Ser o, en este caso, de la modernidad. Porque de lo que se trata es de no caer en la actitud de quien cuestionando todo no construye nada, sino en la actitud de quien, aparte de cuestionar la modernidad, muestra la posibilidad de que se puede vivir la vida de modos *distintos* al de la modernidad, lo cual implica reconocer no sólo otros horizontes de racionalidad, sino también el modo adecuado de tematización pertinente de racionalidades no modernas.

⁶⁶ E. Kant, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, que es el texto fundamental para cualquier tipo de tematización relativa al conocimiento en la modernidad, expresa esto de modo notable porque dice que el conocimiento científico, cuando conoce, tiene como que forzar o, si no, obligar a la *naturaleza* a responder lo que ella (la ciencia) le exige, para arrancarle sus secretos. Los científicos como Galileo o Torricelli, dice Kant, «entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo [...] y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas [...] La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y, en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo [...] sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él formula [...] la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella [...] Únicamente de esta forma ha alcanzado la ciencia natural el camino seguro de la ciencia». Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1996, p. 18. La traducción al español suaviza esta *intention*, pero en el original alemán aparece en toda su crudeza esta intencionalidad del conocimiento desde la perspectiva de la modernidad, porque en otras culturas conocer no significa dominar, sino otra cosa. En el mundo andino por ejemplo, conocer implica producir relaciones de mutua confianza; por ello, conocimiento quiere decir autoconocimiento, pero no individual sino intersubjetivo o comunitario. Cfr. Juan José Bautista, «De la comunidad real de comunicación a la comunidad ideal de comunicación», en *Debate en torno de la ética del discurso y la ética de la liberación*, México DF, Siglo XXI, 1994.

Volvamos entonces al ejemplo relativo al método. Desde la perspectiva de la lógica de la determinación, lo lógico es que toda filosofía de la ciencia o epistemología devenga en un método. De modo contrario, desde la perspectiva de la lógica de la indeterminación no se sigue que una epistemología derive necesariamente un método, es más, tal vez debiera no hacerlo en primera instancia. Intentemos ahora explicar el porqué. Habíamos dicho que, desde la perspectiva del Ser como horizonte, todo lo que aparece lo hace como ente, esto es, como algo cuyo sentido lo recibe del Ser; sólo entonces se hace o se constituye en un ente inherente, o sea, pertinente al Ser. En cambio, cuando el horizonte no es ya el Ser, en principio todo aparece indeterminado, o sea, como no-ente, como algo sin sentido relativo al Ser, como extraño y hasta ajeno; como algo que habitualmente se tiende a rechazar, pero que también nos puede cuestionar en nuestras certidumbres.

De lo que trata la lógica de la indeterminación es precisamente del cuestionamiento como forma lógica de procedimiento reflexivo. La lógica de la determinación del Ser cuestiona también, pero lo determinado, y no así el horizonte o fundamento de la determinación, el cual es absoluto, autoevidente, obvio y por eso ridículo de querer cuestionarlo. Evidentemente que ello alude a la actitud crítica o acrítica frente al método y su uso. Porque cuando el cientista social ha sido formado al interior de la lógica de la determinación, normalmente es entrenado como usuario de los métodos y no como creador o productor de métodos (lo cual evidentemente nos lleva a otra noción de ciencia); esto es, que lo que debiera ser una actividad eminentemente reflexiva deviene en la lógica de la determinación, una actitud o relación cuasi instrumental y hasta mecánica entre el cientista social y el método, porque desde la lógica de la determinación lo que se deduce es precisamente esta determinabilidad instrumental, cuasi cósmica, o sea, óptica. Dicho de otro modo: ¿qué es aquello que hace que una investigación en ciencia social sea caracterizada como científica? ¿El uso de tal o cual método «científico»? Pero, ¿cómo sabemos que un método es científico?

Si partimos desde la perspectiva de la lógica de la determinación, o sea, desde la noción moderna de ciencia, como que casi todo está claro, porque la modernidad ha desarrollado durante siglos no sólo su cosmovisión sino su propia racionalidad y lógica apropiadas para una cultura y una cosmovisión como la suya. Pero ¿qué pasa cuando aquello que se intenta conocer no pertenece a la cosmovisión moderna? ¿Qué sucede con el conocimiento de sociedades no occidentales *in toto* como la andina, la mayo-azteca o la hindú, africana, china, araucana, chibcha, guaraní, musulmana, etc., las cuales no pueden ser conocidas a la manera occidental, sino desde otra racionalidad, desde otra lógica?

Cuando el cientista social intenta conocer sociedades o culturas no occidentales, aplicando sin más los métodos que la ciencia de la modernidad ha construido, lo

que produce es un conocimiento que no se deduce o deriva de la realidad mentada, sino del marco categorial utilizado en la producción de ese conocimiento; dicho de otra manera, es un conocimiento que no proviene de la realidad tematizada, sino que es un conocimiento *puesto* o, mejor dicho, impuesto por la cosmovisión moderna; en esto consiste precisamente el encubrimiento como forma de producir conocimiento mixtificador, lo cual se puede tipificar como cualquier tipo de conocimiento, pero menos como conocimiento científico, porque el marco categorial o el método, por más científico que sea, no pueden contener en sus presupuestos toda la humanidad aunque lo pretendan, sino solamente aquella parte de la humanidad desde cuyo interior ha surgido.

Dicho de otro modo, el método científico *no* es universal; aspira a serlo, pero *no* lo es en sí mismo. Del mismo modo, el conocimiento que se produce utilizando el método científico, *no* es verdadero en sí; tiene pretensión legítima de verdad, pero no es verdadero en sí. Por ello, cuando el cientista social intenta real y honestamente conocer la dimensión de realidad tematizada, se encuentra siempre con problemas u obstáculos teóricos y epistemológicos a la hora de aplicar el método científico, y gracias a la solución, aclaración o dilucidación de estos problemas es como el pensamiento científico se desarrolla. Por esto mismo el problema no está en el método, sino en la forma de su uso, o, dicho de otro modo, el problema radica en quien afirma hacer ciencia o filosofía, es decir, en el sujeto, por ello es un problema de reflexividad.

§ 12

Hay, entonces, dos espacios entre la teoría y la realidad que no están tematizados y que deben ser sometidos a permanente problematización, especialmente cuando se trata de conocer realidades no occidentales, pero especialmente cuando se intenta conocer esas realidades sin teorías ya elaboradas. ¿Qué quiere decir esto? Las teorías que hay y que conocemos, son teorías construidas con racionalidad occidental, porque aquello que han pensado y de cuya tematización han surgido son justamente realidades modernas y occidentales. En cambio, teorías elaboradas con racionalidades no occidentales no las hay todavía, porque hasta ahora nuestras realidades no occidentales no han sido pensadas desde su propio contexto de realidad⁶⁷, con

⁶⁷ Es cierto que hay mucha producción en América Latina de trabajos fundamentalmente antropológicos, historiográficos, sociológicos y etnográficos de realidades no occidentales, pero habría que preguntarse con qué lógica fueron producidos esos conocimientos. El caso de la antropología peruana es muy ilustrativo al respecto. «En 1973, cuando el grupo maoísta Sendero Luminoso se escindió del Partido Comunista del Perú-Patria Roja y decidió prepararse por su cuenta para una “guerra popular pro-

sus propias categorías y con su propia lógica. De lo que se trata, entonces, es de llenar esos espacios entre el cientista social y las realidades no occidentales y el cientista social y las teorías, con reflexiones tendentes a la problematización de las categorías habituales o modos de comprensión cotidianos que nos plantean tanto nuestras realidades como sus idealizaciones.

La lógica de la indeterminación se ubica precisamente entre estos dos espacios como una lógica de la apertura, como una lógica de la problematización, como una lógica del descubrimiento de esas formas lógicas pertinentes a realidades no occidentales, que chocan o entran en conflicto con la formalización propia de la racionalidad occidental. Esta lógica de la indeterminación⁶⁸ intenta precisamente no determinar a priori o por consecuencia lógica nada, sino simplemente abrirse a lo

longada”, los intelectuales y dirigentes políticos de la izquierda peruana consideraron el hecho como una banalidad. Siete años más tarde, los senderistas realizaron su primera acción armada [...] Desconcierto, incredulidad y aun desprecio fueron las iniciales reacciones de la mayoría de la izquierda frente a este hecho [...] Paradójicamente [...] [la sierra tradicional de Ayacucho y el mercantilizado valle del Mantaro] se cuentan entre las más estudiadas y conocidas por la antropología y otras disciplinas afines, que en el Perú gozan de una larga trayectoria y un notable volumen y calidad de textos editados, en comparación con cualquiera de los países andinos [...] Hasta la aparición del fenómeno senderista, pocos se habrían atrevido a poner en duda que las ciencias sociales habían acumulado suficiente conocimiento de la realidad andina como para comprender a cabalidad sus fuerzas motrices y tendencias de desarrollo histórico [...] Sin embargo, hoy podemos preguntarnos: ¿qué malestar oculto incubaba la sociedad peruana en la década del 70, que las ciencias sociales no acertaron a diagnosticar?, ¿qué aspectos de la realidad fueron omitidos o mal comprendidos?, ¿qué podemos aprender de la experiencia peruana, más allá de la orientación académica que nos ha brindado a todos los estudiosos del mundo andino?». Cfr. Silvia Rivera, «Sendas y senderos de la ciencia social andina», *Autodeterminación* 10 (1992), pp. 83-85.

⁶⁸ Esta «lógica de la indeterminación» por supuesto que no se la puede entender en los mismos términos de la lógica de la determinación; es decir, que no se le puede pedir un conjunto de reglas o de pasos, o de normas establecidas, porque precisamente de ese modo es que funciona la lógica de la determinación; esto es, como un conjunto de pasos, normas o reglas ya sabidas, ya conocidas, ya establecidas de antemano; esto es, anteriores al conocimiento de algo. Procedimiento que forma parte, sin embargo, de la lógica de la determinación, en la cual la reflexión relativa al conocimiento se hace de modo a priori antes de la experiencia del conocer; y posteriormente se procede con esas categorías al conocimiento de la realidad empírica. En esto consiste precisamente la teoría del conocimiento desde Kant en adelante. Esta reflexión nuestra es precisamente a posteriori de las experiencias problemáticas que del conocimiento en América Latina se ha tenido precisamente con los métodos fundados en la lógica de la determinación. Porque nuestra realidad aparece de modo mucho más complejo que la realidad moderna, surge este tipo de reflexión tendente a aprender a conocer nuestra realidad de acuerdo a su modo, a su pertinencia, y no necesariamente de acuerdo al modo establecido por la modernidad. Por ello tal vez no sea nada casual que la difusión de las lógicas de la investigación científica hayan florecido en América Latina, precisamente durante el periodo de las dictaduras de seguridad nacional; por eso creemos que la lógica tampoco es neutral, siempre existe una conexión entre ésta, las morales y la política. Cfr. nuestro *Ética y epistemología*.

indeterminado y, en este intento, producir la tendencia a la reflexión, al descubrimiento de lo indeterminado que es lo que no se ha conocido y que es posible de ser conocido, pero no precisamente desde la lógica de la determinación sino desde su pertinencia lógica, esto es, desde la lógica específica del problema específico, para, a partir de esta problematización, elevarse a su generalización o universalización pertinente o posible.

La «epistemología ético-crítica» intenta, pues, constituirse en una forma de la lógica de la indeterminación (distinta de la lógica de la determinación); por eso ella en sí misma no puede devenir en un método unívoco, en el sentido instrumental en el que se entiende en la lógica de la investigación científica, sino una lógica de la producción y cuestionamiento de los métodos, porque de lo que se trata es de que el cientista social no se limite a aprender a usar un método o varios, sino que, problematizando los métodos desde la perspectiva de la realidad, sea capaz de, cuestionando las teorías, producir métodos pertinentes a las nuevas realidades tematizadas, porque no puede haber un método para lo que no se ha conocido. No es lo mismo producir pensamiento metodológico que técnicas metodológicas. Lo primero alude a la producción de reflexiones sostenidas relativas al método; lo segundo, a la producción de manuales de procedimiento técnico. El cientista social es cientista, no técnico.

Desde lo sabido (*lo dicho* de Lévinas), no se puede saber o entender lo que no se conoce; por eso, cuando aparece el *novum*, éste cuestiona todo nuestro saber anterior y nuestras pre-concepciones y pre-juicios, y entonces es posible la renovación del saber y del conocer, pero también de la forma de ser.

Así, la lógica de la indeterminación, como lógica de la problematización, intenta constituirse en una herramienta lógica para aprender a cuestionar con sentido, o sea, de modo sistemático y riguroso; el modo de la aprehensión reflexivo-cognitiva de realidades no determinadas todavía por el horizonte de la modernidad, desde las cuales no sólo es posible criticar la modernidad⁶⁹ sino también descubrir y mostrar

⁶⁹ Por ello a esta intencionalidad le corresponde otra actitud, inclusive en cuanto al lenguaje, porque ya no basta con narrar o describir discursivamente sólo la realidad, sino que hay que cuidar el modo como se nombra o se enuncia algo cuando se discurre sobre la realidad; por esto también el lenguaje se constituye en una forma de escepticismo del discurso coherente y oficial del pensamiento lógico de la ciencia estándar. Por eso se explica el retorno permanente del escepticismo como actitud y forma de vida, porque «nos recuerda el carácter político, en un sentido muy amplio, de todo racionalismo lógico, la alianza de la lógica con la política». Cfr. E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 252. Por eso afirmamos que ni la lógica es neutral. En la modernidad, la lógica tiene una estrecha relación con la política de la modernidad; por ello se ha desarrollado una vez que ha consolidado su proyecto, en términos de lógica formal, abstracta y vacía, como universalismo, es decir, como lógica pertinente para tematizar todo tipo de contradicción óptica y nada más, porque

que hay otros senderos distintos a las sendas del bosque europeo, como aquellos que han aparecido en las montañas chiapanecas, como aquellos que hay en las montañas y las altiplanicies andinas, de cuya milenaria sabiduría todavía no hemos aprendido, porque no la hemos sabido conocer hasta ahora.

§ 13

Pues bien, resumiendo lo avanzado hasta aquí, podríamos recién afirmar nuestra hipótesis de fondo de que la ciencia social y la filosofía latinoamericanas han razonado, o sea, han producido conocimiento acerca de nuestra realidad y la realidad en general con un conocimiento que no procede de nuestra propia tradición e historia, o sea, de nuestro propio horizonte de realidad, sino de la tradición moderna y occidental. En nuestra opinión, en esta limitación consiste la especificidad del pensamiento latinoamericano en general, el cual ha surgido como proyecto de vida desde principios del siglo XIX cuando se fundaron nuestras repúblicas, que consistía en desarrollar la vida de nuestros países conforme a la cultura e imagen que la Europa moderna proyectaba en ese entonces. Este proyecto ha continuado casi de modo inalterable hasta fines del siglo XX.

En nuestra perspectiva, la crisis de este proyecto empezó a vislumbrarse después de la Segunda Guerra Mundial, cuando a nuestros pueblos literalmente⁷⁰ se les impidió la posibilidad de desarrollarse con un proyecto propio y autónomo, y a fines del siglo XX terminó por estallar con las crisis que acontecieron en muchos países latinoamericanos *aparentemente* modernos. Sin embargo, quienes mostraron la evidencia de la inviabilidad de este proyecto latinoamericano, fueron las naciones más empobrecidas por el proyecto de la modernidad. No nos referimos a los países latinoamericana-

esta lógica no sirve para tematizar los fundamentos. La crítica de las fundamentaciones ontológicas precisa de otra lógica, en este caso de la lógica dialéctica, pero sirve cuando se la utiliza para tematizar problemas relativos al ser y no al ente. La ontología de la modernidad, de mano de la izquierda moderna, hizo fracasar a la lógica dialéctica, para que ya no fuese posible la crítica del fundamento moderno, por eso la izquierda moderna no fue capaz de construir lo nuevo hasta ahora.

⁷⁰ Este proceso macabro desplegado por la prolongación del proyecto moderno europeo occidental que ahora, después de la Segunda Guerra Mundial, son los Estados Unidos, luego de haber vencido a los japoneses y alemanes, y de haber consolidado su liderazgo de primera potencia mundial en Europa, decidió reordenar el planeta de acuerdo a sus intereses, y lo hizo al modo de la modernidad, por la violencia bélica, es decir, con el asesoramiento y financiación de golpes de Estado de nuestros gobiernos que intentaban promover un desarrollo. La primera víctima de la modernidad tardía fue el gobierno de Jacobo Arbens en Guatemala, quien fue derrocado en junio de 1954. Desde ese entonces hasta el día de hoy no ha cesado de desestabilizar a todo gobierno popular latinoamericano que intenta honestamente erradicar la miseria, el hambre y la ignorancia producidas por el proyecto de la modernidad.

nos, sino a las *naciones originarias* que muchos de nuestros países latinoamericanos excluyeron, dominaron y empobrecieron por seguir este proyecto moderno⁷¹.

En nuestra hipótesis, el conocimiento que produjo el pensamiento latinoamericano, es también culpable o responsable de nuestro subdesarrollo, atraso y dependencia. Porque intentó conocer nuestra realidad con una concepción de realidad y conocimiento que no se correspondía con la nuestra y que por eso siempre terminó por negarla y encubrirla. Haciendo esto, impidió nuestro desarrollo, es decir, nos subdesarrolló. Desarrollando la teoría, la ciencia y la filosofía modernas subdesarrollaron nuestros conocimientos ancestrales, nuestras concepciones relativas a la vida, la naturaleza, el universo y el cosmos. Impidió el desarrollo de lo que de posible y potencial hay en nuestra realidad, y así se convirtió en obstáculo teórico y epistemológico, que, en vez de ayudarnos a crecer, impidió el desarrollo de nuestro *otro modo propio que ser*. La prueba de ello no es sólo la pobreza intelectual de nuestras academias y universidades, sino fundamentalmente la miseria de nuestros pueblos, que se expresa en los rostros de quienes han sido olvidados, negados, excluidos y empobrecidos por el conocimiento moderno de la ciudad letrada latinoamericana.

Es desde estas consecuencias negativas que ha producido este proyecto de la modernidad occidental, que ahora evaluamos el pensamiento latinoamericano. Y cuando afirmamos que necesitamos producir otro tipo de fundamentación de lo que sea la razón, la realidad y el conocimiento, lo que queremos decir es que solamente desde esta otra concepción de razón no moderna ni occidental podremos hacer una crítica en regla de las pretensiones cognitivas de la razón latinoamericana. Sólo entonces estaremos preparados para desfondar la falacia de la modernidad, pero también para proponer a la humanidad otra idea de racionalidad, de humanidad y de liberación.

⁷¹ Era obvio que los españoles, portugueses, franceses e ingleses que tenían sus colonias en nuestro continente, quisiesen dominar y colonizar a las naciones originarias que habitaban en nuestro continente cuando ellos llegaron, pero no era obvio que, una vez que nuestros pueblos se hubiesen independizado del yugo europeo, las nacientes repúblicas hubiesen continuado con este proyecto de dominación y exclusión que los españoles y portugueses trajeron a nuestras tierras. Por esto decimos que todas las élites y oligarquías que se hicieron con el poder en nuestras nacientes repúblicas tenían una conciencia colonizada. Por eso se puede afirmar que la independencia formal (o sea, sin contenido) de nuestros pueblos empezó en el siglo XIX, pero que recién a fines del siglo XX y principios del siglo XXI está empezando la verdadera independencia o liberación de esa conciencia colonizada, gracias a las luchas que nuestros pueblos y naciones originarias han retomado desde fines del siglo XX, concretamente desde 1992. Si la ciencia social y la filosofía latinoamericanas quieren ponerse a la altura de la historia, deben empezar a pensar desde la memoria y la historia de estas luchas que empezaron hace cinco siglos, para comenzar a dejar de ser colonizadas.

V

¿Qué significa crítica- ética?

Un diálogo con el
pensamiento de Franz
Hinkelammert

Introducción

Una de las hipótesis que hemos ido desarrollando a lo largo de todo nuestro trabajo es que, para intentar hacer una crítica en sentido radical, es fundamental y necesario tener claridad respecto de lo que significa el concepto de crítica. Especialmente cuando nuestra crítica ya no está dirigida sólo contra una forma de producción económica (como la capitalista), sino contra una forma o sistema civilizatorio (como la modernidad). El problema no es tanto tener claridad en cuanto a las definiciones de lo que podría significar crítica, como tener claridad en qué es aquello que presuponen estas definiciones, es decir, cómo fueron construidos esos contenidos, con qué intencionalidad y hacia qué estaban dirigidos cuando fueron acuñados esos conceptos de crítica.

En general, cuando la intencionalidad crítica parte de las definiciones de lo que es la crítica, aunque las fuentes afirmen ser críticas, esta intencionalidad generalmente deviene acrítica¹. Por ello nuestro procedimiento no ha consistido en intentar

¹ Esto pasa especialmente cuando en el presente, es decir, en la modernidad, se parte a priori del hecho cuasi evidente en sí de que la modernidad «es» en sí misma, no sólo racional, sino crítica. Es decir, lo propio de la modernidad no sería sólo haber producido un estadio conforme a la razón sino también conforme a la actitud crítica, o sea, que ser moderno sería no sólo actuar conforme a la razón sino de modo crítico. Esto querría decir que todas las civilizaciones anteriores a la modernidad ni fueron erigidas conforme a la razón, ni tampoco fueron críticas. Lo mismo se podría decir de todo pueblo o nación no modernos, los cuales serían acríticos por constitución. Es en lo que una y otra vez insiste Habermas a lo largo de su obra. Cfr. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1988. Como nuestra intencionalidad crítica no es moderna, tenemos que aclarar con sentido lo que para nosotros significa crítica, más allá de lo que la modernidad entiende, piensa o concibe como tal.

partir de una definición, sino en rastrear el desarrollo o despliegue del modo como se produce una obra o pensamiento radicalmente crítico, es decir, cómo se produce el contenido de este concepto y a su vez cómo se transforma éste en categoría de la producción de conocimiento crítico.

Pensadores como C. Marx o F. Hinkelammert desde el principio no sólo se proponen ser críticos, sino que el desarrollo de esta actitud, transformada en acción reflexiva, desemboca normalmente en la producción de otra noción distinta o más compleja de lo que pudiese entenderse comúnmente como crítica; o dicho en el lenguaje de Marx, el desarrollo de una obra crítica, cuando lo ha sido realmente, produce un contenido más rico y complejo de lo que es la crítica. En nuestra opinión, el desarrollo de la crítica a lo largo de la obra de F. Hinkelammert deviene en una propuesta distinta del modo como habitualmente se entiende la crítica al interior de lo que se entiende como pensamiento crítico, porque en la obra de Hinkelammert la crítica deviene ética y crítica a la vez; es decir, no se constituye en una ética o en una crítica solamente, o de modo separado, sino que inescindiblemente se constituye como una crítica-ética.

Sin embargo, da la casualidad de que, a lo largo de toda su obra, muy pocas veces habla de lo que entiende y el modo como define ambos conceptos². Es más, nunca le dedica un libro o siquiera un capítulo entero a un tratamiento sistemático de estas categorías, sino que apenas en pocas líneas escribe de lo fundamental que es la reflexión crítica y ética para producir un pensamiento no sólo comprometido con la realidad, sino explícitamente comprometido con un proyecto de sociedad que trascienda radicalmente la encrucijada moderna.

² En este sentido se podría decir que es bien marxista, por ejemplo, en el sentido metodológico, pues Marx apenas le dedicó tres veces un apartado dedicado a explicar parcialmente aquello que significa el método que él está empleando para investigar lo que sea el capital: en el prólogo a la *Contribución a la crítica... de 1859*, en la introducción de los *Grundrisse* y en el epílogo a la segunda edición del tomo I de *El Capital*. Sin embargo, toda su obra es un desarrollo de lo que él concibe que debe ser el modo de proceder metodológicamente en el plano científico. De modo similar, a Hinkelammert no le interesa tanto definir los conceptos, sino desarrollarlos así como hace Marx a lo largo no sólo de los *Grundrisse* y *El Capital*, sino de toda su obra. A este respecto se podría decir que Hinkelammert es bien hegeliano-marxista en el sentido de que no se puede definir desde el principio de una vez y para siempre los conceptos o las categorías que intentan explicar una realidad siempre moviente o en movimiento contradictorio permanente. Me parece que éste es el sentido o la especificidad de la obra teórica de Hinkelammert, que siempre está atenta a mostrar el modo o la especificidad del movimiento de las contradicciones reales que aparecen en la realidad y el modo como estas contradicciones se expresan lógicamente en las teorías que, intentando explicar la realidad, no la explican, sino que la encubren o simplemente hacen desaparecer las contradicciones y los problemas. Nuestra intención no es sólo definir lo que Hinkelammert no define, sino mostrar cómo desarrolla el contenido de los conceptos y categorías, para mostrar explícitamente no sólo cómo él construye teoría crítica, sino cómo es que se podría construir conocimiento teórico cuya intencionalidad explícita sea la crítica-ética de este sistema-mercado-mundo.

En nuestra opinión, Hinkelammert no define o trata sistemáticamente (en el sentido de una fundamentación) estas categorías en un plano estrictamente teórico porque no es filósofo –o, si se quiere, su intención teórica no es en sentido estricto filosófica–. Por ello nunca intenta hacer una teoría de los valores en general, o de lo que es o debiera ser la crítica teórica en general o, si no, la teoría crítica; porque, a juicio nuestro, su intención teórica, analítica o reflexiva no está enfocada a la perspectiva de desarrollar una teoría explicativa en el sentido tradicional o estándar, sino a producir una *comprensión* o *explicación crítica* de lo que la modernidad ha producido en la realidad, pero no para cuestionar (en principio) otra teoría, lo cual no es su objetivo principal, sino para cuestionar el presente como tiempo y como realidad, con la intención de influir en ella con las explicaciones críticas, para hacer inteligible su autocontradicción y, a su vez, para proponer una manera de salir de esa encrucijada o contradicción, o, si se quiere, de colaborar con otra *explicación crítica* para avanzar en la transformación de la realidad que se está pensando; en este sentido, una de las sospechas que tenemos es que la intencionalidad teórico-crítica de Hinkelammert no es tradicional o estándar sino crítica, pero en el sentido de Marx y, a su vez, más allá de Horkheimer³.

La formulación clásica de crítica –que ahora, en nuestra opinión, se estaría transformando poco a poco en tradicional– la habría formulado Horkheimer del siguiente modo: «Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como vigente, su papel *positivo* en una sociedad en funcionamiento [...] es cuestionado por el *pensamiento crítico* [...] La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya vigente: sólo expresa su secreto»⁴.

En nuestra opinión, el concepto moderno de teoría, de ciencia y de filosofía acepta sin más y positivamente la modernidad como estadio cultural superior y desarrollado. No sólo parten de ella como su fundamento presupuesto, sino que también la afirman y proyectan, y, cuando la critican, lo hacen sólo parcial y ópticamente, para hacerla más viable y funcional; y a veces, cuando la critican ontológicamente, lo hacen para refundarla, para redireccionarla o darle un nuevo sentido, pero nunca para cuestionarla, porque supuestamente no hay nada más allá de la modernidad. Por ello, desde nuestra perspectiva concebimos la teoría, la ciencia y la filosofía modernas como tradicionales, porque desde hace 500 años, por tradición, costumbre o norma, siguen ellas afirmando como positiva, desarrollada o buena la modernidad.

³ Cfr. Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990. Éste es el texto clásico para hablar de lo que significa teoría crítica en el sentido de Marx. Porque los neopositivistas y los analíticos tienen también su concepto de crítica, lo mismo que los posmodernos.

⁴ *Ibidem*, p. 248.

En cambio, en nuestra perspectiva y desde Hinkelammert, lo que ahora cuestionamos es la modernidad en su conjunto, por ello esta teoría crítica ya no es ni puede ser meramente óptica, ni sólo ontológica, sino transontológica, porque cuestiona, critica, o sea, pone en crisis la modernidad en su conjunto, pero desde más allá de ella. Esta posición ya no toma la modernidad como su fundamento; por ello no la afirma positivamente, porque ya no está al servicio del proyecto de la modernidad, sino de la humanidad que esta modernidad ha excluido, negado y empobrecido durante estos 500 años y que hoy por hoy alcanza al 80% de la misma.

En esta perspectiva creemos que Hinkelammert se toma muy en serio y casi como programa de investigación el lema de Marx de que la teoría debiera servir no sólo para interpretar la realidad, sino fundamentalmente para transformarla; esto es, lo fundamental en la teoría con intencionalidad crítica no sería interpretar o describir otra teoría o la realidad solamente, sino colaborar con la *transformación* de la realidad en primera instancia y, luego, de la teoría que supuestamente explicaba la realidad⁵. En este sentido, «la actitud o intencionalidad crítica» de quien aspira a ser

⁵ En la perspectiva de este pasaje de la teoría como interpretación a la teoría como momento de la transformación de la realidad, o, dicho en el lenguaje del marxismo del siglo XX, en el pasaje de la filosofía a la ciencia social, dice Hinkelammert que «los conceptos filosóficos se convierten en conceptos de las ciencias sociales sin perder en ningún sentido su esencia. La diferencia consiste más bien en que el concepto filosófico era propio del observador que se contentaba exclusivamente con la reflexión, mientras que el concepto científico es capaz de orientar una praxis de liberación. *El concepto filosófico sólo sirve para protestar; el científico sirve para originar una nueva praxis*». Cfr. Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo...*, cit., p. 202 (las cursivas son nuestras). En nuestra perspectiva, la obra de Hinkelammert aparece como un gran ejemplo de lo que significa producir conocimiento científico con intencionalidad no sólo crítica sino también propositiva respecto de la realidad, lo cual implica tener un proyecto consistente de transformación de la realidad, lo que determina fuertemente el sentido de su intencionalidad teórica; por ello no le interesa producir análisis, en el sentido de descripciones o interpretaciones de la realidad, lo que le interesa es cuestionar el presente para promover o colaborar con su transformación; por ello no se detiene en fundamentaciones de conceptos o categorías sino en desarrollos de éstas para seguir produciendo conocimiento crítico. En nuestro caso, creemos que, aparte de desarrollar una perspectiva crítica como la que Hinkelammert nos propone, no hay que descuidar la especificidad propia de la labor teórica, como nos muestra Marx, porque el contendiente o, si se quiere, el adversario no está sólo en las empresas, entre los organismos internacionales, los partidos políticos conservadores o el poder político estatal, sino que también está en las aulas, las academias y los *Think Tank* (centros de pensamiento de las grandes transnacionales, cuyos miembros en general son grandes académicos de las universidades del primer mundo), que son quienes determinan las políticas académicas acerca de lo que hay que enseñar o difundir como conocimiento científico o verdadero. Es decir, nuestro problema es cómo influir también entre la intelectualidad que tiene que ver directamente con las interpretaciones teóricas o científicas que están conectadas de algún modo con la realidad que se quiere cuestionar o criticar. Esta actitud teórica también hay que fundamentarla para poder cuestionar teóricamente las teorías estándar y conservadoras del orden imperante.

crítico, sería fundamental antes o paralelamente al quehacer teórico, la cual habitualmente no se aprende en las aulas sino en la práctica política diaria ligada a las organizaciones políticas, populares, barriales, campesinas, obreras, de estudiantes, amas de casa y los sujetos políticos con intencionalidad crítica. Esta intencionalidad deviene, en primera instancia, en la intención de cuestionar y transformar la realidad negativa que se vive, y, como consecuencia de ello, el cuestionamiento y la transformación de las formas discursivas o argumentativas de la manera como se entiende la propia realidad y se produce discurso político o ideológico pertinente a la intencionalidad política. Finalmente, esta intencionalidad transforma también la forma de hacer teoría, así como la forma de hacer crítica de teorías previas o afirmadoras de la realidad cuestionada⁶.

Cuando la intencionalidad teórica es, en primera instancia, la crítica y la transformación de la realidad (y luego, o a posteriori, de la teoría), entonces lo fundamental (en el sentido de Hinkelammert) no sería producir una fundamentación teórico-sistemática de los conceptos y una arquitectónica teórica, sino desarrollar temáticamente el modo del ejercicio (en el sentido de ejercer) de la crítica de la realidad vigente y de las teorías que la afirman. En este sentido, a Hinkelammert no le interesa crear su propia teoría, lo que le interesa es *explicar críticamente* lo que está aconteciendo con la realidad y que las teorías estándar o tradicionales no explican o de hecho encubren; porque en principio tiene una sospecha (la cual se transformará en hipótesis) de que la teoría económica (liberal, clásica y neoclásica) tradicional no explica del todo las contradicciones que habitualmente se dan en la realidad; es más, a veces la teoría tradicional, estándar o pertinente al sistema-mundo moderno lo que

⁶ En este sentido podría decirse que el crítico no empieza siendo crítico teóricamente hablando, sino sólo a posteriori. Su «actitud crítica» se funda en su literal desacuerdo con el orden social existente en primera instancia. Este desacuerdo o inconformidad inicial le permite una aproximación activa y no pasiva a las teorías vigentes. Luego, al descubrir su no correspondencia entre lo que la teoría explica y el modo efectivo de ser de las relaciones sociales, empieza a cuestionar las teorías vigentes desde las contradicciones de lo real social. Este proceso no sólo profundiza la actitud crítica, sino que ella, cuando está comprometida explícitamente con la transformación de la realidad, deviene necesariamente en la proposición de otros contenidos o, si no, de otros conceptos y categorías, y, por qué no, de otra teoría, que en este caso, como no es afirmativa del orden social, deviene, como movimiento, en una crítica activa (también como movimiento y no estática), pero no sólo de la teoría sino fundamentalmente del orden social vigente. A este respecto, a este tipo de teoría crítica no la caracteriza la crítica lógica o lingüística de conceptos o teorías, en el sentido de si son o no coherentes lógicamente hablando, sino fundamentalmente la crítica del orden social vigente. De ahí que, en el sentido de Dussel, esta crítica es material (no materialista) y práctica (o sea, relación persona-persona) y por eso mismo ética, porque evalúa explícitamente el orden moral del sistema social existente. Así, cuando la crítica está dirigida al orden social vigente, no se puede separar la crítica de la reflexión ética, sea ontológica o transontológica, como veremos posteriormente.

hace no es sólo encubrir las contradicciones, sino que hasta las hace desaparecer teóricamente, como en el caso de la teoría económica neoliberal. Lo mismo sucedería con las ciencias sociales modernas.

Para ello Hinkelammert parte de las tesis que la propia teoría estándar⁷ sostiene y luego las contrasta con la historia y consigo misma, y cuando ve que no hay una adecuación, entonces empieza el proceso de reconstrucción histórica de lo que la teoría tradicional encubre, y desde ahí empieza a hacer una crítica en regla de los conceptos, las categorías clave y los marcos categoriales de la ciencia social (no sólo de la economía) estándar. A juicio nuestro, en este pasaje de la ciencia social a la filosofía y la teología –es decir, en el pasaje del cuestionamiento o crítica de los contenidos de los conceptos y categorías de las teorías tradicionales a la proposición de otros contenidos pertinentes o, si no, de otras categorías nuevas– es cuando Hinkelammert tiene que hacer (lo que entendemos por) epistemología⁸; esto es, tiene que cuestionar el contenido de los conceptos y categorías de las teorías tradicionales para proponer otros contenidos de conceptos y categorías e inclusive empezar a proponer otros distintos, pero desde otro marco categorial distinto, cuyo horizonte aluda a otra concepción de realidad desde cuyo ámbito se pueda fundamentar de otro modo las explicaciones que se empiezan a producir. Es en este sentido que la epistemología deja de ser una reflexión meramente metodológico-académica para convertirse también en una reflexión política.

⁷ Desde la perspectiva de Horkheimer, Dussel y Hinkelammert, llamamos estándar a la concepción oficial de ciencia, aceptada y sostenida normalmente en las academias, ya sean universitarias o de investigación social, que en este caso estaría fundada en la concepción de ciencia social como *science*, de origen neopositivista, cuyo máximo representante sería Popper, pero también Albert, Hayek o Bunge, quienes sostienen que la ciencia a lo máximo que aspira es a describir la realidad social tal cual es, sin deducir nada a partir de los hechos descritos. En este caso, el cientista cumpliría con las normas científicas cuando él se limitaría a describir los hechos, sin deducir ningún *deber ser* a partir de lo descrito. En nuestra opinión, esta concepción de ciencia es pertinente al sistema-mundo moderno, porque le permite a éste conocerse pero sin ser cuestionado nunca en sus fundamentos; por ello su aspiración máxima se limitaría a la descripción o explicación lógicamente coherente del o de los hechos sociales, lo cual deviene en última instancia en la conservación del sistema como si fuese el único posible y real. En oposición a esta concepción estándar de ciencia, lo que Horkheimer, Dussel y Hinkelammert afirman es que la función real de la ciencia no es conservar lo que es o existe, sino cuestionar lo que en lo real social está mal y que no debiera conservarse, sino superarse, y que por ello la función verdadera de la ciencia sería el cuestionamiento o la crítica de lo que es y que está mal en la realidad, y que por eso hay que cambiar o transformar. A esta noción de ciencia ellos le llaman teoría crítica en oposición a la teoría tradicional o estándar de ciencia. Dicho de otro modo, la ciencia sería sinónimo de crítica y no así sinónimo de descripción o explicación. No por casualidad el proyecto magno de Marx fue hacer la *crítica* de la concepción de ciencia que suponía la economía política clásica o burguesa.

⁸ Cfr. Juan José Bautista, *Hacia una epistemología de las ciencias sociales desde América Latina*, de próxima publicación.

Dicho de otro modo, cuando la intencionalidad teórica es crítica y cuestionadora del orden existente, en el sentido de transformadora de la realidad en la perspectiva de otro proyecto de sociedad distinto, ello implica inevitablemente reflexionar epistemológicamente no sólo en cuanto a conceptos y categorías de las que se hace uso, sino también de su ámbito de fundamentación pertinente; esto es, ya no se puede partir del mismo ámbito de fundamentación científica estándar, sino que se tiene que cuestionar también lo que sea ciencia, crítica, realidad, verdad, lógica, conocimiento, sujeto, naturaleza, etc., los cuales son conceptos centrales de los que a menudo se está haciendo uso cuando se construyen explicaciones científicas, sean o no críticas. Porque, de lo contrario, el riesgo es siempre volver a recaer en el mismo horizonte de lo criticado o cuestionado, es decir, el riesgo de no hacer epistemología en perspectiva transontológica es volver a caer en lo mismo (o la diferencia como su variante) y no trascender hacia lo nuevo u otro (o hacia lo distinto). Dicho de otro modo, cuando se quiere cuestionar y superar el capitalismo como forma económica sin cuestionar paralelamente su fundamento u horizonte histórico cultural que es la modernidad, aunque tengamos una honesta intencionalidad crítica de hacer la transición al socialismo, lo más posible es que se dé la recaída en aquello que se quería superar. Y, como en toda recaída, ésta siempre es peor.

De la ética

Veamos ahora cómo desarrolla Hinkelammert el contenido de su concepto de ética. La primera vez que se refiere a la ética como tal, es en la parte final de la última sección de *Ideologías del desarrollo*, de 1970. Después vuelve del mismo modo a enunciarlo apenas en algunas líneas de *Cultura de la esperanza*, de 1995, a propósito de su diálogo con K.-O. Apel, y del mismo modo en *El mapa del emperador*, de 1996. Luego, del modo como concibe que deba ser la ética, vuelve a tratar en la parte final de *Coordinación social del trabajo*, de 2001, concibiéndola esta vez como ética del bien común. Finalmente, en *El sujeto y la Ley*, de 2003, retoma de modo más extenso la reflexión relativa a la ética, pero ahora como parte central de su pensamiento. De lo que sea la crítica sí escribe varias líneas, especialmente en la parte introductoria de su *Crítica a la razón utópica*, de 1984, donde todavía no especifica lo que para él sea la crítica, sino que ubica su crítica en la línea o tradición de la crítica kantiana y no de la nietzscheana; pero en una entrevista que le hace Henry Mora en el año 2000⁹ también desarrolla de modo un poco más explícito lo que entiende por crítica.

⁹ Cfr. Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago, LOM, 2001, pp. 253ss.

A partir de estas cuantas líneas nos atreveremos a deducir lo que para Hinkelammert es ética y crítica, y por qué para nosotros toda su obra es un desarrollo de lo que se podría concebir como una crítica-ética¹⁰ frente a toda la concepción de ética y crítica que la modernidad-posmodernidad occidental ha desarrollado hasta hoy. En este sentido, no nos interesa mostrar a Hinkelammert como un crítico más de la modernidad, sino como una alternativa óptima para hacer una crítica efectiva a la racionalidad moderna-posmoderna que la cuestiona en sus cimientos, no sólo desde ella misma sino desde más allá de los presupuestos fundamentales de la modernidad, la cual (en nuestra opinión) es en última instancia una condición imprescindible para no quedar atrapado al interior de ella. En este sentido pensamos que quien quiera hacer una crítica en regla al marco categorial del pensamiento moderno-posmoderno, así como no puede prescindir de Marx, tampoco puede prescindir de Hinkelammert, si es que no quiere pecar de ingenuo, aunque sólo sea para criticarlo.

¿Qué significa entonces ética? O, dicho otro modo, ¿cuál es el contenido del concepto de ética que Hinkelammert ha desarrollado en su obra? Al principio, Hinkelammert entiende la ética en sentido estándar como teoría de los valores y por eso, cuando se refiere al problema ético, lo hace en cuanto valores; esto es, su concepción de la ética es básicamente ontológica, o sea, pertinente todavía a la modernidad. Por eso dice, refiriéndose, por ejemplo, al modo de producción moderno, ya sea capitalista o socialista, que éste presupone o implica siempre cierta ética, o sea, una afirmación positiva de ciertos valores fundamentales. Así,

el modo de producción capitalista va acompañado por una ética del respeto a la propiedad privada, al intercambio por contratos celebrados entre sujetos formalmente libres, a la sustitución de la violencia por el acuerdo, etc. Esta ética es *constituens* del modo de producción capitalista y sólo puede cambiar cuando éste varíe [...] [por ello], la ética correspondiente al modo de producción es siempre y necesariamente la ética de la clase dominante¹¹.

Así, toda forma o modo de producción social, ya sea capitalista, socialista, etc., se puede entender también como la institucionalización de ciertos valores pertinentes a esa forma de producción social. Es decir, toda forma social o modo de producción

¹⁰ Paradójica o paralelamente, la obra de Enrique Dussel es también crítica, pero en él la ética es más relevante que la crítica; por eso distinguimos la obra de Dussel como una ética-crítica y la de Hinkelammert como una crítica-ética. La diferencia está en dónde pone cada quien el acento, y, a partir de ello, ambas obras devienen diferentes; por eso conducen a caminos distintos para la investigación.

¹¹ Cfr. Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Santiago/Buenos Aires, Ediciones Nueva Universidad. Universidad Católica de Chile/ Paidós, 1970, p. 206.

social necesita, para justificarse como buena, pertinente o posible, ciertos valores¹² fundamentales para ella, sin los cuales esa forma social sería imposible. En este sentido, la discusión relativa a la pertinencia o no de una forma de sociedad, o de producción social, implica inevitablemente discutir también acerca de la pertinencia o no de ciertos valores éticos, correspondientes o no a la sociedad cuestionada o deseada. Por ello la crítica o la conservación de la sociedad capitalista, socialista o moderna implican también inevitablemente cuestionar o afirmar sus valores éticos correspondientes.

De ahí que Hinkelammert sostenga que, cuando la modernidad neoliberal funda en la concepción de ciencia neutralmente valorativa la imposibilidad de tematizar racionalmente los valores, hace imposible la crítica de ese sistema de valores. Esto es, la concepción moderna de ciencia de que el conocimiento científico es por definición objetivo, en el sentido de neutral, y que por eso no puede pronunciarse en cuanto al deber ser, es o sería la concepción pertinente a este sistema-mundo moderno, en el sentido de que no sólo la justificaría como objetiva y realista, sino como la única formación social-real posible. Visto así desde la perspectiva estándar, este sistema-mercado-mundo sería el único objetivamente posible y, por eso mismo, intentar hacerle la crítica a este sistema-mundo sería pecar de insensato, de ingenuo, de irracional o de locura. En este sentido, cuando Hinkelammert hace la crítica al concepto de ciencia de Popper, él muestra cómo el concepto de ciencia neutralmente valorativa, es, por constitución, afirmador y conservador del orden social vigente y negador de toda forma de crítica posible. Así, la pretensión científica popperiana, devendría en una ideología conservadora y activamente comprometida con el orden social vigente y, al mismo tiempo, con sus valores.

Dicho de otro modo, la economía de mercado neoliberal que se fundamenta en esta concepción de ciencia, sería pura ideología al servicio de quienes quieren mantener a toda costa el orden social vigente, es decir, sería la ideología (encubierta con lenguaje científico) pertinente al proyecto de mercado mundial del primer mundo, con la cual justificaría su racionalidad, pero no pertinente para el resto del mundo.

¹² En este sentido, los valores son siempre ónticos, porque se refieren específicamente a una manera o forma de obrar en el mundo, la cualifican como buena o mala, por ello toda teoría de los valores necesita de una fundamentación ontológica, desde la cual se pueda fundamentar el por qué tales o cuales valores son buenos, malos, pertinentes o no a tal o cual mundo de la vida. En este sentido, las éticas modernas lo que han hecho siempre es justificar los valores modernos como buenos y descalificar todo otro tipo de valores no modernos como malos o inferiores en sí mismos. Por ello, para justificar como bueno otro mundo distinto del moderno, necesitamos producir otra ética no moderna, que no sólo afirme otro tipo de valores, sino que sea crítica de los valores modernos y también fundamente el porqué de la permanente autocrítica de los nuevos valores, para que éstos no devengan dominadores o excluyentes.

Esto es, la pretendida universalidad de la ciencia social estándar sería mera ideología o pensamiento local (europeo occidental) disfrazado de lenguaje universal. En este sentido es autocontradictorio querer criticar o cuestionar el capitalismo o modelo neoliberal dejando intacta a la vez la ciencia moderna, la cual justifica y hace posible, no sólo el capitalismo y el modelo neoliberal, sino también sus valores.

De ahí que separar la ciencia de la ética sea lo propio del moderno sistema-mundo y pertinente con su proyecto, y que quien quiera hacer ciencia honestamente con una pretensión seria de verdad, si separa la ciencia de la ética, entonces ingenuamente estará comportándose de acuerdo al marco categorial del pensamiento moderno. Por eso para Hinkelammert volver a unir en la reflexión lo que la modernidad separó para su propio beneficio, en contra no sólo de la racionalidad sino de la humanidad, es fundamental a lo largo de toda su obra. Por ello Hinkelammert, en sus obras posteriores, vuelve de modo sistemático al problema de la ética, pero ya no entendida como un sistema de valores sino como horizonte desde el cual se puede evaluar críticamente todo sistema de valores con pretensión de bondad o de justicia.

Después de su diálogo con K.-O. Apel en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*¹³, Hinkelammert vuelve de nuevo a la ética. Ahora ya no la entiende al modo tradicional, como teoría de los valores, sino como criterio desde el cual se puede entender la contradicción fundamental a la que la modernidad está conduciendo a la humanidad en su conjunto; esto es, la oposición entre vida y muerte. Ahora la ética ya no tiene que ver con valores pertinentes o no a tal o cual modelo o proyecto de sociedad, sino con valores pertinentes a la *conditio humana*, que son aquellos que posibilitan o no la vida humana, pero no de un individuo o grupo en cuanto tal, sino de la humanidad toda. Esta nueva tematización surge de su discusión ya no sólo con Apel y Habermas sino con Weber¹⁴, en quien ambos se inspiran para desarrollar la ética de la responsabilidad.

Hinkelammert sostiene que la «ética de la responsabilidad» de las consecuencias de la acción racional medio-fin es, en el fondo, una ética pertinente a la conservación del orden institucional del mercado-mundo, porque

se trata del problema de una responsabilidad ética por la manutención de un orden institucional (que Weber constantemente confunde con el problema de la manutención del capitalismo). En el grado en el que la ética de la responsabilidad, por las consecuencias concretas de un orden institucionalizado, socava con sus consecuen-

¹³ Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995, pp. 225ss.

¹⁴ Cfr. «La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización», en *Cultura de la esperanza...*, cit., pp. 273ss.

cias el orden mismo, aparece el problema de una ética de la responsabilidad de la manutención del orden *qua* orden. La vida humana presupone que los fundamentos corporales de la vida sean asegurados, no obstante esta seguridad presupone asimismo la existencia de un orden institucional dentro del cual esta seguridad de la vida corporal sea asegurada. El orden institucional es una mediación inevitable de toda satisfacción de las necesidades corporales. Por tanto, en relación a la existencia de este orden aparece una ética derivada de la responsabilidad por la institucionalización (es decir, por la dominación)¹⁵.

Así Hinkelammert vuelve a comprobar cómo la ética en el mundo moderno se vuelve a ontologizar, en el sentido de totalizar, es decir, se vuelve a comprometer con la conservación de este sistema-mundo moderno de un modo más institucional. De lo que se trata entonces es de sacar la reflexión ética del estrecho margen en el que la modernidad la ha encasillado. De ahí la necesidad de concebir la reflexión ética en otros términos, para no recaer en lo mismo que se está criticando. A juicio nuestro, para pensar en la posibilidad más allá de una ética ontológica, Hinkelammert esta vez se ve afectado durante la discusión con Apel por el pensamiento ético de Dussel. No define en primera instancia la ética en el sentido de Dussel, sino que apunta en ese sentido.

El problema, entonces, ya no será definir¹⁶ lo que sea la ética¹⁷, o mostrar cuál es el problema central de la ética, sino que ahora su reflexión girará en torno a aquello que hace posible cualquier ética, o sea, cualquier horizonte valórico. Una vez que Hinkelammert ha comprobado que la linealidad de la racionalidad moderna medio-fin conduce a la conservación del orden institucional del mercado moderno por

¹⁵ Cfr. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza...*, cit., p. 270.

¹⁶ El problema de la definición de nuevos contenidos de otros conceptos es el problema del pasaje de lo epistemológico a lo ontológico, lo cual implica una reflexión explícita en términos de la metafísica o de filosofía primera, pero, como muy bien nos alerta K.-O. Apel, ya no se puede producir contenidos nuevos metafísicamente hablando de modo tradicional, sino sólo en sentido posmetafísico, lo cual implica un diálogo no sólo con la metafísica moderna sino también occidental. Cfr. Karl-Otto Apel, «¿Es posible actualmente un paradigma posmetafísico de filosofía primera?», en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002. Véase también Xabier Zubiri, *Los grandes problemas de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1995. Sin embargo, nuestra posición posmetafísica ya no sería en el sentido de Apel, sino transmoderna y postoccidental, porque la metafísica, siendo posmetafísica, puede seguir siendo moderna y occidental, como mostraremos en el futuro.

¹⁷ El cual sería un problema filosófico en el sentido de ontológico, lo que no le interesa a Hinkelammert, sino ubicarse en un horizonte más allá de lo ontológico, al cual llamaremos transontológico, porque el problema ya no gira en torno a la afirmación de un mundo (especificidad de la ontología), sino en el horizonte desde donde se puede pensar la posibilidad de que siga siendo humanamente posible construir «mundos posibles» más allá y distintos de la modernidad occidental.

sobre o a costa de la vida humana, entonces descubre que la vida humana no se comporta de acuerdo al cálculo medio-fin, porque

la racionalidad medio-fin es lineal, en tanto que esta otra racionalidad es circular. Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene dicha acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. Él se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana¹⁸.

Esto es, el problema ahora será determinar cuándo una acción con pretensión ética es racional o no. Ya no basta con afirmar valores buenos; de lo que se trata ahora es de determinar el horizonte, o el criterio gracias al cual podemos entender o concebir algo como bueno, y el criterio ya no puede ser solamente un proyecto de sociedad, sino la condición de posibilidad de cualquier proyecto de sociedad o de comunidad en relación con la naturaleza. Esta reflexión relativa a las condiciones de posibilidad de una forma de sociedad o comunidad humana ya no puede ser hecha a posteriori, sino que tiene que ser hecha previa o paralelamente a la concepción o proyección de proyectos de comunidad o sociedad, porque en este tipo de reflexión lo que se aclara son las condiciones de posibilidad, no sólo de tal o cual proyecto humano, sino de la posibilidad de la vida humana misma.

Entonces, cuando se trata de determinar qué es aquello que permite o posibilita la vida humana, el criterio de verdad ya no puede ser la falsación o verificación de relaciones medio-fin, esto es, ya no puede ser el cálculo de la racionalidad medio-fin.

Se trata, por tanto, de un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en el cual la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos de la vida. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades.

Siendo el criterio de verdad de la racionalidad reproductiva el criterio de vida o muerte, necesariamente es el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin es ilegítima en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva. La racionalidad medio-fin resulta ser una racionalidad subordinada¹⁹. La

¹⁸ *Ibidem*, p. 284.

¹⁹ Y en este sentido óptica; por ello la racionalidad medio-fin no puede constituirse en fundamentadora de lo que sea la racionalidad de la vida. Siendo óptica, no puede ser ontológica ni mucho menos transontológica. Por ello, la racionalidad medio-fin no puede ser científica o universal, y por ello mis-

irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa²⁰.

Una vez descubierto el «criterio» en última instancia, entonces ahora se puede evaluar y juzgar no sólo la pretensión de bondad de los valores universales occidentales o la ética moderna, sino también su pretensión de racionalidad.

La investigación posterior nos permitió descubrir lo que Hinkelammert había estado pensando sistemáticamente desde el principio: que el proceso de abstracción de la realidad y de la racionalidad reproductiva se da primero en la teoría económica neoclásica del siglo XIX, con el pasaje de las necesidades a las elecciones, y luego con la elaboración de lo que sea la ciencia a principios del siglo XX. Con esta concepción de ciencia, la propia economía empieza haciendo abstracción de la racionalidad reproductiva, haciendo suya la racionalidad medio-fin en términos de juicios con arreglo a fines, sobre los cuales sí podía pronunciarse la ciencia; en cambio, ésta no podía decir nada acerca de los juicios con arreglo a valores, porque la filosofía de la ciencia ya había separado tajantemente la ética de la ciencia, o, si se quiere, la racionalidad formal de la racionalidad material, de tal modo que la racionalidad material quedó excluida de las ciencias.

Así, la metodología de las ciencias refleja a la perfección el proceso de abstracción real llevado a cabo por el mercado. Ambas abstracciones se identifican [...]

El resultado es la desorientación tanto del mercado como del pensamiento acerca del mercado con referencia a la racionalidad reproductiva... El resultado es una tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva. Es una tendencia tanto a la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria para la vida humana. Esta tendencia destructiva es la irracionalidad de lo racionalizado²¹.

Una vez logrado el diagnóstico de los valores del capitalismo (que son los que asume y desarrolla la modernidad, como su ética pertinente, implícita a su vez en su concepción de ciencia y de racionalidad), desde otro horizonte distinto al de la modernidad, entonces la consecuencia como proyecto deviene en la necesidad de cons-

no no puede fundamentar *la racionalidad* de las acciones humanas en general, sino sólo un tipo óptico de racionalidad, que deviene irracional cuando se la desvincula de la racionalidad de la vida, que no es lineal sino circular. En este sentido ya no estaríamos hablando sólo de «tipos de racionalidad», como dice Apel, sino de una racionalidad desde la cual se puede evaluar con sentido los tipos de racionalidad. Ésta sería la racionalidad de la reproducción de la vida en general.

²⁰ *Ibidem*, p. 288.

²¹ *Ibidem*, p. 291.

truir otro marco categorial, pertinente a esta otra racionalidad, contenida en esta otra concepción de la vida más allá del sistema-mercado-mundo moderno. Para ello «se requiere entonces una ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana²² y, por consiguiente, de la racionalidad reproductiva. Esta ciencia es la teoría crítica de las actuales condiciones de vida. [Porque] No todo lo que critica algo es ciencia crítica»²³.

Tras alcanzar este diagnóstico, Hinkelammert necesitará, cuando se refiere a la ética, hablar de ella en otros términos. Así, posteriormente especifica de mejor modo lo que ahora entiende por ética, por ejemplo cuando dice que en el principio la economía, para justificarse a sí misma, necesitaba referirse al «interés general»; pero como la economía neoclásica y especialmente la neoliberal han suprimido el interés general, el bienestar o bien común, entonces ya no necesita ni referirse ni basarse en el principio del interés general.

Si se realiza un interés general o no, eso ya no importa, sólo importa que se avance, y el avance se desentiende ahora de cualquier referencia al interés general [...] Da lo mismo si la sociedad funciona sólo para un veinticinco por ciento de la población, lo que interesa es que funcione [...] Aquí la referencia al interés general ha sido completamente eliminada [y esto, en nombre del realismo objetivo] [...] El problema con este tipo de realismo es que en el fondo no es realista, aunque crea serlo, y no es realista porque, al idolatrar la lógica del vencedor a través de la competencia, se despreocupa de los sacrificios humanos que hay que realizar para vencer en esta guerra económica [...] en la nueva guerra económica aunque inicialmente el tercer mundo sea quien ponga los muertos, a la postre la crisis y el colapso podrían alcanzar a todo el sistema. Y si tú te basas en una ciencia que se ha prohibido a sí misma hacer juicios de valor, no hay entonces crítica posible. La realidad es así y no puede ser de otro modo, entonces el curso histórico debe seguir a toda costa, aunque ello conduzca al suicidio colectivo de la humanidad [...] Como ves, se elimina en efecto toda referencia al interés general, a la utopía capitalista, se elimina cualquier finalidad, y precisamente, en nombre del realismo, se elimina toda ética posible²⁴.

²² Porque la ciencia moderna, especialmente la ciencia económica y las ciencias sociales, no tiene como proyecto explícito desarrollar conocimiento para la reproducción de las condiciones de posibilidad de la vida humana y la naturaleza. A la ciencia económica moderna le preocupa sólo el buen funcionamiento del mercado y el incremento permanente de las ganancias, y a las ciencias sociales, describir «objetivamente» lo que está aconteciendo en la realidad. Sólo que la descripción de esta objetividad es no sólo cuantitativa sino también fenoménica, o sea, únicamente de lo que aparece como apariencia en la realidad.

²³ *Ibidem*, p. 292.

²⁴ Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*, Santiago de Chile, LOM, 2001, pp. 285-287.

En este contexto continúa reflexionando en torno a lo que sea la ética, pero ahora concebida como ética del bien común, para oponerse a la concepción de la modernidad, que reduce toda ética posible a la «ética de las leyes del libre mercado», como ética apriorista o externa al sujeto, que juzga a partir de normas objetivas, abstractas y neutrales, respecto de las cuales no puede hacer nada, salvo seguirlas o cumplirlas. A ello Hinkelammert opone una ética concreta que parta de lo real de la realidad para seguir haciendo posible la reproducción y el desarrollo de la vida de todos los seres humanos.

Esto es, ya no se trata de producir otro concepto más de ética frente a las tantas que hay para elegir en el mercado-mundo, sino de deducir un nuevo concepto de ética a partir de las contradicciones y necesidades propias del presente, es decir,

Se trata más bien de una ética cuya necesidad la experimentamos todos los días. La relación mercantil, al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan esta vida [...] [Porque la relación mercantil que produce el mercado moderno] no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que resulta ser una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en su camino. Ella pasa por encima de la vida humana y de la naturaleza, sin ningún criterio [...]

La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y en la vida de la naturaleza [...] En cambio, quien no es afectado por estas distorsiones no percibe ninguna necesidad de recurrir al bien común. Puede decir: «Los negocios van bien, ¿por qué hablar de una crisis?». No se trata de simples opciones, sino de la capacidad de hacer experiencias e, inclusive, de entender las experiencias de otros [...]

Este bien común, en nombre del cual surge la ética del bien común, es histórico. No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sabe de antemano todo lo que la sociedad tiene que realizar [...] [no, sino que] es un resultado de la experiencia, no de la deducción a partir de «esencias» [...] surge en conflicto con el sistema, porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (del interés propio) [...] pero a la vez tiene que ser una ética del equilibrio y no de eliminación del otro polo del conflicto [...] Tiene que ser una ética de la resistencia, de la interpelación, de la intervención y de la transformación [...]

Sin embargo, introduce valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio). Son valores del bien común cuya validez se constituye con anterioridad a cualquier cálculo [...] Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza [...] Son valores que no se justifican por ventajas calculables en términos de utilidad o del interés propio. No obstante, son la base de la vida humana, sin la cual

ésta se destruye en el sentido más elemental de la palabra. Su principio es: Nadie puede vivir, si no puede vivir el otro²⁵.

Dicho de otro modo, esta ética del bien común en términos del interés de todos los afectados, para no sólo cuestionar los valores del mercado-mundo sino anunciar otro mundo donde la institución humana llamada mercado sea quien gire en torno al ser humano, necesita producir otros valores acordes con esta nueva correlación entre los sujetos humanos, y los sujetos con la naturaleza, porque el mercado moderno es el que los está destruyendo. Entonces el problema ya no es destruir toda institución llamada mercado en general²⁶, sino transformar desde dentro el mercado moderno para producir otra concepción, otra idea de mercado que tenga como valor central el bien común de los sujetos humanos, pero que también respete la naturaleza. Esto requiere la producción de otro horizonte valórico ya no meramente óntico, o de cálculo de utilidades (como interés meramente individual), sino ontológico, para ser siempre revisado y cuestionado desde el horizonte transontológico de la producción y reproducción de la vida, cuya ética ya no puede ser ontológica sino crítica de toda pretensión ontológica ética justa o buena.

Pues bien, sólo ahora se puede entender por qué –según Hinkelammert– el moderno mercado-mundo ha intentado de modo sistemático destruir teórica y prácticamente la ética como bien común. Pero Hinkelammert no se queda en esta formulación, sino que intentará ir más allá en esta su reflexión ética, porque el problema, aparte de ser práctico, es también teórico. Porque el hecho de que la modernidad neoliberal haya desechado la ética de su horizonte de racionalidad científica, no quiere decir que ya no se pueda hablar de ética en términos científicos; de lo que se trata es de recuperar la ética en estos otros términos radicales que Hinkelammert está descubriendo; es decir, ya no basta con hablar solamente de una ética del bien común, es más, ya «no se trata de formular una ética sobre la vida buena», porque el problema ahora no gira tanto en torno a qué tipo de vida es buena o no,

²⁵ Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, San José, DEI, 2001, pp. 327-330.

²⁶ Frente al anarquismo, que aspira a destruir toda institución, ya sea mercado, Estado, escuela, familia, etc., Hinkelammert sostiene que no se puede vivir sin instituciones y que justamente por ello hay que saber distinguir bien las instituciones modernas de las instituciones humanas, porque el mercado, por ejemplo, es una institución que tiene prácticamente la historia de la humanidad, y el mercado moderno, que sería una concreción histórica del mercado capitalista, apenas tiene cinco siglos de historia. El problema para Hinkelammert no es el mercado en general, sino este sistema-mercado-mundo moderno, el cual literalmente está destruyendo toda forma de vida, pero también de mercado no moderno. Es decir, está destruyendo toda otra alternativa.

sino a la condición de posibilidad de concebir cualquier forma de vida humana²⁷, por eso

Hoy la globalidad del mundo con sus amenazas globales para la vida humana nos presenta el problema de la ética de una manera diferente. ¿Cómo tenemos que comportarnos para que la vida humana sea posible, independientemente de lo que pensemos que ha de ser la «vida buena»? De esta ética se trata. Es la ética necesaria para que se pueda vivir. Es la ética de la responsabilidad por el bien común en cuanto condición de posibilidad de la vida humana²⁸,

que tiene su propio imperativo ético de la vida, que consiste en mi vida, la vida del otro y la vida de la naturaleza externa al ser humano²⁹.

Es decir, afirmar la vida ya no sería un valor ético, sino sería la afirmación de la condición de posibilidad de la vida humana y de la ética en general. En este sentido, «no es la ética la que afirma la vida, sino que es la afirmación de la vida lo que crea una ética [o varias]. Con la afirmación de la vida aparece una ética. Es inseparable. No es que la ética prescriba la afirmación de la vida. La ética es ya afirmación de la vida»³⁰, pero esta afirmación sólo es posible desde el horizonte de la vida humana en concreto y desde el presente, por ello a la vida humana no se la puede poner en suspensión, pero tampoco a la vida de la naturaleza. Ponerlas como condición de posibilidad explícita de la ética es ya una posición crítica de todo sistema que abstraer las condiciones necesarias y materiales de la vida humana en general.

Entonces, la ética, cuando es crítica de este sistema-mercado-mundo, ya no puede seguir siendo ontológica, es decir, ya no puede referirse sólo a una concepción de

²⁷ La idea de *Suma Qamaña*, o *Sumaj Kawsay*, tan de moda en amplios círculos de discusión de izquierda, tiene que replantearse a sí misma su forma de presentación o exposición, porque, si se la presenta como una alternativa de vida más entre otras, se va a dejar intacta la forma depredadora de vida de la modernidad capitalista. El problema entonces sería discutir la idea del «Vivir Bien» no en los términos en los cuales la modernidad discute las ideas éticas, o concepciones de vida buena, sino en otros términos, en otro contexto argumentativo, donde ella aparezca como criterio para construir nuevas formas de vivir bien en el presente, en diálogo con las concepciones de vida que nos legaron los pueblos originarios. Esto implica plantearse la necesidad de aclarar con sentido la nueva racionalidad de la vida presupuesta en la idea del «Vivir Bien», porque, si no lo hacemos, es muy probable que esta idea vuelva a recaer en la racionalidad moderna, que es lo contrario del «Vivir Bien». La racionalidad moderna presupone la racionalidad de la codicia, por eso aspira siempre a más y mejor, para la cual no existe fin, sino el infinito. En cambio, en la idea de *Suma Qamaña* lo que se presupone es la racionalidad de la convivencia, de la solidaridad, de la corresponsabilidad, que son constitutivos de la racionalidad de la vida.

²⁸ Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Hacia una economía para la vida*, San José, DEI, 2005, p. 23.

²⁹ *Ibidem*, p. 25.

³⁰ *Ibidem*, p. 112.

vida buena, sea la propia, la ajena o la vida antigua en general, sino a la condición de posibilidad de la vida de la humanidad toda en el presente y en el futuro. Es en este sentido que a esta ética se la podría denominar transontológica, en la medida en que intenta ubicarse con el pensamiento en las condiciones de posibilidad de la vida humana en cuanto tal y ya no afirma ingenuamente una sola forma de vida como la única posible, o la más superior, la más moderna o la más verdadera, sino que evalúa desde el criterio de la vida si esta u otra forma de vida produce más vida o tiende a producir más muerte; por ello esta ética es o sería constitutivamente crítica de todo tipo de pretensión humanamente buena.

Sin embargo, como el pensar cuando es pensar no se detiene, sino que siempre está en camino porque es un *odós*³¹, Hinkelammert, en su obra de 2003 *El sujeto y la ley*, vuelve al problema de la ética, pero esta vez de un modo mucho más contundente y duro, no sólo porque la gravedad de la situación mundial así lo exige, sino porque se trata de reflexionar en términos éticos, de tal modo que la alusión a lo ético, cuando se trata de pensar la realidad, sea incuestionable, o sea juzgado ahora como un hecho y no así como una mera conjetura. Por ello en esta obra, para mostrar el carácter ineludible de la dimensión ética de la realidad, recurre a uno de los argumentos fundantes de la modernidad como es la obra de David Hume.

³¹ La palabra *método* es la composición de las palabras griegas *μετά* (*metá*) y *οδός* (*odós*). *Odós* quiere decir camino, y *metá*, más allá, o por sobre. En filosofía lo que estas palabras quieren decir, indica el modo de proceder con el *logos* cuando se quiere pensar en nivel radical, que quiere decir que el pensar, cuando es pensar, no puede detenerse nunca, porque es justamente un camino. La forma de caminar la pone el caminar filosófico, que en este caso es del pensador. Esta forma específica de caminar no está en el camino, sino más allá de él, por ello es que esta forma de caminar que no está en el camino la pone el pensador durante su vida. Si se detiene el pensar, se detiene la forma de caminar y al final hasta el sendero o las huellas del camino también desaparecen. Si desaparece el camino, ya no hay hacia dónde ir, entonces ya no se puede ver lo que es, o lo que hay de otros modos, pero tampoco se pueden descubrir otros horizontes más allá de los que ya hay. El pensar no puede detenerse nunca quiere decir que el pensador no puede afincarse definitivamente en el contenido de tal o cual concepto, sino que siempre tiene que estar revisándolos o cuestionándolos porque las definiciones, por más idóneas que sean, no atrapan nunca la realidad, que siempre es moviente. Con conceptos caducos, estáticos o muertos es imposible comprender la actualidad viva de la realidad. La realidad viva o viviente precisa para su comprensión de conceptos renovados por el pensar siempre en marcha, o sea, en camino, y esto requiere una actitud explícita de estar siempre dispuesto a cambiar de contenidos de conceptos, categorías, teorías o marcos categoriales. Esta actitud requiere tener siempre lo más claro posible el *criterio* con el que el pensador ha de transformar la forma de pensar, para no caer en el relativismo o el anarquismo, los cuales son siempre pertinentes al sistema de dominación. Esto que los griegos acuñaron, no fue un invento de ellos, sino que es una actitud humana ante la vida. Desde que hay humanidad, el ser humano piensa lo que «es», y lo que es, es la vida. Ella es anterior al Ser. El Ser, como cualquier otro concepto, es una producción a posteriori.

En efecto, Hume es quien, contra todo el discurso medieval y de la primera modernidad, decide, para hablar acerca de lo que sea la realidad, partir solamente de juicios de hecho y no así de creencias, concepciones, conjeturas, teorías o filosofías de su época, las cuales, a su juicio, más desarrollaban buenas intenciones acerca de la realidad que conocimiento verdadero de lo que ella era. Es decir, la función de la razón es encontrar lo que ya está previamente en la realidad, porque ella –la razón– no puede producirlo. Los hechos, en tanto que hechos, han acontecido o acontecen en la realidad; tarea de la razón es encontrarlos y, a partir de ellos, deducir lo que es o no posible.

En el plano de la ética, Hume piensa que no puede ser producida por la razón humana, sino que tiene que ser deducida a partir del modo de ser de la realidad. Ésta sería la ética pertinente a la sociedad humana, y no así éticas de la buena voluntad, que, por haber sido producidas por la razón y no existir en la realidad, se quedarían en meros discursos o buenas intenciones. El problema que apunta Hinkelammert acá, es que Hume, luego de desarrollar todo este argumento, de modo lógico y consecuente con su tiempo y obra, a partir de ello deduce que la ética capitalista es la ética pertinente a la sociedad humana, porque es la que fácticamente está existiendo en la realidad inglesa de su tiempo.

Éste, según Hinkelammert, es el modo como proceden lógica y argumentativamente la ciencia social y la filosofía modernas. Toman la realidad que ha producido el capitalismo como la realidad sin más y, a partir de ella, o sea, a partir de este ser, que es lo que se ve a simple vista, que es lo que aparece como lo que «es», deducen su deber ser pertinente, y así las relaciones éticas capitalistas pasan a ser las relaciones humanas en sí y por sí, como si otra ética no fuese posible.

Lo que Hinkelammert observa en Hume es el modo como lógica y argumentativamente procede la racionalidad moderna, es decir, Hume toma las relaciones humanas y sociales que ha producido el capitalismo de su tiempo, las cuales existen objetivamente, como si fuesen en verdad las únicas que hubiesen existido siempre. El problema que apunta Hinkelammert y también Marx es que ni Hume ni los grandes teóricos del capitalismo y la modernidad muestran cómo estas relaciones fácticamente existentes llegaron a existir y, en consecuencia, cómo estas mismas relaciones sociales o éticas fácticamente existentes pueden ser superadas, abandonadas o transformadas.

Dicho de otro modo, partir del ser, o de lo que es, o de los hechos tal cual se presentan en la realidad, no es garantía de conocimiento científico, pero sí de conocimiento meramente descriptivo de lo que es, solamente, y nada más. Si bien este tipo de procedimiento cognitivo presta grandes servicios al capitalismo y a la intencionalidad cognitiva comprometida con la conservación de este tipo de orden o sistema, no sirve en nada al pensamiento crítico, el cual por principio no puede

partir solamente de lo que es o del mero aparecer del ser, sino precisamente de lo que éste oculta, niega o encubre, que Dussel enuncia como el «no ser» y Hinkelammert como lo que «no es», pero que existe, aunque no aparezca a simple vista.

O sea, que ya no se trata de proceder como la racionalidad moderna hace, donde, por un lado, pone el hecho y, por otro, el juicio que analiza o valora ese hecho³². No, sino que se trata de analizar la ética como condición de posibilidad de cualquier acción o hecho. Si en Habermas o Apel la ética es lo constitutivo del lenguaje, discurso o acción lingüística, en Hinkelammert, a partir de Hume y Marx, la ética ahora va a ser constitutiva de cualquier acción humana, sea ésta lingüística o no.

En efecto, contra toda la tradición filosófica analítica anglosajona y el pensamiento neopositivista³³, Hinkelammert afirma que Hume sostiene que efectivamente los deberes y obligaciones no son algo que pueda producir o crear la razón, sino que es algo que

está en la realidad. La ética, según Hume, es algo por encontrar por medio de la razón, pero no algo que se puede prescribir a la realidad por medio de la razón. Es algo real, aunque no visible en los hechos [...] los sentimientos morales no determinan la ética, sino están determinados por ella [...] La justicia no es un producto de la ley, sino es anterior a la ley. La ley es consecuencia³⁴.

³² Que es el caso de la relación sujeto-objeto, cuando el acto, la acción o el hecho es concebido en términos de objeto, o de cosa sin cualidad. En este caso, el sujeto sería quien por el análisis o la evaluación pondría la cualidad o valoración al acto o hecho; por ello lo propio de la cualidad no sería del acto o hecho sino del sujeto, lo cual sería concebido siempre como subjetivo. Pero da la casualidad de que toda acción, acto o hecho son siempre realizados por sujetos con tal o cual intencionalidad, concepción o idea de lo que es bueno o malo, de ahí que no se puede separar de lo objetivo el componente subjetivo o cualitativo.

³³ La cual afirma que Hume es quien fundamenta de modo incuestionable que no se puede derivar normas de hechos, argumento que ya ha sido refutado ampliamente por A. MacIntyre (pero también por Apel), quien luego de un análisis detallado de la obra de Hume muestra cómo éste nunca afirma que no se puede ni debe deducir normas de hechos, sino que lo que muestra es que la filosofía nunca había reparado en este hecho fundamental para Hume, porque en el mundo de la vida cotidiana siempre estamos deduciendo normas o deberes a partir de los hechos. Lo que Hinkelammert descubre en Hume, es algo que Marx antes había descubierto primero en A. Smith y luego en Hume, que las relaciones sociales contienen de hecho relaciones éticas y que las normas o la justicia, cuando quieren ponerse a la altura de la realidad, deben partir de ese hecho y que solamente a partir de este hecho es que se puede deducir objetivamente lo que debe ser. La diferencia fundamental entre Hume y A. Smith, y Hinkelammert y Marx, es que tanto Hume como A. Smith (y posteriormente M. Weber) confunden las relaciones sociales capitalistas modernas con las relaciones humanas en sí mismas, mientras que Marx y Hinkelammert no caen en esta falacia; por ello pueden deducir algo más allá de las relaciones capitalistas (el socialismo en Marx) y modernas (un mundo en el cual todos puedan vivir en Hinkelammert).

³⁴ Cfr. Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, San José, EUNA, 2003, p. 164.

Por ello, el objetivo de su magna obra *Tratado de la naturaleza humana*³⁵ consistiría en mostrar cómo la razón puede encontrar, hallar o reconocer esto que objetivamente existe en la realidad y a partir de ahí deducir el pensamiento normativo, legal o, si se quiere, ético.

El problema central que Hinkelammert descubre en Hume es que, si bien es cierto que no se pueden prescribir a la realidad normas independientes de ella³⁶, lo

³⁵ La cita clásica y polémica de Hume es la siguiente:

Me sorprende que en lugar de las cópulas o proposiciones es (*is*) y no es, no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un *debería* (*ought*) o *no debería*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, la última consecuencia. Ya que este *debería* o *no debería* expresa una relación o afirmación nueva, y esto debería ser observado o explicado (*explained*), y debería al mismo tiempo darse alguna razón por lo que parece inconcebible del todo cómo esta nueva relación puede ser una deducción (*deduction*) de otras, que es completamente diferente de ella (*Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, Libro III, parte I, sección 1, pp. 689-690).

Como se ve en la cita, en ningún momento dice Hume que no se deba deducir el deber ser del ser, sino que lo que él observa es que la filosofía hasta ese momento no haya reparado en este problema central para él, que consiste en mostrar cómo es que en la vida cotidiana normal y naturalmente hacemos este pasaje. Como muy bien muestran MacIntyre, Apel, Dussel y ahora Hinkelammert, el hecho de que la razón no produzca esta conexión o deducción no quiere decir que no se deban deducir normas de hechos, lo cual siempre hacemos en la vida cotidiana, pero también en la ciencia, la cual es constitutivamente *normativa*.

³⁶ En este sentido, el pensamiento de Hume es fundante de la modernidad, porque se enfrenta frontalmente a la tradición medieval y al discurso de la primera modernidad hasta Locke, que a partir de ideas eternas, concepciones ideales o creencias buenas deducían normas o leyes que aplicaban a la realidad social y que no funcionaban porque no se deducían de la realidad. Lo que Hume hace, y por eso es fundante del pensamiento moderno, es que, a partir de la facticidad de las relaciones sociales capitalistas de su tiempo, deduce la ética o normatividad pertinente a ella, la cual efectivamente existe en la Gran Bretaña del siglo XVIII. La falacia en la cual cae su pensamiento es confundir este tipo de relaciones sociales con la naturaleza humana, porque ni Gran Bretaña es toda Europa, ni Europa es la humanidad entera. Adam Smith, cuando parte de la fundamentación de Hume (eran muy amigos), parte ya del prejuicio presupuesto en Hume de que las relaciones sociales capitalistas «expresan» lo que las relaciones humanas sean en sí mismas. El análisis posterior de Marx descubre esta falacia, pero en lo fundamental él parte también de Hume, en el sentido de deducir normas o éticas de los juicios empíricos o hechos, y es lo que hace en *El Capital* al mostrar, a partir del hecho o juicio empírico de que el capitalismo produce miseria a escalas geométricas, la deducción lógica y coherente con el juicio empírico de que lo que se deduce es la negación o superación del capitalismo por lo que él denomina socialismo. En cambio, en Hinkelammert lo que produce esta pobreza y miseria planetaria ya no es sólo el capitalismo, o el neoliberalismo, sino la modernidad (que es fundamento del capitalismo, pero también del socialismo), y a partir de este juicio empírico lo que deduce es otro mundo distinto al de la modernidad. Hinkelammert, al igual que Marx partiendo del método de Hume, no deduce lo mismo

que sí se puede y debe hacer es derivar éticas a partir de juicios empíricos o hechos. «Por eso, Hume no separa juicios de hecho y juicios sobre la ética, sino introduce una nueva concepción de los juicios de hecho»³⁷, que la revaloriza de tal modo que el pensamiento científico o filosófico ya no puede proceder lógicamente o coherentemente si no parte de los juicios de hecho. Esto es, la ciencia empírica, para ser empírica, ya no puede partir de juicios de valor, creencias o buenas intenciones, sino que tiene que proceder a partir de juicios de hecho.

Pues bien, a partir de Hume, o sea, a partir de uno de los argumentos fundantes de la modernidad, Hinkelammert sostiene que la ciencia contemporánea (a la cual denominamos tradicional o estándar) ya no parte de los juicios de hecho sino de la *teoría* de la ciencia³⁸, la cual con su lenguaje encubre los hechos empíricos del presente que consisten en el incremento a escala mundial de la pobreza y la explotación de la naturaleza. En cambio, cuando la razón parte de estos juicios empíricos o juicios de hecho³⁹, lo que ahora puede deducir es aquello que el último Hinkelammert

que Hume, es decir, no cae en la falacia de la modernidad que consiste en identificar el capitalismo o la modernidad con la naturaleza humana. Por ello Marx hablaba de la necesidad de un mundo diferente al del capitalismo, al que llamaba socialismo, y Hinkelammert, hablando de un mundo distinto al moderno, nos habla de uno en el que todos puedan vivir dignamente, lo cual no produce la modernidad.

³⁷ Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, cit., p. 296. Esta forma de argumentar es retomada y continuada en pensadores como A. Smith, Max Weber y F. Hayek, pero como dice Hinkelammert,

«Todos estos pensadores derivan una ética a partir de juicios de hecho, pero, a la vez, están inmersos en una confusión sobre la diferencia entre juicios de hecho y juicios constitutivos de una ética. La contradicción es más obvia en Max Weber. Por un lado, deriva constantemente la ética del mercado en nombre de juicios de hecho, mientras, por el otro, insiste en la separación completa entre juicios de hecho y juicios de valor. Es muy difícil entender la aparición, en Weber, de una contradicción tan abierta. Se sospechan razones ideológicas, que ponen en parentesis la propia lógica. Allí parece radicar la verdadera falacia (*ibidem*, pp. 296 y 297).

³⁸ La cual en el presente se ha convertido en cuasi un dogma de fe comparable a los dogmas medievales, contra los cuales estaba Hume, y con justa razón. Cuestionar el moderno dogma de fe llamado ciencia moderna implica producir otro concepto de ciencia, es decir, otra teoría de la ciencia o, si se quiere, otra fundamentación de lo que sea la ciencia más allá de los prejuicios modernos. Tal vez el ícono más celebrado de este dogma sea el famoso método científico, ante el cual todos se inclinan reverentemente y por eso siguen fielmente. La producción científica contemporánea es prueba contundente de que, siguiendo este método, pocas veces lo que se produce es conocimiento científico. Cuando el cientista social o el filósofo moderno parten de la teoría, ingenuamente están partiendo de los «prejuicios» teóricos contenidos en esas teorías y no así de la realidad, la cual hace rato que está cuestionando las teorías modernas.

³⁹ El calentamiento de la Tierra no es un juicio de valor, estético o de gusto, sino un hecho. El incremento de la pobreza a escala mundial también lo es. Si la ciencia social contemporánea dice que es positiva, o sea, empírica, entonces en defensa de la *empírica* debe partir en sus análisis de estos juicios de hecho, y, si no lo hace, ya no es ciencia, sino ideología al servicio del orden o sistema que está produciendo estos hechos.

llama una ética necesaria, la cual estaría más allá de las éticas de la vida buena, y, sin embargo, sería su presupuesto o fundamento. Porque esta ética ya no parte de juicios de valor o juicios de gusto, sino de juicios de hecho, como el de la posibilidad de la existencia humana en general. Esta ética *necesaria*

no afirma el deber de cumplir con esta ética, sino afirma que su cumplimiento es necesario para que el ser humano pueda existir [...] Por eso la ética necesaria puede ser afirmada por juicios de hecho. Implica aquellos valores sin los cuales la propia convivencia humana –y, por tanto, la sobrevivencia humana– no es posible. Si esta ética no rige, no hay sobrevivencia humana. Se trata evidentemente de un juicio de hecho que afirma la necesidad de una determinada ética [...]

La ética de la buena vida afirma algo diferente. Sostiene por qué no se vive bien y cómo se debe vivir, si no se cumple con esta ética. Son éticas específicas de culturas, religiones o grupos sociales. [Estas éticas] A la luz de la ética necesaria son opcionales. La ética necesaria, en cambio, formula derechos humanos⁴⁰. La ética opcional se puede distinguir muy bien de la ética necesaria. Es precisamente una ética que expresa la condición de posibilidad de la vida humana⁴¹,

que no se deriva de concepciones (ontológicas o sea culturales) de lo que la naturaleza humana es, sino de la racionalidad de la acción humana, la cual se deduce de la racionalidad de la vida, cuyo criterio gira en torno a la producción y reproducción de la vida. Por ello afirma Hinkelammert que lo que se puede oponer a la racionalidad de la vida «es la disposición al suicidio», la cual sería la condición para que en este mundo moderno todo sea lícito⁴², hasta la muerte.

⁴⁰ La modernidad habla de los derechos humanos en cuanto derechos contractuales y no en cuanto derechos humanos de la vida.

Los primeros son los derechos humanos contractuales, que pueden derivar de los contratos efectuados entre individuos (y colectividades vistas de manera individual). Los segundos son los derechos humanos de la vida. Los primeros son destacados por las primeras declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII de EEUU y de Francia. Los segundos son desarrollados desde el siglo XIX, cuando hacía falta enfrentar los efectos destructores de la acción directa [del capitalismo] [...] [si] se restringen los derechos humanos al ámbito de los derechos contractuales, se destruye entonces la vigencia de los derechos humanos en nombre de estos derechos humanos contractuales mismos (*ibidem*, p. 340).

⁴¹ *Ibidem*, p. 302.

⁴² Recordando a Dostoyevski, quien afirmaba que «si no se cree en Dios, todo es lícito», Hinkelammert observa que en nombre de Dios se cometieron los más grandes crímenes, por eso afirma que la condición para que todo sea lícito es la literal disposición a la muerte, que ocurre en un mundo en el cual

Antaño el déspota conocía los límites de su poder; en cambio ahora, en la modernidad, el déspota es el que tiene el máximo poder al negar el límite de la vida, que es la muerte. Ahora el déspota, con tal de no perder su dominio, está dispuesto al suicidio, mas con este suicidio lo que busca es el asesinato de los que se le oponen. Pero Hinkelammert observa que el problema es mucho más complejo, porque ya no se trata del suicidio provocado intencionalmente, sino del suicidio como consecuencia o efecto no intencional. Se trata de la irracionalidad de la racionalidad medio-fin.

En la discusión con Apel, Hinkelammert muestra que la racionalidad medio-fin es irresponsable, porque, no se hace cargo de las consecuencias no intencionales, no previstas o no calculadas por las acciones medio-fin, porque, al ser acciones meramente ónticas, o sea, parciales, esta racionalidad se hace cargo solamente de los efectos entre el fin y los medios para alcanzarlo, es decir, se hace responsable sólo de lo previsto, calculado o buscado en la acción medio-fin. Y como todas las acciones medio-fin no se dan ni se hacen en el vacío, sino en medio de un mundo ahora globalizado por el mercado, entonces los efectos no producidos intencionalmente o las consecuencias no previstas, calculadas o buscadas por estas acciones medio-fin nos alcanzan a todos en el presente y sus efectos están afectando inclusive a los por venir o nacer. Por eso afirma Hinkelammert que la ética de la responsabilidad fundada en la racionalidad medio-fin es, por un lado, irresponsable, pero, por otro, éticamente perversa, porque no se hace cargo, o sea, no se responsabiliza de estos efectos producidos de modo no intencional y que empíricamente están afectando hoy al planeta entero; por ello aboga por otra ética de la responsabilidad que no se fundamente en esta racionalidad medio-fin sino en la racionalidad de la vida.

La ética del bien común, por tanto, surge como ética de la responsabilidad. Sostiene que el ser humano es responsable de los efectos indirectos de su acción directa y que no puede y no debe imputar esta responsabilidad a colectividades abstractas del tipo del mercado [...] [porque] El mercado no es éticamente neutral, sino ejerce una fuerza para totalizarse. El dinero es un señor, no sólo un medio [...] Es la encarnación de la voluntad de poder [...]

se ha perdido el sentido de la vida, que consiste en la producción y reproducción, ampliación y desarrollo de la vida humana. En la modernidad, al haber afirmado ingenuamente que el ser humano es por naturaleza egoísta, lo que se ha hecho es desarrollar la creencia de que humanamente es imposible producir un orden justo y que lo único que queda es convivir con la injusticia, el hambre y la destrucción de la naturaleza. Al desaparecer del horizonte humano la posibilidad de un orden justo, lo único que queda es la muerte y la conciencia como disposición hacia ello, el suicidio. Por eso afirmamos que lo propio de la modernidad es la voluntad de muerte y no de vida. Por ello afirmamos que la racionalidad moderna, en el fondo, es una racionalidad de la muerte. De lo que se trata entonces es de producir otra racionalidad distinta de la moderna cuyo criterio fundamental sea la vida humana y la vida de la naturaleza.

La ética de la responsabilidad, en cambio, consiste en hacerse responsable de los efectos indirectos en el grado en el cual es posible tomar conciencia de su existencia [...] para una ética de la responsabilidad se trata precisamente de tomar conciencia en lo posible de los efectos indirectos, llevándolos al nivel de la conciencia para poder enfrentarlos.

La ética de la responsabilidad es ética del bien común por el hecho de que la responsabilidad por los efectos indirectos de la acción directa es, en última instancia, una responsabilidad en común. No es reducible a la responsabilidad individual [...] ⁴³,

porque los problemas globales que como humanidad afrontamos no se pueden afrontar individualmente, por eso en Hinkelammert el sujeto ya no es un individuo sino la humanidad.

De esta ética se trata. Es la ética necesaria para que se pueda vivir. Precisamente una ciencia que quiere explicar la realidad tiene que hacer la pregunta por esta ética [...] Se trata de la ética como condición de posibilidad de la vida misma [...] Hoy podemos afirmar que la ética de la responsabilidad en cuanto ética del bien común es una condición de posibilidad de la vida humana. Su base es un juicio de hecho y que dice: asesinato es suicidio. Frente a las amenazas globales lo vivimos diariamente. Si no queremos el suicidio de la humanidad, tenemos que afirmar esta ética ⁴⁴.

Dicho de otro modo, seguir afirmando que la ciencia no puede pronunciarse positivamente sobre la ética implica no sólo caer ingenuamente en la falacia de la modernidad, sino también negarse a asumir la responsabilidad por los efectos no intencionales de toda acción humana (que son hechos empíricos), es decir, implica negarse a la vida. Así pues, esta ética necesaria, siendo una ética que vela por el bien común, es también una ética de la responsabilidad, que se hace cargo, o sea, es responsable de las consecuencias indirectas y producidas de modo no intencional por nuestros actos, aunque sean bienintencionados.

Si el fundamento de la ciencia no es científico, tampoco el *telos* de la ciencia lo es. Para que haya ciencia social y filosofía, tiene que haber vida humana y natural. Por eso la ciencia y la filosofía, en sus momentos más gloriosos, estuvieron y están al

⁴³ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 322-323. Y continúa diciendo: «Max Weber, al rechazar la posibilidad de la ciencia de tomar posición sobre la ética, ni siquiera se da cuenta de lo que se trata cuando se habla de ética [...] Weber jamás se da cuenta de que hay un problema de este tipo, sin cuya solución la vida humana se hace imposible» (*ibidem*).

servicio de la vida. Por eso afirmamos categóricamente que hacer ciencia y filosofía es una mediación para la vida, no un fin en sí mismo.

De la crítica

Desde el principio Hinkelammert pensaba con bastante claridad respecto de lo que es o debiera ser la crítica, no sólo por el tipo de formación que tuvo, sino también por el tipo de reflexión de los autores que influyeron en él. Por ejemplo, recordando el tipo de crítica que hizo en el Osteuropa Institut a finales de la década de los cincuenta acerca del modelo económico soviético, dice que la crítica que le hizo a «la ortodoxia soviética resultó más bien una crítica evaluativa en el sentido de Kant y no una crítica despreciativa (que transforma lo criticado en desechable), como la practicaba la ideología occidental de aquel tiempo. Siempre rechacé participar en esta crítica, que trata lo criticado como desechable»⁴⁵. Es decir, desde el principio Hinkelammert pensaba que la crítica no podía ser simplemente despreciativa, negadora o nihilista de aquello que se estaba cuestionando o criticando, sino evaluadora de sus condiciones de posibilidad y limitación, esto es, de sus límites.

Por esa misma época se dio cuenta de las consecuencias institucionales del ejercicio de este tipo de crítica, que suponía inevitablemente ejercer también la autocrítica. Es decir, cuando, en el Osteuropa Institut, Hinkelammert puso en evidencia la crisis que ya se gestaba en el modelo soviético, la crítica fue bienvenida. Pero cuando, haciendo uso de la misma forma lógica de su crítica, puso en evidencia la crisis del mercado moderno capitalista, entonces su crítica no fue ni bien vista ni bienvenida, sino rechazada. Es decir, se puede criticar al otro, o al vecino de enfrente, pero no a los propios⁴⁶. Dicho de otro modo, el sujeto puede criticar al objeto, que es lo que tiene delante de sí, pero no puede autocriticarse, porque no es objeto sino sujeto; es más, cuando el sujeto se concibe a sí mismo como sujeto en oposición al objeto, no

⁴⁵ José Duque y Germán Gutiérrez, *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, San José, DEI, 2001, p. 64.

⁴⁶ «En ese centro, si se hacía una crítica general al otro estaba bien, pero cuando la crítica se dirigía a la propia posición cambiaba completamente la actitud. Podías criticar a la Unión Soviética, era evidente que para eso nos tenían, sin embargo en tanto discutías la implicación que esa crítica al modelo soviético tenía para una crítica al modelo capitalista, ahí terminaba el asunto [...] al trabajar este enfoque de la crítica, tenía necesariamente que desembocar en la pregunta por el contenido ideológico de la teoría económica en la tradición neoclásica [...] Formulé la tesis de que la idealización de la teoría económica ocurría por los dos lados, y que había caracteres sumamente análogos en relación a como concebía la teoría neoclásica el equilibrio general y la manera como concebían los economistas soviéticos el comunismo; es decir, la ideología del mercado perfecto y la ideología de la planificación perfecta.» *Ibidem*, pp. 22-23.

puede por principio aplicarse a sí mismo lo que le aplica al objeto⁴⁷. En cierto sentido, el sujeto se autoinmuniza contra cualquier observación proveniente del objeto, porque por principio el objeto ni tiene conciencia ni capacidad de conocimiento; por ello el sujeto puede, concibiendo el objeto en tanto que objeto, distanciarse de él. Así, esta relación crea en el cientista social la creencia o la ilusión de estar investigando o argumentando en un plano neutral respecto de los valores. Por eso cuando el ser humano funda el conocimiento en el prejuicio de la relación sujeto-objeto, en principio siempre creerá que él está bien, porque el problema es el objeto, no él.

Esto, que en apariencia parece muy abstracto, cuando se ve en la realidad y la política, se torna muy triste, lamentable y hasta ridículo; por ejemplo, cuando Hinkelammert analiza la crítica que Occidente hacía a la ex Unión Soviética, muestra cómo Occidente adjudicaba a la Unión Soviética lo que negaba de sí mismo; por ejemplo, cuando Europa afirmaba que solamente Occidente era moderno –o sea, bueno– y que la Unión Soviética, como pertenecía a la Europa oriental, era mala, en el sentido de atrasada. Hinkelammert, por el contrario, muestra que la ideología de la ex Unión soviética era absolutamente moderna:

⁴⁷ A lo largo de toda su obra, Hinkelammert cita como ejemplo a varios autores contemporáneos moderno-occidentales que proceden en la crítica de acuerdo al modelo de la relación sujeto-objeto:

Analicé el libro de Kolakowski *El hombre sin alternativas*. En cuanto a la ideología soviética, me pareció muy acertado. Kolakowski, sin embargo, no tomó en cuenta que Occidente tiene una sociedad sin alternativas del mismo tipo, la cual argumenta con argumentos casi iguales. Cuando viajó a Inglaterra, jamás volvió a escribir sobre el problema del hombre sin alternativas. ¿Qué pasó? Eso es reducir el análisis a simple ideología. Un análisis muy bueno, pero incapaz de ser transformado en el sentido de detectar un problema de la sociedad occidental. Del análisis se seguía también un problema de la sociedad occidental y no solo del estalinismo. Aquí el anticomunismo desemboca realmente en una maldición. Hace posible una extrema modernidad al proyectar toda la crítica hacia el comunismo, negando la crítica frente a su propia sociedad. Ya no discute a sí mismo [...]

Pasé entonces al análisis de la sociedad moderna en sus diferentes formas, y en 1970 formulé la crítica del Occidente en el libro *Ideologías del desarrollo*, donde afirmo que ya no se puede hablar del modo de producción capitalista o socialista, sino del modo de producción moderno que aparece en estos modos de producción específicos. Esto, no obstante, era inaguantable, puesto que siempre se requiere un esquema en blanco y negro. Gulag había en la Unión Soviética. En cambio, no se analizó el trabajo forzado en Occidente, en la sociedad burguesa. Trescientos años de trabajos forzados en Estados Unidos no fueron analizados como un problema de la modernidad. Se lo proyectó en los otros, y en consecuencia temas como los trabajos forzados, la sociedad de clases, los hombres sin alternativas, todos estos elementos no aparecían cuando se analizaba nuestra llamada sociedad libre. ¿Cómo hacer sólo crítica del capitalismo, o crítica sólo del socialismo? Hay que hacer crítica de la sociedad occidental (Hinkelammert, *Itinerarios de la razón crítica*, cit., pp. 193-194).

La ideología soviética es modernísima, corresponde a la modernidad y es pensada desde la modernidad. Mientras Marx presenta elementos críticos frente a la modernidad, la ideología soviética es un total sometimiento a ella. La soviética era, en este sentido, una sociedad moderna. Esto significa que hoy no se puede hacer una crítica simplemente anticapitalista. La crítica anticapitalista que se hacía en la Unión Soviética era muy buena. Y la crítica a la Unión Soviética que se hacía en Occidente, también era muy buena. Ambas, sin embargo, tenían un límite absoluto: siempre culparon al otro y nunca se vieron a sí mismas. Éste es el problema fatal del anticomunismo. Muchas veces quizá posea argumentos muy ciertos, pero nunca se los aplica a sí mismos, y por ende no se percata que está inmerso en el mismo problema⁴⁸.

Dicho de otro modo, desde Hinkelammert podemos afirmar que la crítica, para ser lo que presume ser, no puede ser acrítica respecto de sí misma, es decir, debe ser por principio autocrítica, o sea, que debe ser capaz de aplicarse a sí misma la misma crítica que hace al vecino de enfrente, al problema analizado o al objeto tematizado, de lo contrario deviene acrítica, o sea, meramente ideológica⁴⁹. Así pues, con Hinkelammert podemos decir que la modernidad constitutivamente no puede ser crítica, porque habría desarrollado el conocimiento solamente en la perspectiva del análisis del objeto, o sea, de lo que está fuera del sujeto y que en última instancia no es él⁵⁰.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 193.

⁴⁹ En la introducción a la *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert aclara, por ejemplo, cómo su crítica a Popper, muy fuerte y áspera, debe más a Popper que a Hinkelammert mismo, porque lo que analiza este libro

es una crítica del pensamiento utópico llevada al nivel de una crítica de la razón utópica como tal. Se trata de un análisis que en última instancia es metodológico y que busca revelar los marcos categoriales de los pensamientos sociales actuales [...] Popper es el primero que intentó tal crítica de lo utópico [...] Por eso hago toda la crítica de la razón utópica partiendo de Popper. Quiero subrayar eso. Yo parto de la crítica que hace Popper, y no de una crítica a Popper [...] Esta crítica a Popper –que intento hacer– debe mucho más a Popper de lo que parece en este libro. Yo creo que conviene constatar este hecho [...] Creo que Popper no supo elaborar los alcances de su punto de partida, y terminó nuevamente, a pesar de todas sus intenciones críticas, en una ingenuidad utópica que subyace a todo pensamiento neoliberal, aunque éste siempre se presente como un pensamiento definitivamente más allá de todas las utopías (Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, p. 14).

⁵⁰ Visto desde esta perspectiva, el diagnóstico que Habermas desarrolla en su obra acerca de las tareas inconclusas de la modernidad, queda en entredicho, porque, según él, la modernidad tiene tareas pendientes e inconclusas que deberían ser desarrolladas, y una de ellas sería precisamente la crítica. Aunque Habermas y Apel intentan seriamente hacerle el giro pragmático al paradigma de la conciencia y a su vez intentan hacer explícitamente un análisis de las implicaciones negativas de la relación

De ahí la paradoja de que el sujeto, cuando se tematiza a sí mismo, lo haga en términos de objeto y no de sujeto. Solamente en este contexto tendría sentido su juicio lapidario sobre la ciencia social estándar y la filosofía de la academia, de que ellas, en el fondo, son ideología encubridora y justificadora del orden social vigente cuando cuestionan o critican lo que está fuera de ellas, pero casi nunca a sí mismas, es decir, casi nunca en sus prejuicios, que operan no sólo como sustrato sino hasta como fundamentación.

Ahora bien, cuando el objeto de investigación es objeto de la ciencia natural «puede» (relativamente) funcionar este prejuicio, pero jamás en el ámbito de la ciencia social y lo humano en general, por su naturaleza histórica y ética. Desde la perspectiva de la relación sujeto-objeto, por principio el sujeto (ya sea el cientista social o el filósofo) es el que sabe, no el objeto (que es la sociedad, la economía, la política o el mundo). El sujeto puede corregirse en relación al objeto, pero no someterse a la autocrítica⁵¹, porque tendría que concebirse a sí mismo en términos de objeto y no puede porque por principio el objeto está fuera, no dentro, esto es, la correlación sujeto-objeto, principio arquimedeeo o fundamental de la teoría del conocimiento

sujeto-objeto en el conocimiento, en última instancia quedan atrapados al interior de este paradigma, porque la relación sujeto-objeto no es un problema teórico o cognitivo solamente, sino un problema ético y político de fuertes implicaciones sociales e históricas en el presente. Por ello, desde Hinkelammert, la obra de Habermas ya no resulta ser crítica, sino acrítica y pertinente al dominio del moderno sistema-mundo. De ahí que se entienda que, cuando el cientista social latinoamericano parte como fundamentación del diagnóstico habermasiano, quede atrapado al interior del proyecto de la modernidad-posmodernidad. Pero lo mismo sucede cuando el cientista social o filósofo que dice ser latinoamericano parte del marco categorial del pensamiento posmoderno.

⁵¹ Esta noción tan fuerte en Hinkelammert será desarrollada hasta sus últimas consecuencias cuando en sus libros *La fe de Abraham...* y *Sacrificios humanos y sociedad occidental* haga un diagnóstico de la modernidad occidental desde esta perspectiva, es decir, desde lo que significa en concreto la noción de sujeto-objeto llevada hasta sus últimas consecuencias: esto es, el sujeto como el victimario y el objeto como la víctima. A juicio de Hinkelammert la modernidad occidental se resume en la sentencia de que, en última instancia, la culpa de toda injusticia la tiene la víctima y no el victimario; por eso este último se asume siempre como inocente. El que está siempre bien es el sujeto, o sea, el victimario, y la culpa de todo la tiene la víctima, o sea, el objeto, el cual es, por principio, imperfecto en sí. En cambio, el sujeto es sujeto de perfectibilidad, o sea, de bien y de bondad. En el ámbito de la ciencia natural, el principio de la relación sujeto-objeto «puede» funcionar ingenua o inocentemente, pero en el ámbito de la ciencia social y la filosofía se torna diabólico. Valdría la pena considerar epistemológicamente las consecuencias éticas de esta posición hinkelammertiana que dice: «Toda la historia de Occidente se puede resumir en un lema: la víctima tiene la culpa, el victimario es inocente. El Occidente es el victimario de un mundo entero, un mundo entero es su víctima. Pero, para el Occidente, el mundo entero tiene la culpa; el Occidente, al perseguir esta culpa, es un victimario heroico e inocente». Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José, DEI, 1991, p. 97.

contemporáneo, parece que en el fondo sirve para fundamentar la crítica desprecia-tiva o nihilista, con la cual Hinkelammert por principio no está de acuerdo.

Más adelante, en la sección tercera de su *Ideologías del desarrollo...*, que es la más metodológica, retoma la noción de crítica para empezar a conceptualizarla en relación con la lógica dialéctica que desarrolla a partir de Marx. Parte en principio de las afirmaciones o definiciones que hace Popper del quehacer científico para luego aplicárselas a Popper mismo con el fin de mostrar la autocontradicción en la cual cae la lógica de la investigación científica, porque Hinkelammert parte de la evidencia de la contradicción que hay entre la teoría y la realidad, por un lado, y por otro, de las contradicciones propias de la realidad social. Entonces el problema será cómo resolver las contradicciones, sean teóricas o reales.

Para Hinkelammert, el problema de la crítica no será tanto si es ella o no posible, si no por qué la crítica es *conditio humana*, porque sucede que las contradicciones son lo propio de lo humano, son su modo de ser, pues en el acto humano siempre existe una tensión entre lo que se piensa y se dice, entre lo que se siente y lo que efectivamente se hace, entre lo que se es y lo que se pudiera o quisiera ser, entre lo que se tiene en el presente y lo que se quisiera tener o lograr en el futuro; esto es, entre lo que es y lo que aún no es, tensión a la cual el ser humano está enfrentado a cada momento durante toda la vida.

Para Hinkelammert, la lógica que puede permitir pensar estas contradicciones es la lógica dialéctica, porque ella

es, en esencia, crítica de las realizaciones actuales y de las conceptualizaciones de un futuro nuevo. La idea central de esta dialéctica es a-institucional y, en consecuencia, no permite presentar algún tipo de institución determinado como la realización verdadera y perfecta de los valores. Es una idea anarquizante, expresada con todo el rigor de los primeros anarquistas. Pero éstos no la convierten en una dialéctica histórica, como lo hizo más bien Marx. Él descubre que los sistemas institucionalizados son acercamientos sucesivos hacia la realización del orden espontáneo. Si bien concibe que la realización definitiva de ese orden perfecto por medio de la revolución total es factible, la crítica de este punto de su análisis no destruye la concepción dialéctica de la historia. La convierte en una especie de dialéctica trascendental⁵².

¿Por qué? Porque lo real social, en el afán de desarrollarse y racionalizarse, produce estructuras que, ya sea de modo consciente o inconsciente, de modo intencional o no-intencional, devienen en nociones o concepciones del orden espontáneo que sirven para criticar el orden establecido. Tales concepciones conducen a tomar con-

⁵² Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, cit., p. 181.

ciencia de que la estructura existente no es más que una realización provisional de sus valores implícitos.

«La dialéctica histórica descubre que toda estructura social está a disposición de la libertad del hombre en constante realización»⁵³. Esto quiere decir que la dialéctica de la historia permite descubrir que las contradicciones reales –o sea, materiales– son trascendentales, en el sentido de que atraviesan por dentro y trascienden a todo tipo de sociedad, cultura y sistema-mundo humano. Por ello mismo se necesita siempre y a cada momento ir evaluando, cuestionando, o sea, criticando las contradicciones que aparecen en lo real social y en la vida diaria; por eso siempre se necesitará la crítica, para evaluar a cada momento las consecuencias posibles o imposibles de nuestras pretensiones. Ahora bien, ¿qué tipo de crítica? La respuesta más obvia sería la crítica dialéctica, pero ¿qué quiere decir esto? ¿Qué significa? Un pensamiento que aspira por principio a ser crítico no puede darse el lujo de no tener claridad al respecto, máximo si está comprometido con una transformación radical de la realidad a la que pertenece.

A juicio nuestro, una de las principales aportaciones de Hinkelammert al pensamiento crítico contemporáneo radica en el modo como concibe lo que para él significa la crítica. La crítica, para ser, necesita siempre un criterio desde el cual evaluar con sentido lo criticado; el problema está entonces en determinar el lugar, o sea, el *locus* desde donde se pueda ejercer con sentido la crítica. Hinkelammert muestra cómo la lógica de la investigación científica demarca y delimita la teoría o el *corpus teórico* como el lugar privilegiado desde donde se puede ejercer la crítica, en este caso de la realidad, porque la lógica de la investigación científica es consecuencia y desarrollo de la relación sujeto-objeto, ya que en este caso la teoría ocupa el lugar del sujeto y la realidad, el del objeto. Esta acción-relación presupondría que la teoría científica básicamente estaría bien y la realidad mal; pero, ¿y si la teoría está mal?

Entonces el problema surge cuando nos damos cuenta o se comprueba que la teoría es la que está errada. Pero ¿cómo comprobamos que la teoría está mal, si el criterio de verdad proviene de la propia teoría? Por eso dice Hinkelammert que la teoría (en el modo como se concibe básicamente en la modernidad), en el sentido de Popper, es básicamente tautológica, en el sentido de que primordialmente la teoría se refiere a la realidad desde sí misma, o sea, desde la teoría, y que por eso mismo el criterio para evaluar la verdad o falsedad de las hipótesis básicamente proviene de la propia teoría y no así de la realidad, porque supuestamente la realidad carece de sentido en sí misma; por ello, en última instancia, la teoría no sólo explicaría el sentido de la realidad, sino que sería la dadora de sentido. Si esto es así, de lo que se trata entonces es de producir o descubrir un criterio desde el cual evaluar no sólo la

⁵³ *Ibidem.*

realidad, sino también las teorías que supuestamente interpretan la realidad. Porque, en última instancia, ¿cuál es el problema: la teoría o la realidad? Esto conlleva otra pregunta que sistemáticamente se hace Hinkelammert: ¿para qué hacemos teoría, ciencia o filosofía?

Según Hinkelammert, una de las características fundamentales de la lógica dialéctica, que la diferencia de la lógica formal, tiene que ver con el punto de partida. La dialéctica presupone explícitamente a la sociedad concebida como «totalidad racional» como su punto de partida⁵⁴, es decir, el punto de partida que «presupone» la lógica dialéctica, en el sentido que Hinkelammert la concibe, no puede partir de la relación sujeto-objeto como momento óntico o parcial de la realidad, la cual se produce siempre a posteriori, sino que tiene que presuponer el todo de la realidad social a priori, porque

la dialéctica es una lógica de la sociedad como totalidad circular. Por eso precisamente no puede ser una teoría. Formula las leyes internas de las teorías sin predeterminedar su contenido concreto [...] Se trata, entonces, de un juicio de evaluación general a partir de los marcos teóricos dados, en el cual entran todos los factores casuales del carácter de las personas, inteligencia, circunstancias, etcétera. Es un juicio que ubica el acto particular en la totalidad, sin conocer la totalidad como tal. Es una especie de intuición sin la cual el acto no puede realizarse⁵⁵.

¿Qué quiere decir esto? Que es imposible entender un acto singular independientemente o al margen de la totalidad de la realidad social, lo cual quiere decir que no se puede negar, obviar o poner en suspensión lo real, pero tampoco la totalidad de la realidad social, de la cual la teoría es parte, no el todo. Dicho de otro modo, el sentido del acto humano o social no se deduce del propio acto, sino en el contexto de la totalidad de la realidad social, la cual nunca se podrá conocer del todo, aunque,

⁵⁴ «La lógica dialéctica es la lógica del desenvolvimiento de estructuras sociales como una totalidad [...] Como metateoría es una deducción lógica del concepto de la sociedad como totalidad interdependiente [...] La lógica dialéctica se distingue de la lógica formal sólo por su punto de partida: la sociedad como totalidad racional.» Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo...*, cit., p. 186.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 187. Acá, el concepto de Totalidad no tiene nada que ver con el prejuicio popperiano que afirma que no se puede partir de la idea de totalidad, porque no se puede conocer el todo, lo cual es cierto, no se puede. Sin embargo, lo que afirman tanto Hinkelammert como Adorno, Kosik y hasta Lukacs es algo distinto. No se afirma que se pueda conocer el todo de la realidad, lo que se afirma es que el conocimiento que afirma ser científico, no puede, en la construcción de conocimiento, prescindir del todo de la realidad, el cual siempre está presente como presupuesto, aunque uno sea ingenuo o inconsciente de la presencia perenne de toda la realidad mientras operamos o ejecutamos actos o hechos parciales en el presente. Toda acción o conocimiento óntico tiene sentido al interior de lo ontológico; por eso el concepto de Totalidad acá funciona como un presupuesto ontológico de carácter heurístico.

sin embargo, siempre la presuponemos. Si esto es así, entonces ¿cómo nos relacionamos cognitivamente con la totalidad de la realidad social si nunca podremos conocerla del todo? A juicio nuestro, acá es donde surge el aporte fundamental de Hinkelammert, al introducir la noción o conciencia de que, si bien es cierto que nunca podemos conocer del todo la totalidad de la realidad social, siempre la presuponemos en el sentido de que siempre tenemos una imagen de ella, una idea, una noción, una concepción o, si se quiere, una cosmovisión, aunque sea intuitiva, desde donde evaluamos el sentido del acto humano, el presente, sus posibles sentidos, sus límites, sus imposibilidades y sus posibilidades. A esta noción el Hinkelammert de 1970 la llamará «concepto límite trascendental» y posteriormente, a partir de 1984, utopía.

En última instancia, el horizonte desde donde ejercemos las evaluaciones de todo lo que es y acontece en el mundo o la realidad social se da en la correlación que existe entre lo real, la realidad social y el concepto límite trascendental; es decir, en esta correlación que el sujeto establece como sujeto real entre lo real, la realidad social y el concepto límite trascendental; o, dicho de otro modo, en el modo o la manera como se relaciona el sujeto con la realidad social y el concepto límite es como se articula el espacio para lo que Hinkelammert entiende como crítica dialéctica, en principio trascendental. Esto quiere decir que el sentido del acto humano no se deduce a partir del acto en tanto que acto, sino en la correlación entre el acto y el concepto límite trascendental, o sea, entre lo que es y la imagen de lo que aún no es pero que se quisiera lograr. Dicho de otro modo, no existiría acto humano con sentido si éste no contiene en su sentido esta dimensión que siempre excede al acto en tanto que acto, que es la dimensión de lo ideológico, mítico o utópico como horizonte de sentido del acto en tanto que acto. Esta dimensión existe y opera de modo trascendental⁵⁶ en todo hecho histórico, está siempre presupuesta y, como tal, dando sentido a los actos, los hechos, las explicaciones, interpretaciones, análisis y conocimientos de la realidad en cuestión.

Esto quiere decir que la lógica dialéctica, para ser crítica, no puede prescindir en el análisis de estas concepciones o imágenes transcendentales desde las cuales se puede evaluar con sentido crítico la facticidad de lo real, su posibilidad y su tendencia.

⁵⁶ El concepto de lo Trascendental en Hinkelammert no tiene nada que ver con el idealismo de la filosofía moderna, es más, a partir de Marx, Hinkelammert desarrolla la idea de que la materialidad de la vida es un presupuesto trascendental de todo acto o hecho histórico, económico o político. La materialidad de la vida, como condición de posibilidad de la vida misma, trasciende todo hecho óptico y hasta ontológico, por eso existe vida, de lo contrario sería imposible todo lo que llamamos vida humana. En este sentido hablamos de la trascendentalidad material de la vida humana, en el sentido de que la materialidad de la vida, que empieza con la producción de los alimentos y termina en la producción de lo que llamamos cultura, trasciende todo presente, está presupuesta en nuestra comprensión tanto del pasado como del futuro; en este sentido, la materialidad de la vida es trascendental.

Y como estas imágenes o concepciones trascendentales son parte de la realidad social o, si se quiere, de la totalidad social y son explícitamente punto de partida del tipo de análisis de la lógica dialéctica, entonces lo son mucho más de la noción de crítica tal cual la desarrolla el Hinkelammert de 1970.

Dicho de otro modo, el horizonte de la crítica surge en la relación cognitiva que se establece entre lo real de la realidad y el principio de imposibilidad u horizonte utópico o, si se quiere, modelo ideal. Es desde este horizonte ideológico, mítico y utópico desde donde lo real aparece con todas sus contradicciones, es decir, la imagen del futuro, contenido en el horizonte utópico, nos anuncia el lugar hacia donde se podrían encaminar la superación de las contradicciones del presente. Pero estas imágenes no son creaciones en el vacío, sino que surgen siempre a partir de lo real como materialidad del presente, y la materialidad se trascendentaliza a partir de este horizonte utópico, mítico o simbólico, desde el cual lo factual trasciende la mera facticidad del hecho, o lo empírico aislado, hacia un horizonte de sentido más allá de su mera inmediatez. En esto consiste, según Hinkelammert, la trascendentalidad interior a la vida real⁵⁷.

Dicho de otro modo, la dialéctica se puede convertir en lógica crítica cuando en la tematización o reflexión se parte de las contradicciones reales, o sea, materiales, tomando en cuenta siempre o siendo consciente del horizonte utópico o trascendental desde el cual se elabora el modelo de la crítica de lo que lo real es y debiera ser. A juicio de Hinkelammert, la modernidad tiene las utopías como su raíz central o fundamental, pero lo paradójico es que, por un lado, niega que tenga utopías, cuando en realidad las tiene, y, por otro, en nombre de sus propias utopías o mitos (concebidos como reales y no como utopías) intenta superar, prescindir o negar todo otro horizonte utópico. Negando este horizonte utópico constitutivo de la realidad, termina negando la realidad toda. Entonces, el problema de la crítica en Hinkelammert se resume en la siguiente cuestión: si la modernidad es el intento de negar lo real de la realidad⁵⁸ para imponer su propio mito, ¿cómo entonces recuperamos lo real de la realidad? O, como decíamos antes, ¿para qué hacemos teoría?

⁵⁷ La trascendentalidad interior de la vida real es la condición misma de la vida real, la cual siempre está presupuesta, como soporte, trascendiendo siempre como contexto todo lo que hicimos, lo que hacemos y lo que pensamos hacer en el futuro. Sin las condiciones de posibilidad de la vida no podríamos hacer nada, nos paralizaríamos. Hay vida, porque las condiciones de posibilidad de la vida la hacen posible, y ello no depende sólo de la acción o trabajo del ser humano, sino también de la vida de la naturaleza. Y de esta trascendentalidad muchas veces no somos conscientes, aunque nuestra vida depende de ella.

⁵⁸ La distinción que establecemos entre lo real y la realidad es que cualquier horizonte cultural o civilizatorio es capaz de producir un tipo de realidad como modo de comprensión con sentido de ese horizonte histórico. En cambio, lo real es lo siempre presupuesto por todo horizonte histórico y cultural, es decir, es lo presupuesto por tal o cual forma de realidad. Por ello afirmamos que lo real de la

La crítica, en este sentido, no puede prescindir de la crítica de los mitos de la modernidad, pero tampoco puede negar u obviar el horizonte mítico, utópico y simbólico con el cual se puede ejercer la crítica de la modernidad, que proviene de la dimensión de la realidad humana y social negada por la modernidad occidental. Es desde esos otros mitos no modernos ni occidentales y desde esas otras utopías transmodernas desde los cuales se pueden cuestionar no sólo los mitos y utopías de la modernidad, sino también el orden o sistema que esos mitos han producido como moderno desorden social-mundial.

Es desde esta sospecha que Hinkelammert hizo en la década de los ochenta un desmontaje en regla de los mitos fundacionales de Occidente⁵⁹ para mostrar por qué la modernidad-posmodernidad occidental es constitutivamente perversa, éticamente hablando. Sólo en este contexto se puede entender el juicio que hace Hinkelammert de Occidente, cuando afirma:

La sociedad occidental ha producido guerras que la humanidad nunca había visto. Todas estas guerras las presentó como guerras para salvar a la humanidad [...] La sociedad occidental ha producido sistemas de dominación tan extremos, que no tienen antecedentes en ningún periodo histórico anterior ni en ninguna otra parte del mundo. Sistemas de exterminio de poblaciones enteras [...] La sociedad occidental ha desarrollado fuerzas productivas nunca antes vistas. Pero las ha desarrollado con tanta destructividad, que ella misma se encuentra en el límite de su propia existencia y de la posibilidad de existencia del propio sujeto humano [...]

realidad alude directamente a las condiciones de posibilidad de la vida en cuanto tal. La realidad es la forma como en concreto se actualiza una forma de producir y reproducir la vida con sentido. Es el Ser que produce tal o cual ontología. Ninguna cultura, civilización u horizonte histórico puede desarrollarse sin desarrollar una forma en concreto de producción y reproducción de la vida. Por eso lo real de la realidad es el último horizonte a partir del cual podemos entender el sentido de una forma de realidad.

⁵⁹ Éste es el sentido de sus dos obras más excelentes en este sentido como son *Sacrificios humanos y sociedad occidental* y *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, en las cuales analiza históricamente cómo Occidente constituye sus propios mitos sobre los cuales posteriormente se va a erigir y luego fundamentar su cosmovisión del mundo, de la vida, de la historia y de la humanidad. A juicio de Hinkelammert, Occidente básicamente es edípico, porque es parricida y filicida a la vez. El hijo, para llegar a ser, necesita matar al padre y, al revés, el padre, para ser o imponer su ser, necesita matar o castrar al hijo en vida. Según Occidente, estamos condenados a ser esto, es decir, a reproducir esta forma de dominación hacia el infinito. Si esto fuese así, entonces no habría posibilidad de liberación. En cambio, Hinkelammert muestra cómo el problema no es que la naturaleza humana sea destructora, sino los mitos que constituyen las culturas del dominio y las civilizaciones de dominación. De lo que se trata entonces es de cuestionar también estos mitos fundacionales de estas relaciones éticamente perversas, las cuales son constitutivas de la modernidad, pero no de toda la humanidad.

El siglo XX es la sociedad occidental *in extremis*. De los grandes campos de concentración de los totalitarismos de la primera mitad de este siglo, se ha pasado a los Gulags del Mundo Libre, que se extienden por todo el Tercer Mundo en forma de grandes campos de miseria, vigilados por los servicios secretos y los hoyos negros en los cuales desaparecen aquellos que se podrían resistir [...]

La sociedad occidental ha hecho todo eso en nombre del servicio a la humanidad, en nombre del amor al prójimo y de la salvación, de la democracia y de la libertad. La sociedad occidental se cree la única sociedad libre de la historia humana. Nadie se ha escapado de esta ilusión, ni las iglesias, ni otros salvadores, ni las ideologías, ni ningún grupo social⁶⁰.

Por ello juzga Hinkelammert fundamental hacer un desmontaje en regla de los mitos fundacionales de Occidente, no sólo porque son el fundamento en última instancia de la gran narrativa occidental, sino porque, si no tomamos conciencia crítica de ello, vamos a seguir atrapados al interior de estos mitos. Y lo que es peor, vamos a seguir interpretando todo lo que es y existe en el cosmos desde este universo de cosmovisión, y así vamos a permanecer ciegos y faltos de entendimiento a sus atrocidades, o sea, acríticos de este sistema-mercado-mundo moderno, actitud que en última instancia nos condena a seguir siendo justificadores y perpetuadores del nuevo moderno desorden mundial.

A juicio de Hinkelammert, la *intelligentzia* contemporánea, sea del primer o del tercer mundo, ha perdido horizonte crítico, porque «cree» que la razón no es mítica, mucho menos teológica, o que la razón moderna-posmoderna ya ha superado ambas cosas y por eso cree el intelectual que él está más allá del mito y la religión, y por eso mismo ya no los tematiza ni los critica. Y esto no sólo porque ya no ve el problema, sino porque tampoco tiene categorías para verlo y pensarlo. Teniendo enfrente el problema, es como si no existiera para él. Así, el ocaso del pensamiento crítico anuncia la necesidad y la posibilidad de producir un pensamiento crítico de esta falta de criticidad, pero ya no por necesidades teóricas, sino porque la falta de pensamiento crítico está conduciendo a la pérdida de conciencia de que, como humanidad, estamos enfrentados a la contradicción vida y muerte.

Por ello se entiende que el proyecto de la posmodernidad sea tan trivial respecto de las grandes narrativas, que las trate tan ópticamente hablando, inhabilitando así el pensamiento que aspira a ser crítico para tratarlas epistemológicamente en su respectivo nivel de análisis crítico, que es el transontológico. Por ello afirmamos que la crítica óptica es justificadora del desorden mundial y pertinente a su proyecto. La crítica ontológica, cuando no queda atrapada al interior de la cosmovisión

⁶⁰ Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, DEI, 1988, pp. 9-10.

moderna-posmoderna, puede empezar a ser crítica, pero, cuando parte de la modernidad como fundamento, normalmente hace la crítica para reafirmar o reorientar la propia modernidad, con lo cual la propia modernidad, siendo mejorada por este tipo de crítica, sigue intacta. A juicio nuestro, cuando la crítica se ubica en el plano transontológico, entonces recién puede ser radicalmente crítica, ahora sí en el sentido de Hinkelammert, esto es, no sólo crítica de este sistema-mundo, sino anunciadora de un mundo otro, distinto y más allá del proyecto moderno-posmoderno.

De la crítica óptica a la crítica transontológica

Pues bien, para precisar conceptualmente el contenido del concepto de «crítica-ética» en el sentido en que lo estamos desarrollando, podríamos decir que ella no puede ser óptica, es decir, no puede limitarse a criticar esto, esta parte o aquello, o sea, en el ejercicio de la crítica no puede proceder de modo óptico, criticando sólo entes, porque con este modo de procedimiento se deja intacto el Ser de los entes, que es el que da sentido a cualquier ente. Cuando la crítica se limita a ser óptica, el sistema de dominación no tiene el más mínimo problema en incorporar esa crítica para mejorarse o transformarse a sí mismo. Por ello normalmente el crítico, cuando hace críticas ópticas y el sistema las incorpora, termina siendo subsumido por el sistema de dominación que criticaba. Termina al final acomodándose y defendiendo el sistema de dominación. Cuando sucede esto, el sistema u orden de dominio no tiene el más mínimo problema en premiar, reconocer o promover a ese crítico, porque en última instancia no cuestiona el fundamento que sostiene esa forma de dominio. Por ello afirmamos que la crítica óptica es pertinente a cualquier sistema de dominación.

En sentido estricto se podría decir que la crítica empieza siendo tal cuando empieza siendo ontológica, es decir, cuando empieza cuestionando el fundamento de los entes, en este caso, cuando cuestiona el fundamento que soporta, justifica o da sentido al sistema de dominación. Sólo cuando se pone en crisis el sistema de dominación como un todo, es cuando la crítica empieza a tener sentido crítico⁶¹. Afirmamos

⁶¹ Por ello se entiende que al interior de la racionalidad dialéctica el concepto de totalidad tanto en su uso ontológico como epistemológico sea fundamental. De ahí que los grandes críticos de inspiración dialéctica y marxista hayan insistido mucho en la importancia del concepto de totalidad. Por eso se entiende que el pensamiento neopositivista y la filosofía analítica lo hayan atacado y denigrado tanto que inclusive hoy muchos científicos sociales y filósofos de inspiración marxista no hacen uso de este concepto. Por ello no es casual la constante y permanente pérdida de sentido crítico en el pensamiento que se dice ser crítico.

mos que el pensamiento empieza a ser radicalmente crítico cuando se abre a lo ontológico, porque sólo cuando se ubica en esta posición es cuando el pensar «puede» abrirse a lo transontológico. Mientras el pensar como pensar no se ubique en la dimensión de lo ontológico, es imposible que avizore, conciba o imagine lo que «es» o «está» más allá del horizonte ontológico propio. Por esta vía, en el intento de profundización radical del pensar, la crítica puede trascender lo meramente ontológico o, si no, los límites de la cosmovisión de la que habitualmente se parte cuando se quiere tener una posición crítica.

Es decir, cuando el pensar empieza cuestionando y criticando los fundamentos desde los que un mundo de la vida, una totalidad o un horizonte de sentido se justifican y fundamentan a sí mismos, sólo entonces el pensar, ahora como pensar radical o como crítica en el sentido eminente, se puede abrir a otro horizonte más allá de ella. Recién entonces podemos hablar de lo que significa en sentido estricto la crítica transontológica, esto es, la crítica que se ubica con el pensar desde más allá del horizonte ontológico que sostiene o da sentido a un sistema de dominación.

Sólo en este momento o posición la crítica podría ser trascendental al sistema de dominación, es decir, sólo cuando la crítica se pone en situación transontológica podría no quedar atrapada al interior del horizonte de sentido del sistema de dominación que se quiere cuestionar. Sólo así se podría hablar con sentido, no sólo de cuestionar, sino de ir más allá de un sistema de dominación. Pero para ello se necesita siempre un criterio desde el cual ejercer o evaluar la crítica cuando se quiere ir más allá de un sistema de dominación, como en este caso, cuando se quiere ir más allá de la modernidad como horizonte de sentido, como Totalidad o como sistema.

Así, el Hinkelammert más maduro, luego de muchos años de ejercer este tipo de pensamiento crítico, nos dice que la posición crítica, para intentar ser objetiva, necesita un referente desde el cual elaborar el pensamiento crítico, porque

criticar no es algo necesariamente crítico. Hay críticas irrelevantes o hay críticas que se hacen nada más para criticar. La crítica es una postura objetiva, presentada frente a una sociedad y frente a grupos políticos y sus estrategias. Es una posición que la expresamos hoy por referencia objetiva al Bien Común. La crítica necesita una referencia racional que la propia crítica tiene que elaborar, no es algo que se dé como si tuviéramos valores eternos por aplicar. En el curso del análisis de lo que ocurre elaboras referencias que permiten la crítica, las cuales son racionalmente pensadas y que en la actualidad son planteadas como Bien Común o interés de todos [...] Pero siempre con el interés de todos en la base. Y creo que posición crítica es en este sentido donde tiene significado el pensar en y desde un interés de todos frente al tratamiento de una sociedad constituida y comprendida a partir de intereses particulares. El inte-

rés de todos es entonces una referencia objetiva de la crítica, y ahí el pensamiento crítico tiene su fuente de sentido⁶².

Con el surgimiento del pensamiento posmoderno, aparentemente el horizonte de la crítica se habría difuminado, casi desvanecido y hasta esfumado. La aparente atomización de los problemas, que aparece como si todos fuesen diferentes⁶³ en sí mismos y difícilmente unificables, ha casi devaluado la pretensión seria y fuerte de la crítica. Por eso este recurrir a este otro horizonte de sentido de la crítica es fundamental. Una vez que a lo largo de toda su obra ha mostrado que el pensamiento científico social y filosófico estándar es básicamente pensamiento local europeo-occidental-norteamericano-céntrico con pretensión ilusoria de universalidad, de lo que se trata entonces es, paralelamente a mostrar que no es universal en sí mismo, de recuperar este otro horizonte de sentido negado, encubierto y excluido por la modernidad-posmodernidad, para *desde* allí recuperar este otro horizonte posible de la crítica, que tiene como objetivo pensar desde las condiciones de posibilidad de la vida de todos, pero especialmente desde la no-vida negada de este horizonte mundial que no aparece y es negado explícitamente en los discursos mundiales del moderno sistema-mercado-mundo, el cual abarca básicamente al 75% de la población mundial pobre y en constante proceso de pauperización.

Es decir, ya no se puede producir conocimiento con pretensión científica, verdadera, ética u objetiva que parta sólo desde los intereses particulares, ya sea de las empresas transnacionales, del grupo de los ocho, del primer mundo o de la modernidad occidental, sino desde los excluidos de esta modernidad occidental, desde lo que ella siempre ha negado. Por eso la posición crítica ya no puede partir ingenuamente de los presupuestos ontológicos que la modernidad occidental ha producido científica y filosóficamente a lo largo de estos quinientos años. Por eso insiste Hinkelammert una y otra vez en que *hay que hacer crítica de la sociedad occidental*, porque ahí están escondidos los misterios de esta forma de dominio. Pero, a su vez, esta posición crítica transontológica tiene que ser desarrollada desde el interés por la

⁶² Hinkelammert, *Itinerarios de la razón crítica*, cit., pp. 187-188.

⁶³ «[...] se trata de una polarización fragmentada que es tratada en términos criminales, pero sobre todo fragmentada. Y esta fragmentación hace que sea poco eficaz. No logra penetrar la propia política y crea una situación en la que las mayorías son la minoría. O mejor, en que la mayoría son las minorías. La mayoría está en conflicto, aunque cada uno en un conflicto fragmentado, y por tanto el sistema trata todo el tiempo con minorías. No trata nunca con la mayoría, por más que esa mayoría está en conflicto. Porque la mayoría del mundo se compone ahora de minorías (del campo, de la ciudad, de la naturaleza, de los migrantes, religiosos, etc.). Y estas minorías son la mayoría de la población. Por consiguiente, en cuanto la política se orienta por pura imposición, trata a las mayorías en términos de minorías y entonces la apariencia resultante es que quienes molestan son minorías radicales.» *Ibidem*, p. 192.

producción, reproducción y desarrollo de la vida de *todos* los condenados, excluidos, negados, encubiertos, empobrecidos, humillados y olvidados de la historia moderna. Es desde este horizonte transontológico que la crítica puede tener sentido postoccidental hoy.

Así pues, desarrollamos el sentido de la crítica en posición transontológica, para señalar la relación social moderna en la cual existe dominación o sometimiento de un horizonte ontológico que se toma a sí mismo como el único posible o viable por sobre otros, a costa de otros horizontes ontológicos a los cuales no deja ser, como sería el caso de las posiciones ontológicas no occidentales antes, durante y después de la colonización ontológica que la modernidad opera por sobre toda otra concepción de lo que sea la realidad, la humanidad y la vida, que son siempre en primera instancia ontológicas.

Con esto queremos sugerir, para no pecar de ingenuidad, que nuestras culturas o sistemas civilizatorios anteriores a la modernidad y que hasta ahora perviven, no son buenos, justos o éticos en sí mismos, que sí había en ellos relaciones de dominación que habrá que superar en el futuro, pero que ninguna de ellas se compara a la dominación que la modernidad ha desarrollado, porque ningún sistema civilizatorio ha producido sistemáticamente tanta miseria, pobreza, exclusión y destrucción de la naturaleza como la civilización moderna.

Distinguimos el sentido de lo transontológico de la ética como filosofía primera, para sugerir que la posición transontológica no parte explícitamente de la ontología de la modernidad, porque no la tiene como su presupuesto, sino otra ontología distinta, paralela o anterior a la de la modernidad, para indicar a su vez que su objetivo, *telos* o meta no es la modernidad occidental, sino un proyecto más allá de la modernidad-posmodernidad, pero que sabe explícitamente que esta intencionalidad necesita a su vez de un criterio para ser evaluada. Creemos que el criterio para evaluar esta intencionalidad transontológica de trascender la ontología de la modernidad desde otra ontología no occidental es la producción y reproducción de la vida de la humanidad y la vida de la naturaleza.

La reflexión o posición ética como metafísica más allá de toda ontología, la cual explícitamente cuestiona toda intencionalidad ontológica, aunque tenga una intencionalidad honesta de justicia, siempre «puede» devenir en última instancia en relaciones no justas o de dominación. El problema entonces es cómo nos damos cuenta de ello, no afirmándonos ciegamente en la ontología propia, sino en el principio o *criterio ético* de la vida. La vida es más que una forma de vida en concreto. Por ello el criterio de la vida afirma la vida de todos. En este todos está ahora incluida radicalmente la naturaleza. La racionalidad, si quiere seguir teniendo sentido, tiene que ser afirmando la vida, la cual es condición de posibilidad de cualquier forma de racionalidad. En este sentido, la racionalidad de la vida es también transontológica. Sólo así podríamos hablar ahora de racionalidad crítica transontológica.

VI

Crítica de la idolatría de la modernidad

Hacia una teoría crítica del fetichismo de la modernidad

Introducción

La reflexión teológica conocida como teología de la liberación nació específicamente en Latinoamérica a mediados y fines de la década de los sesenta del siglo XX, en un contexto histórico, político, económico y social muy especial, no sólo por los acontecimientos político-sociales sino también por los teórico-académicos¹, porque raras veces coinciden ambas dimensiones en situaciones históricas tan convulsionadas como las que se vivieron en América Latina en las décadas de los sesenta y setenta. La convergencia de estas situaciones se dio en el Chile de Salvador Allende, no sólo porque a fines de los años sesenta y principios de los setenta se desarrolló políticamente la posibilidad de construir un socialismo democrático como una forma de sociedad más justa y equitativa, sino también porque precisamente en el Chile de ese entonces se articularon en torno a varios centros de investigación muchos pensadores y científicos sociales de primer nivel provenientes de Latinoamérica y, como en el caso de André Gunder Frank y Franz Hinkelammert, de otras

¹ Decimos esto porque, para que haya transformaciones teóricas o, como en este caso, teológicas, no basta con la voluntad del teólogo (o teórico) de pensar una situación histórica, sino que deben darse las condiciones objetivas para que lo pensado se pueda transformar en reflexión teológica o teórica explícita, porque situaciones críticas en América Latina se dieron frecuentemente desde 1492, pero fueron muy pocas las veces en que estas situaciones históricas se pudieron «pensar», es decir, muy pocas veces en la historia convergieron científicos sociales, teólogos y pensadores de gran nivel teórico comprometidos no sólo con el mensaje bíblico sino también con el prójimo concreto, en una situación histórico-política tan convulsionada como la que se dio en la América Latina de la época.

partes del mundo, que estaban produciendo en instituciones como el CEREN o el CESU una reflexión teórica de primer nivel.

Luego del golpe de Estado propiciado por A. Pinochet, no sólo se destruyó sistemáticamente la posibilidad de ensayar otra forma de vida para sociedades del tercer mundo, sino también la posibilidad de seguir pensando teóricamente estas posibilidades, al ser destruidos también esos centros de investigación, formación y enseñanza. Muchos filósofos, científicos sociales y teólogos (los que quedaron con vida) tuvieron que emigrar hacia otros lugares fuera de Chile y de Sudamérica, tal es así que a principios de los ochenta, después de muchos intentos, empezó a florecer en Centroamérica otro centro de reflexión teológica de la liberación igualmente destruido a fines de esa misma década.

Sin embargo, no sólo se ha intentado destruir físicamente estos centros de reflexión teológica, sino que, aparte de haberse perseguido a muchos de sus representantes, se ha intentado asimismo encubrir sus tesis, deformar sus posiciones y hasta distorsionar el núcleo fundamental de su pensamiento, pero no sólo por el imperio y el Vaticano, sino también por la propia izquierda latinoamericana secularista y científicista. Y recientemente el discurso de la dominación ha intentado incorporar sus reflexiones fundamentales, pero de modo invertido, para convertirlo en su contrario. Sin embargo, a pesar de toda esta situación adversa, no sólo se ha mantenido el espíritu de la reflexión que se sintetiza en «la opción por el pobre», por la víctima, el excluido, el abandonado, el humillado y el condenado, sino que esta reflexión teológica se ha continuado desarrollando, en parte de modo cuasi aislado (sin ningún apoyo institucional), pero también de modo sostenido y consecuente, es decir, esta reflexión ni se detuvo ni fracasó, sino que siguió adelante. Así, de entre sus muchos representantes como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman, Miguel Bonino, Juan Luis Segundo, Pablo Richard, Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel y tantos otros, me parece que esta reflexión se ha desarrollado últimamente de modo mucho más consistente en la obra del economista, filósofo y teólogo² Franz Hinkelammert, de origen alemán, pero que vive en América Latina desde 1963.

En lo que sigue, intentaremos exponer panorámicamente las tesis principales de la teología de la liberación desde la perspectiva de la obra de Hinkelammert, que a mi parecer desarrolla de modo mucho más contundente su núcleo más rico y enri-

² Hinkelammert no se considera teólogo en el sentido tradicional de la palabra, sino como un teólogo que reflexiona en torno a la «espiritualidad humana»; en este sentido, no es un teólogo religioso sino secular, por eso dice: «Yo creo que se puede llamar teología lo que yo hago, pero entonces no es de una Iglesia, no es de una institución, ni de una religión. Es una reflexión sobre lo humano, eso es lo que me interesa». Franz Hinkelammert, *Teología profana y pensamiento crítico*, Buenos Aires, Clacso, 2012, p. 30.

quecedor, para una comprensión más clara del por qué es necesario dialogar fraterna y críticamente con dicha teología cuando se tiene la pretensión honesta de producir pensamiento crítico y de liberación. Para ello voy a intentar explicar primero por qué esta reflexión teológica es fundamental y constitutivamente ética, para luego desarrollar su hipótesis central, que consiste en mostrar por qué la teología hoy, pensada «desde» la periferia del mundo moderno o, si se quiere, del tercer mundo, debe ser de la Liberación, es decir, no puede ser una teología a secas, o simplemente pura teología.

Finalmente, mostraremos cómo esta reflexión teológica de liberación devino, por desarrollo propio, en una crítica del carácter idolátrico o fetichista ya no sólo del capitalismo sino ahora de la modernidad. Es decir, que el tipo de crítica que esta reflexión ha desarrollado, está mostrando que la crítica teológica no puede limitarse a cuestionar teologías religiosas de la dominación (ya sean cristianas, judías o musulmanas), sino las modernas «teologías seculares» que el capitalismo y la modernidad han desarrollado con tanto éxito y que al pensamiento crítico de hoy le pasan desapercibidas; por eso mismo el pensamiento de dominación en parte sigue funcionando impunemente.

En este sentido, pensamos que el núcleo más duro de la teología de la liberación puede ser desarrollado hoy como crítica explícita de la racionalidad moderna, mostrando su carácter idolátrico y fetichista, que condena sin más como falso o atrasado todo otro tipo de conocimiento, creencia, teología u horizonte mítico, los cuales dan sentido a otras formas o concepciones de vida. Y como hoy por hoy lo que está en crisis es la forma de vida que ha producido la modernidad, intentar pensar en la posibilidad de producir otras formas de vida distintas de la modernidad implica pensar en aquello que da sentido a estas otras formas de producir y reproducir la vida, que son, en última instancia, precisamente los mitos, las utopías y las teologías.

¿Qué significa ética?

En nuestra hipótesis (desarrollada ampliamente en toda la obra de E. Dussel³), la moral no es lo mismo que la ética. Esta distinción es fundamental para poder entender no sólo la teología de la liberación, sino también la filosofía de la liberación,

³ Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, vols. I y II; *Ética Comunitaria*, Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1986; *Las metáforas teológicas de Marx*, Pamplona, Verbo Divino, 1993; 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural, 1994; *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998; *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

porque el tema u objeto que piensan la moral y la ética no es el mismo. En nuestra perspectiva, la moral es siempre situacional, relativa a una cultura, horizonte histórico o mundo de la vida, es decir, es relativa porque pertenece a un contexto histórico y cultural situado, y por ello mismo no es universal. En este sentido, la moral es el modo como en concreto vive un horizonte cultural las concepciones del bien o el mal, y las «éticas ontológicas»⁴ lo que hacen es pensar, en el sentido de sistematizar o racionalizar, esas concepciones del bien y del mal, por esto en última instancia terminan justificando el bien de tal o cual horizonte cultural como bueno en sí. En cambio, en nuestra perspectiva la ética no es justificadora de tal o cual concepción cultural de bien o bondad, sino que intenta cuestionar esa concepción de bien o bondad «desde» las consecuencias negativas que produce un mundo de la vida en concreto y por ello es constitutivamente crítica de la moral o, si no, del orden moral vigente.

En este sentido, desde la perspectiva nuestra, no sólo el capitalismo sino especialmente el mundo moderno han producido desde hace 500 años históricamente una moral, es decir, una concepción de bien o de bondad, o, si se quiere, de justicia, que los justifica y los hace «aparecer» a ellos y sólo ellos como buenos. Así pues, ahora nos parece natural concebir que la modernidad es el único horizonte histórico más superior, racional y bueno que la humanidad jamás haya producido.

Sin embargo, si esto fuese así, no tendría por qué haber hoy tanta injusticia o maldad y miseria en este mundo; entonces, el problema es saber por qué, presentándose el capitalismo o la modernidad como buenos o racionales, hay tanta injusticia, tanta hambre, miseria y destrucción de la naturaleza. En este preciso sentido, la ética no intenta entender o justificar el bien o la bondad del capitalismo o del mundo moderno, sino que lo que intenta esta ética es cuestionar esa concepción de bien, esa concepción de justicia o esa bondad, desde lo que ella produce como consecuencias o como efectos no intencionales, que son los pobres, los condenados, los excluidos,

⁴ En nuestra perspectiva, las éticas contemporáneas son «ontológicas» en el sentido de modernas porque toman sin más la moral moderna como único horizonte desde el cual se entiende y juzga lo bueno, moral o justo. Afirmamos que la ética moderna es ontológica porque, en su reflexión acerca de lo que sea el bien, la bondad, la justicia, etc., nunca toma como horizonte problemático válido las morales no modernas, como la azteca, maya, andina, etc., que considera caducas, inferiores moralmente o menos racionales, cuando no atrasadas. Este prejuicio es el que pone todo otro tipo de moral fuera de la reflexión ética moderna en situación de exclusión y marginación, abandono y hasta olvido. En cambio, desde nuestra perspectiva, estas otras morales no sólo son dignas de ser estudiadas o tematizadas y hasta criticadas y desarrolladas, sino que desde ellas se puede también evaluar la ética moderna; no sólo esto, sino que también se la puede criticar y hasta trascender, pero para ello se necesita desarrollar otra concepción de ética distinta a la moderna, que permita reflexionar éticamente de «otro modo» nuestra propia realidad. A juicio nuestro, esta otra ética ha sido y está siendo desarrollada por Dussel y Hinkelammert. Cfr. Juan José Bautista, *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano*, La Paz, El Grito del Sujeto, 2007.

los hambrientos, los marginados e ilegales, pero también la destrucción sistemática de la naturaleza. Por ello esta ética es crítica del orden moral vigente del «sistema-mundo-moderno-mercado-céntrico», es decir, tampoco es crítica a secas, sino que es una crítica constitutivamente ética, porque, cuestionando el bien moral del mundo moderno, demuestra que esta justicia o bondad no es buena para todos sino sólo para unos cuantos, que son los que disfrutaban del bien y la bondad del sistema; por ello este bien o bondad no puede ser bueno para todos sino sólo para unos pocos. Por eso mismo, esta ética no cuestiona aspectos, detalles o partes del sistema-mundo, sino que interroga por sus fundamentos, para ponerlos en cuestión y no para justificarlos; es decir, esta teología, siendo una reflexión ética, es también constitutivamente crítica, por ello se podría decir que el desarrollo de la teología de la liberación en estas últimas décadas devino en una reflexión teológica, ética y crítica. Por eso ahora no se limita a criticar la teología justificadora del orden mundial, o el capitalismo o el socialismo, sino el mundo moderno, es decir, el «proyecto de la modernidad-posmodernidad», porque es el fundamento de ambas. Y así, esta reflexión ética que subyace a esta teología, pensando desde la mayoría empobrecida por la modernidad, «aspira» a ser universal y por ello mismo tiene una pretensión explícita de universalidad. Dicho de otro modo, la ética, desde nuestra perspectiva, «aspira» a ser universal, poniéndose desde la perspectiva de la mayoría empobrecida por la modernidad y no así desde las minorías beneficiadas por este tipo de moral.

El desarrollo de la teología de la liberación

En nuestra hipótesis, y en contra de lo que muchos críticos opinan, la teología de la liberación no sólo no ha desaparecido, sino que se ha desarrollado de tal modo que ahora se podría hablar de la misma en términos de una explícita «Crítica del carácter idólatrico de la modernidad», que a mi entender es donde desemboca la obra madura de F. Hinkelammert, según nuestro juicio no sólo uno de los mejores representantes de la actual teología de la liberación, sino también uno de los que mejor ha desarrollado las hipótesis centrales de la misma. Precisamente él es quien ha desarrollado más la tesis que afirma que «cualquier teología de la liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación de economía y teología»⁵, lo que a juicio nuestro ha sido muy fructífero no sólo para la teología de la liberación, sino para cualquier pensamiento de liberación que tenga una honesta y seria pretensión de

⁵ A juicio nuestro, esta relación la desarrolla Hinkelammert explícitamente a partir de su *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), y luego recorre prácticamente toda su obra posterior como *El sujeto y la ley* (2003), hasta *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007).

justicia. Por ello, en lo que sigue pretendo mostrar cómo desarrolla Hinkelammert las hipótesis centrales de esta teología eminentemente latinoamericana, pensada desde la opción por el pobre, la víctima, el excluido, el ilegal, el condenado y el olvidado.

Una de las tesis centrales de esta teología es que es teología concreta y no abstracta, es decir, no parte de una dogmática independiente del tiempo y la historia; por eso parte precisamente de la historia, de lo concreto, de la praxis y el presente, y por eso mismo se define no desde una *ortodoxia* sino desde una *ortopraxis* que tiene que ver no sólo con la historia concreta sino con la vida concreta de los creyentes, pero no de los creyentes abstractos ni en general, sino concretos, especialmente los que sufren las consecuencias que a diario producen el capitalismo y la modernidad. Por eso se ubica desde la perspectiva de los creyentes que no tienen pan, que sienten frío, que sufren injusticias porque no tienen recursos o trabajo, o porque son declarados ilegales, pero que, sin embargo, creen en el Dios de la Biblia y quieren entender por qué el Reino de Dios no ha llegado a ellos.

Como teología concreta, sabe que está expuesta a equivocarse, por eso está siempre dispuesta a dialogar para corregirse, a preguntar, a interrogar no sólo al hermano sino también al evangelio, a la Biblia, a la Palabra, pero no para negarla o cuestionarla, sino para preguntar por el significado o por el sentido de los mandamientos, o, si no, por el sentido de las grandes verdades, por eso no pregunta si existe Dios o no, sino dónde está presente, cómo se revela hoy y cómo actúa. El punto de partida de la teología de la liberación es, por tanto, la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela. Por ello nace en el contexto de la convulsionada historia de América Latina de mediados y fines del siglo XX.

Como respuesta a estas preguntas nace la teología de la liberación cuando descubre que el sistema imperante produce una teología de la dominación para justificar teológicamente la dominación, pero también cuando practica o hace en la praxis lo que estos teólogos llamaron desde el principio la «opción por el pobre», que es también opción por el Dios de los pobres, pero también de los seres humanos que se quieren liberar de la pobreza y de las relaciones sociales que producen la pobreza, la injusticia, la desigualdad, etc. Pronto estos teólogos se dan cuenta de que la opción por el pobre implica el reconocimiento explícito de la dignidad del pobre como ser humano y que la pobreza es justamente la negación real y viviente de este reconocimiento. Por eso afirma que, sin este reconocimiento explícito y concreto de la humanidad y dignidad del pobre, no hay opción por el pobre, y por ello mismo afirma que la liberación de la cual habla no puede ser individual ni grupal, sino popular, de todos, o sea, humana; por eso descubre que en el pobre aparece en el presente lo que a todos nos puede suceder en el futuro si no hacemos nada hoy. Es decir, la liberación de la cual habla esta teología es la liberación de las condiciones miserables en las cuales vive el pobre y que como creyentes nos afecta, aunque no

seamos pobres. Por eso afirma esta teología que la existencia del pobre es la prueba evidente de una sociedad sin Dios, independientemente de que esa sociedad crea o no en Dios. De ahí que el pobre testimonie con su vida la ausencia de Dios, porque el pobre, con su presencia, nos hace evidente la ausencia de Dios, o, dicho de otro modo, la presencia de Dios no está en algún ser o ente, sino en una relación intersubjetiva entre seres humanos que se reconocen mutuamente como hermanos, es decir, la presencia de Dios está en que no haya pobres, y en este sentido es que la presencia de Dios se obra, se hace, se produce por la praxis. Por tanto, lo contrario de la pobreza no es la abundancia de riqueza o de cosas, sino la plenitud de la vida, que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados, lo cual empieza por compartir el pan, porque no se trata del reconocimiento entre ángeles sino entre seres humanos necesitados.

Por esto, la teología de la liberación como *ortopraxis* no dice a priori lo que hay que hacer, sino que busca e investiga el modo como se pueden, en concreto, producir en la realidad relaciones sociales de mutuo reconocimiento entre seres humanos; por ello busca y pregunta por «el camino» o por la manera o forma de lograrlo, pero sabe que encontrar el camino depende del análisis de la realidad y no sólo del conocimiento del evangelio, por eso no se puede saber la voluntad de Dios en concreto si no es haciendo un análisis de la realidad que jamás puede prescindir de las ciencias sociales y, en este preciso sentido, de la economía, porque el problema de la pobreza empieza con la economía, cuando ésta es injusta, o sea, cuando no hay pan para comer ni compartir.

Por ello, cuando a finales de los sesenta aparece el conflicto de la teología oficial con la teología de la liberación, la discusión no gira en torno a los contenidos teológicos sino al significado concreto de esos contenidos, y, para aclarar con entendimiento el contenido y el significado de esos contenidos, el uso de las ciencias sociales en la teología de la liberación llegó a tener un papel clave⁶ para su desarrollo, y a partir de esa relación se empezó también a desarrollar una filosofía que pensara desde la especificidad del pobre. Antes de la filosofía de la liberación, el tema del *pauper*, o la pobreza, nunca había sido pensado por la filosofía, porque para la filosofía moderno-europeo-occidental no era un tema digno de ser pensado. ¿Por qué será?

⁶ «En este sentido, la teología de la liberación es ortopraxis. Dios no dice lo que hay que hacer. Su voluntad es liberar al pobre, pero el camino de la liberación hay que buscarlo. Depende del análisis de la realidad, lo que resulta ser la voluntad de Dios. Por tanto, no se puede saber la voluntad de Dios sino por un análisis de la realidad, que jamás puede prescindir de las ciencias sociales. Y los resultados de las ciencias sociales inciden directamente en lo que para la ortopraxis de la teología de la liberación es la voluntad de Dios.» Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile, LOM, 2001, pp. 188-189.

Ahora bien, ¿qué pasó con este diálogo entre la teología de la liberación y las ciencias sociales que se dio desde fines de los sesenta hasta fines de los ochenta? Sucedió que se profundizó la experiencia de las comunidades de base, que comprendieron rápidamente que los problemas de la pobreza no se podían solucionar dentro de las estructuras de las relaciones capitalistas dadas, que había que transformar la sociedad en su integridad; por eso apareció en 1972 en Chile una organización ecuménica de alcance latinoamericano que se denominó Cristianos por el Socialismo. Con ella surgió por primera vez la crítica cristiana latinoamericana explícita del capitalismo y, a su vez, una búsqueda de las alternativas, lo que la llevó a un conflicto tanto con la teología oficial como con la jerarquía de la Iglesia católica, las cuales la combatieron hasta casi hacerla desaparecer.

Pero 30 años después de haber padecido la experiencia capitalista y su forma *in extremis* como modelo neoliberal (las décadas de los setenta, ochenta y noventa) podemos seguir comprobando que esta interpretación y el diagnóstico que la teología de la liberación (y la teoría de la dependencia) hizo de este periodo, se han confirmado completamente; es decir, al llevar el capitalismo moderno al extremo su lógica de explotación del trabajo humano y la naturaleza, se ha profundizado el empobrecimiento y la marginación de grandes sectores de la población mundial y se ha transformado esta marginación en una exclusión sin destino ni solución, por eso hasta ahora la teología oficial y la jerarquía de la Iglesia católica no tienen argumentos racionales consistentes para combatirla, por eso mismo se dedicaron y limitaron a denunciarla.

Como la teología de la liberación recurrió muchas veces a la teoría marxista, se la denunció como si fuera un producto del marxismo, y, para condenarla como marxista, se descalificó de tal modo a Marx, que éste llegó a aparecer como la personificación del mal, de tal modo que parecía que quien se acercara a Marx, automáticamente se perdía en los caminos del pecado y del mal. Así, el cardenal Ratzinger (cuando no era papa) decía que Marx era como Lucifer, es decir, que, como la teología de la liberación se había acercado a Marx, esta teología estaba perdida y por eso mismo debía ser rechazada y condenada⁷.

La condena formal de los Cristianos por el Socialismo empezó en secreto y fue decidida por la conferencia episcopal chilena en abril de 1973. Dos días después del golpe militar del 11 de septiembre de 1973, se aprobó y fue publicada definitivamente en abril de 1974. «En ese periodo, más de 60 sacerdotes habían sido expulsados de Chile, algunos torturados. Paralelamente, muchos miembros laicos de Cris-

⁷ Michael Löwy, en una reciente conferencia pronunciada en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, decía que el cardenal Ratzinger dijo varias veces que la teología de la liberación era peligrosa, porque era la que más se aproximaba a la verdad.

tianos por el Socialismo habían sido muertos, torturados o detenidos»⁸. El cardenal de Santiago de Chile, Raúl Silva Enríquez, de gira por Italia en octubre de 1973, había dicho que «los Cristianos por el Socialismo habían tomado un camino que les hace renunciar de hecho a su cristianismo»⁹.

Por eso para los teólogos de la liberación el golpe militar chileno de septiembre de 1973 significó un corte profundo, porque por primera vez se trataba de cambiar la sociedad entera imponiendo un modelo económico desde el poder exclusivamente por la fuerza¹⁰, transformando desde las raíces mismas el capitalismo con rostro humano que había existido antes con el Estado del bienestar, y cambiándolo por un régimen nítidamente neoliberal, impuesto por medio del terrorismo de Estado. Éste, a través de la Junta Militar, se dirigió contra todas las organizaciones populares para destruirlas completamente.

Hubo una política del terror que se extendió por más de una década y que logró eliminar cualquier poder popular. Pero también esta política se dirigió a transformar el Estado como anti-reformista, y anti-intervencionista al servicio de un mercado totalizado. Y así empezó el proceso de privatización de todas las funciones sociales del

⁸ Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*, cit., p. 195.

⁹ Periódico *El Mercurio*, Santiago de Chile, 25 de octubre de 1973.

¹⁰ Es decir, sin tomar en cuenta para nada la especificidad histórica, cultural, económica o social de la sociedad en cuestión, porque antes de 1973 la aplicación o no de un modelo económico se deducía del análisis histórico y económico de las contradicciones específicas de la sociedad en cuestión. Estos análisis incluían el estudio del desarrollo técnico y tecnológico del país, de la estructura económica en cuanto tal y del grado de desarrollo cultural, para ver si era o no posible implementar un modelo económico o cierto tipo de medidas económicas. La aplicación del modelo neoliberal en el Chile de Pinochet supuso por primera vez la aplicación sin más de un modelo económico que funcionaba bien en la teoría, pero que no se sabía en absoluto si ésta tenía o no relación con la historia del país, porque este modelo económico neoliberal, como modelo de teoría y de economía, ya no tenía relación con la historia real de la economía, sino sólo con modelos matemáticos formales que, para funcionar, hacían una explícita abstracción de la realidad económico-social. Dicho de otro modo, el modelo teórico de la economía neoliberal necesita hacer abstracción de la realidad social-histórico-natural para poder funcionar teóricamente, es decir, es un modelo ideal que funciona idealmente, si hacemos abstracción de la realidad humana y natural; sin embargo, como la economía en la realidad no es ideal sino real, es decir, material, o sea, contradictoria, el modelo neoliberal resultaba por principio inaplicable, es decir, su aplicación era por principio imposible; por ello, cualquier análisis serio que no caía en la falacia abstractiva de este modelo, tenía que prever y deducir todo tipo de crisis en las sociedades donde se intentaba aplicarlo. Y cuando se intentó aplicar no sólo a Latinoamérica sino al tercer mundo y luego al planeta entero, entonces empezaron las grandes crisis económicas y ecológicas, que ahora están afectando no sólo al tercer mundo, sino también a los Estados Unidos y al primer mundo. Es decir, la racionalidad implícita en el modelo neoliberal era, desde el principio, irracional.

Estado al servicio de un mercado totalizado (el primer caso en América Latina de una aplicación principista de esquemas abstractos traídos desde la escuela de Chicago)¹¹.

Esta política pronto fue asumida mundialmente por el FMI bajo el nombre de ajuste estructural. Posteriormente M. Friedman lo llamó «capitalismo total». En ese entonces, la teología de la liberación se transformó en una teología de la resistencia.

En este periodo, como las organizaciones populares casi habían desaparecido, las comunidades de base empezaron a desempeñar un papel más importante, por eso en lugar de las organizaciones populares aparecieron grupos de defensa de los derechos humanos. En este proceso, en el centro de la teología de la liberación aparece por primera vez el tema de la idolatría, es decir, del ídolo que exige sacrificios humanos, enfrentado al Dios de la vida. Y es entonces cuando la teología de la liberación dialoga con la tradición judía y profética; por eso se tornan centrales el libro de E. Dussel *El humanismo semita*¹² (donde muestra por qué no se puede entender a cabalidad la Palabra o el Evangelio desde la matriz helénica, latina o moderna, sino desde la semita), el de F. Hinkelammert *La fe de Abraham y el Edipo occidental*¹³

¹¹ En nuestra hipótesis, que deducimos a partir de la obra de Hinkelammert, la escuela de Chicago hizo en la teoría lo que la religiosidad norteamericana hace en la vida cotidiana: hacer abstracción de la realidad, es decir, que el desarrollo de la religiosidad protestante norteamericana supuso desde el principio una lectura del evangelio espiritualizante, es decir, sin historia y sin análisis concreto de la realidad. Porque para los inmigrantes norteamericanos haber llegado a un mundo en apariencia sin historia (borrada por la aniquilación que se hizo de los indígenas norteamericanos), visto sólo como naturaleza, hizo suponer a estos inmigrantes *pilgrim* que la historia ya no tenía que ver con la realidad humana, que se podía prescindir de la historia. Por eso Estados Unidos y Canadá nacieron casi sin historia, y sus creyentes lo que hacen es subjetivar en el sentido de internalizar esta conciencia cuasi sin historia, lo cual es contenido de la conciencia moderna. Y cuando formalizan esta in-conciencia en la teoría, entonces pueden formular teorías que hacen explícitamente una abstracción de la realidad, porque parten del principio de que las ideas son las que dan forma a la realidad, que ella por sí misma carece de sentido. Este prejuicio «puede» funcionar cuando estamos frente a una «pura» naturaleza-objeto y sin humanidad, pero no cuando estamos frente a pueblos con historia milenaria, respecto de los cuales la historia es mucho más compleja que cualquier idea.

¹² Enrique Dussel, *El humanismo semita*, Buenos Aires, Eudeba, 1975. También *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974, donde Dussel muestra cómo la cristiandad latina poco a poco se heleniza, perdiendo posteriormente todo horizonte semita y hebreo, proceso en el cual se espiritualiza de tal modo que pierde todo contenido material y corporal. Este proceso deviene en la negación acrítica no sólo del mundo humano sino también de la corporalidad humana. Negando ambas dimensiones de la materialidad humana, la vida del creyente se transforma en una literal huida y evasión del mundo y de la vida, dejando así intactos el mundo y el sistema de dominación u orden humano, y negando a su vez la posibilidad de transformarlos desde la perspectiva de la concepción del Reino de Dios.

¹³ Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, DEI, 1988, así como *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José, DEI, 1991.

(donde muestra por qué el cristianismo oficial, siendo edípico, se convierte en sacrificial, pero también que la fe de Abraham, que es el padre de la fe, enseña que, para ser creyente o humano, no es necesario sacrificar o matar al prójimo) y también la obra del filósofo judío-lituano-francés E. Lévinas, especialmente su *Totalidad e infinito*¹⁴, donde aparece muy bien tematizado el tema de El Otro.

Pues bien, cuando se pensó la realidad latinoamericana desde esta perspectiva, se descubrió toda una historia de la sacrificialidad inherente al mundo moderno que empezó con la conquista de América hace más de 500 años y que continuó sistemáticamente con el capitalismo en esta modernidad occidental. Entonces, temáticamente, el problema que empezó a pensar la teología de la liberación ya no fue solamente el capitalismo sino la modernidad en su conjunto¹⁵. Este giro permitió recuperar las primeras discusiones que se dieron cuando apareció el problema de la dominación colonial, y así la teología de la liberación recuperó a gente como Bartolomé de las Casas, cuya obra constituye el primer contradiscurso crítico de la modernidad¹⁶ desde la perspectiva del indígena colonizado, pero también desde el evangelio. Por esto Dussel sostiene que la modernidad no nace con Descartes, como dice el discurso filosófico y teológico oficial, sino con Ginés de Sepúlveda¹⁷, quien sistematiza y

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977. Véase también *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1994, y *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1989.

¹⁵ Véase especialmente Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural, 1994.

¹⁶ «Bartolomé de Las Casas es un crítico de la modernidad, cuya sombra cubre los cinco últimos siglos. Es el “máximo de conciencia crítica mundial posible”, no sólo desde Europa –como yo mismo pensaba hasta antes de escribir estas páginas–, sino desde las Indias mismas, desde los amerindios. Desarrolla tan coherentemente una teoría de pretensión de verdad, que todo participante serio y honesto (europeo o amerindio, y aun africano o árabe, como veremos) –contra el relativismo o el escepticismo a la manera de Richard Rorty– en el diálogo intercultural, que puede articular de manera insigne una posición no sólo de tolerancia (lo que es puramente negativo) sino de plena responsabilidad por el Otro (que es una actitud positiva), desde una pretensión universal de validez que obliga ética y políticamente a tomar “en serio” los derechos del Otro, de manera ejemplar hasta el siglo XXI.» Enrique Dussel, *Política de la Liberación*, Madrid, Trotta, 2007, p. 199.

¹⁷ «Ginés de Sepúlveda es uno de los primeros que intenta justificar filosóficamente la expansión europea, y lo hace con una argumentación que modificando su estrategia se impondrá con el tiempo. La tarea parecía imposible, ya que se trataba de usar la razón para mostrar la racionalidad de una empresa a todas vistas irracional (desde el siglo XV hasta el siglo XXI): ¿cómo mostrar la justicia de una guerra ofensiva y destructiva de pueblos y culturas que poseían sus propias tierras y las ocupaban desde siempre y que nunca habían atacado a los europeos, de manera que era imposible definirlos como enemigos, es decir, que eran inocentes y que moraban pacíficamente en sus propios territorios? [...] La justificación filosófica de la conquista de las culturas que vivían en el actual territorio latinoamericano, filosóficamente, es el comienzo explícito de la filosofía moderna, en su nivel de filosofía política global, planetaria [...] Europa debía darse “razones” para poder ocupar externa y moralmen-

justifica filosófica y teológicamente la «Voluntad Conquistadora» de Hernán Cortés como el *Ego Conquiro*, que en nuestra perspectiva es el fundamento material, como contenido, del *Ego Cogito* cartesiano formal. En este pasaje de la crítica del capitalismo hacia la crítica de la modernidad, el rostro del pobre apareció ya no sólo en términos de obrero sino ahora en el rostro de los indígenas, y desde esta perspectiva aparecieron ya no sólo las víctimas de la explotación capitalista sino también las víctimas del tiempo histórico de la modernidad como rostros en los cuales aparece la ausencia de la presencia de Dios.

A su vez, este giro hacia los pueblos indígenas está permitiendo empezar con el proceso de recuperación de su memoria histórica y cultural encubierta durante 500 años por la «supuesta superioridad racional de la modernidad», la cual afirma de modo absolutista y dogmático que sólo el estadio de la humanidad llamado modernidad es racional, superior, verdaderamente nuevo y humano¹⁸. Esto querría decir que toda cultura o civilización anterior a la modernidad era en sí misma caduca, inferior, definitivamente superada y menos racional¹⁹. Y ahora, cuando la teología y

te con buena conciencia “espacios” considerados “vacíos” fuera de su propio “espacio” histórico. Y nadie en el siglo XVI se atrevió a exponer tan claramente el argumento que se irá transformando, refinando, “mejorando” a través de los siglos, a fin de intentar probar la racionalidad de la expansión colonial occidental.» *Ibidem*, p. 195.

¹⁸ En nuestro argumento, esta creencia es la que constituye el centro, el nudo o, si se quiere, el eje arquimedeeo del razonamiento o prejuicio moderno, es decir, esta «creencia» es la que constituye el núcleo de la idolatría de la modernidad, que se asume a sí misma como real y definitivamente humana, como si los otros estadios de la humanidad no lo hubieran sido jamás. La modernidad se cree a sí misma cuasi tan perfecta, que cree y piensa que más allá de ella es imposible otra forma humana superior; por eso cree que es imposible otro tipo de civilización superior o mejor que ella. Por esto mismo, la modernidad piensa que lo único racional es intentar conservarla a ella o, si se quiere, mejorarla, pero nunca cuestionarla, porque lo contrario sería justamente la barbarie.

¹⁹ Esta creencia absolutamente moderna fue argumentada y fundamentada filosóficamente de tal modo que ahora se ha constituido en parte de los presupuestos cuasi incuestionables de la racionalidad moderna. Entre otras cosas, para esto ha servido también la filosofía moderna y, en este caso, Hegel, para fundamentar racionalmente estas creencias o prejuicios. Así, en sus cursos de *Filosofía de la historia universal* Hegel decía explícitamente que las culturas de los pueblos del Nuevo Mundo eran inferiores sin haberlos conocido, sin haber estado nunca ningún filósofo europeo hasta Heidegger en nuestras tierras. «De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente»; y del África dice algo peor: «África es en general una tierra cerrada, y mantiene este su carácter fundamental [...] Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad [...] es un hombre en bruto [...] África no tiene propiamente historia. Por eso abandonamos África para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni un desarrollo histórico». Luego de descalificar a América Latina y África puede afirmar a Europa y Alemania como pueblos con historia y a su vez como

la filosofía de la liberación están empezando a pensar desde la perspectiva de la memoria histórica de los pueblos no modernos ni occidentales, estamos empezando a descubrir que la supuesta racionalidad de la modernidad, en el fondo, es irracional, inhumana y dominadora. Ahora de lo que se trata es de pensar desde esta realidad histórica y cultural negada sistemáticamente por la modernidad durante estos 500 años.

Crítica de la idolatría de la modernidad

Desde que apareció la teología de la liberación, siempre estuvo en conflicto con la teología oficial y dominante, pero a partir de principios de los setenta empezó también el conflicto con el poder político y luego con el imperio, porque, como la modernidad se autointerpreta como occidental y cristiana homogéneamente, y esta ideología le sirve al imperio para justificarse a sí mismo, la teología de la liberación amenazaba la ilusión de esta homogeneidad. Y como con el tema de la idolatría había aparecido el tema de los ídolos concebidos como dioses, lo que se imponía entonces era reflexionar en torno al discernimiento de esos dioses para saber de qué dios se estaba hablando cuando se invocaba a Dios, porque de pronto apareció el fenómeno de que creer en Dios y luchar a favor del capitalismo parecía ser lo mismo. Si esto era así, entonces los que no creían en el capitalismo, aparecían como enemigos ya no sólo del capitalismo y la civilización occidental sino también de Dios. Esto pasó con la condena unánime del marxismo y el socialismo. Esta contradicción se vivió de modo intenso en los movimientos populares y grupos cristianos de base latinoamericanos, cuando ellos, siendo creyentes del Reino de Dios y del Dios de la vida, eran acusados de ateos por luchar por una forma de vida más digna, justa y equitativa.

Frente a esta realidad que empezaba a aparecer con fuerza en América Latina, la Iglesia cristiana protestante, que justificaba al pueblo norteamericano como el pueblo elegido, no se quedó de brazos cruzados, porque la aparición de la teología de la liberación como otra forma de creer en el Dios de la vida empezó a cuestionar la creencia y doctrina que la Iglesia protestante norteamericana había desarrollado desde el siglo XVIII. Como los creyentes de base latinoamericanos creían que era

portadores del Espíritu: «Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento [...] el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural [...] es el pueblo dominante en esa época de la historia mundial [...] Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno». Citas tomadas de Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro*, cit., pp. 18-21.

posible producir aquí en la tierra el Reino de Dios, empezaron naturalmente a apoyar y participar en movimientos políticos de liberación que intentaban realizar este proyecto en nuestras realidades, es decir, la aparición en el ámbito de la política de esta forma de creer en el evangelio empezó a transformar no sólo una forma de practicar la fe sino también la forma de concebir la Palabra de Dios, la cual había sido dada no a los ricos sino a los pobres. Las consecuencias en la política de esta forma de creencia no se hicieron esperar, porque de pronto muchos creyentes empezaron a participar militantemente en los procesos de liberación.

En contraposición a este proyecto, el imperio empezó a desarrollar su propia teología pertinente a su proyecto de dominación, al principio negando sistemáticamente los argumentos centrales de la teología de la liberación y luego incorporando a su discurso el lenguaje que esta teología había producido. Este proceso continuó con el surgimiento de centros teológicos como el Departamento de Teología del American Enterprise Institute que dirige Michel Novak y el Instituto de Religión y Democracia dirigido por Peter L. Berger. De pronto, los libros de M. Novak aparecieron en español y fueron ampliamente promocionados en toda Latinoamérica por las embajadas estadounidenses. Novak daba conferencias y participaba en mesas redondas organizadas por organizaciones empresariales. Éste es el contexto en el cual surgieron los fundamentalismos que ahora conocemos, pero primero en los Estados Unidos. Hinkelammert recuerda que este tipo de fundamentalismo

aparece en los EUA y aparece en el interior de las iglesias, y da el gran salto hacia la escena política en los años setenta. Estos fundamentalismos irrumpen en la esfera política para cristianizar Estados Unidos, cristianizar su política. Es como un regreso de la religión al poder político, algo muy notable en los años setenta con la refundación del fundamentalismo, que fue probablemente decisiva para la victoria electoral de Reagan y después volvió a ser decisiva para la primera victoria electoral de Bush [...] Este fundamentalismo irrumpió con varias dimensiones. Uno de sus libros centrales fue *La agonía del gran planeta Tierra*, de Hal Lindsay, aparecido en 1970, que alcanzó un tiraje total de 20 millones de ejemplares en la primera década [...] Su importancia fue mayor en la propia campaña de Reagan, y después Reagan dice de sí mismo que es un renacido, que es la carta de presentación preferida del fundamentalista por convicción²⁰.

²⁰ Cfr. Franz Hinkelammert, *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*, San José, Arlekin, 2012, pp. 114-115. Esta irrupción en el ámbito de la política norteamericana fue muy evidente especialmente en los gobiernos de Bush padre e hijo. Recuerdo siempre la imagen en la cual, antes de que Bush padre hiciera la declaración oficial de guerra en contra de Iraq a principios de los noventa, en el jardín de la Casa Blanca hizo una oración con Billy Graham, el famoso pastor estadouni-

Las organizaciones empresariales europeas siguieron rápidamente el ejemplo, y hasta el Pentágono formó especialistas en este campo²¹. A finales de los ochenta inclusive el FMI desarrolló su propia reflexión teológica dirigida por Michel Camdessus, el exdirector del FMI. Asimismo, la plataforma electoral de Reagan declaró que la iglesia popular y la teología de la liberación eran una de las preocupaciones principales de la Seguridad Nacional de EUA, porque cuestionaban teológicamente la pretendida bondad y justicia de la política norteamericana para con los pueblos del Sur.

Esta vez, el tipo de discurso al que recurrió la política del imperio, ya no atacaba a la teología de la liberación por ser marxista (porque además, después de la caída del muro de Berlín en 1989, el marxismo para el imperio ya no era problema), sino por ser utópica, es decir, por sostener una utopía falsa. El problema para ellos ya no radicaba en creer en la venida del Reino de Dios, sino en interpretar el Reino de Dios en términos corporales y terrenales, o sea, materiales, es decir, creer que el Reino de Dios se podía anunciar y realizar aquí en la Tierra como sostiene la teología de los pobres.

El Vaticano acusó a la teología de la liberación muchas veces de materialista, porque ellos (los del Vaticano) conciben el Reino de Dios como un reino de almas puras, sin necesidades materiales²², para las cuales su corporeidad es algo efímero y sin importancia. En cambio, para la teología de la liberación el Reino de Dios es Nueva Tierra, es decir, es la posibilidad de un reino aquí en la Tierra, donde la satisfacción de las necesidades materiales como el hambre y la salud –las cuales entre los creyentes son también espirituales– sea posible. Esta contradicción produjo una confrontación entre realismo y utopismo. La teología oficial afirma que el Reino de Dios no se

dense a quien muchos consideran el Isaías norteamericano. Luego de la oración hecha debajo de un árbol, Bush anunció a todo el mundo la guerra justa que empezaba en contra de Iraq. Recientemente este mismo pastor declaró todo su apoyo al candidato republicano a la presidencia M. Romney. Esto es, la teología norteamericana que justifica el dominio mundial del país del norte, ahora participa activamente de la política nacional y mundial. En cambio, cuando la teología de la liberación intentó hacer lo mismo, fue ampliamente combatida no sólo por el gobierno norteamericano sino también por el Vaticano. El anterior papa, a quien le dicen el pastor alemán, fue y es uno de los más activos en esta cruzada en contra del evangelio de los pobres.

²¹ «También el Pentágono formó especialistas en este campo, para actuar en las organizaciones panamericanas de los ejércitos y en los servicios secretos. Y cuando un teólogo de la liberación fue torturado, el torturador era uno de esos especialistas.» Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*, cit., p. 202.

²² Para la teología de la liberación fue fundamental hacer una distinción entre necesidades materiales y materialismo. Lo uno no equivale a lo otro, son dos cosas distintas. Para la teología de la dominación, es materialista cualquier posición que afirme la necesidad de satisfacción de bienes materiales, terrenales o mundanos. Para la teología de la liberación, la satisfacción de las necesidades materiales empieza con el partimiento del pan y el compartir el vino, pero bendecidos ambos, es decir, la satisfacción de las necesidades materiales son tales cuando también son espirituales; ésta continúa con el reconocimiento del otro en tanto que prójimo y en tanto que ser humano necesitado también.

puede hacer en este mundo sino sólo en el más allá, o en un futuro muy lejano, cuando vuelva el Mesías e instaure Él personalmente este Nuevo Reino. La teología oficial y dominante considera que lo que ella cree no sólo es real sino verdadero en sí. En ello consiste su realismo, y por eso acusa de utópica a la teología de la liberación, por pretender realizarlo humanamente aquí en la Tierra, lo que sólo Dios puede hacerlo.

Es entonces cuando se vino abajo el socialismo real de los países de Europa del Este, y con este derrumbe apareció en el escenario económico, social y político una nueva situación. Porque, durante el siglo XX y hasta antes de la caída del bloque soviético, parecía que no había alternativas políticas por las cuales optar más allá del socialismo o el capitalismo. Con el derrumbe del socialismo, el capitalismo apareció por primera vez como la única alternativa posible, y así el imperio necesitaba legitimarse a sí mismo ya no sólo como la única alternativa sino como la más realista y verdadera. Es decir, que, después de 1989, intentar desarrollar la vida de los pueblos de una forma distinta a la capitalista aparecía como «locura», porque parecía que habíamos llegado definitivamente al «Fin de la historia», donde el capitalismo habría demostrado ser el modelo superior. Así, de la negación de la teología de la liberación que hizo el imperio, se pasó a su recuperación pero invirtiéndola, es decir, ahora la teología de la dominación empezó a pensar que sí se podía realizar el Reino de Dios, pero siempre y cuando sea hecho por el capitalismo en su versión ahora neoliberal.

Cuando David Stockman publicó en 1985 *El triunfo de la política*²³, hizo rápidamente escuela en la línea de una teología de la posición neoliberal, porque presentaba al neoliberalismo como la única manera eficiente y realista de realizar la utopía del Reino de Dios. Por eso atacaba a la utopía socialista por ser «utopía falsa», afirmando al mismo tiempo la utopía «realista» neoliberal como verdadera y única posible. A su vez, y siguiendo esta línea, en una conferencia que tuvo lugar en marzo de 1992, Michel Camdessus, presidente del FMI en ese entonces, se dirigió al Congreso Nacional de Empresarios Cristianos de Francia con las siguientes palabras:

Ciertamente el Reino es un lugar, esos Cielos nuevos y esta nueva tierra en donde somos llamados a entrar un día [...] pero el Reino es de alguna manera una geogra-

²³ «Ataca a las “utopías” del socialismo, para recuperarlas a favor del pretendido realismo neoliberal. Según Stockman no es la utopía que amenaza, sino la falsa utopía, a la cual Stockman contrapone su utopía “realista” del neoliberalismo [...] Stockman se presenta como un izquierdista convertido, que en un tiempo era partidario de una utopía falsa, pero que ahora descubrió la verdadera [...] [según Stockman] Las reformas profundas que partían de las causas políticas son las de un ajuste estructural extremo: “Eso significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo [...] solamente un canciller de hierro lo podría haber impuesto: un matador de dragones”. Según Stockman, Reagan fracasó por no haber tenido esta capacidad de transformarse en un “canciller de hierro”.» *Ibidem*, p. 205.

fía²⁴, [y] una historia²⁵ de la cual somos actores [...] [por eso decimos] *Venga tu Reino...* ¿en este Reino, quién juzga quién es Rey? En el evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la perspectiva del juicio final: pues hoy día, mi juez y mi rey es mi hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero [...] ²⁶.

Pero de pronto, después de afirmar el evangelio como fundamento de su análisis, saca la conclusión de que el FMI y el ajuste estructural, esto es, cero gastos sociales y adiós al Estado benefactor, son los que van a realizar el Reino de Dios. Por eso contraponen el orgullo a la humildad; es decir, los humildes son los que se inclinan ante este servicio que a la humanidad van a hacer el FMI, el BM y el ajuste estructural con el pobre, el hambriento, el extranjero, etc., realizando para ellos aquí en esta tierra el Reino de Dios; en cambio, los orgullosos son los que se oponen a esta sagrada misión del FMI para con la humanidad. Pero sigue.

Después de citar las palabras de Jesús en Lucas 4, 16-23 (quien a su vez está citando a Isaías 61), donde dice:

El Espíritu del Señor está sobre mí. Él me ha ungido para anunciar la buena nueva a los pobres, proclamar a los cautivos la liberación y el retorno de la vista a los ciegos, poner a los oprimidos en libertad y proclamar el año de la gracia acordado por el Señor. Y Jesús no tuvo más que una frase de comentario: Hoy día, esta escritura se cumple para ustedes que la escuchan²⁷,

Bueno, pues después de citar a Yeshúa de Nazaret, Camdessus sacó la siguiente conclusión y se la dijo a los empresarios cristianos franceses:

Ese hoy es nuestro hoy, y nosotros somos –nosotros que estamos a cargo de la economía– los administradores de una parte, en todo caso, de esta gracia de Dios: el alivio de los sufrimientos de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad. Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad²⁸.

²⁴ Esa geografía se refería obviamente a la separación política y geográfica que hay entre primer mundo, es decir, Europa y EUA, y tercer mundo, que geográficamente son los países del Sur.

²⁵ Esta historia a la que se refiere, es la historia del capitalismo moderno y occidental, su desarrollo, su despliegue y ampliación como fenómeno llamado globalización.

²⁶ *Ibidem*, p. 206.

²⁷ *Ibidem*, p. 207.

²⁸ *Ibidem*.

La primera parte de esta cita tranquilamente podría haber sido escrita por cualquier teólogo o creyente, pero la segunda no, porque Camdessus transforma la opción por los pobres en una opción por el FMI y el ajuste estructural, que en realidad quiere decir cero gastos del Estado en los asuntos sociales, o la privatización de todos los derechos sociales y humanos, como la salud, la educación y los beneficios sociales. Ahora el FMI hizo lo que en general hace el pensamiento moderno: se apropia de las ideas y pensamientos que no ha producido y que lo cuestionan, luego los transforma, los resemantiza, les da el contenido que le conviene y los devuelve, pero invertidos, con otro tipo de fundamentación y sentido. De haber sido para la liberación, convierte dicha opción en su contrario, para la dominación. Esta práctica empezó durante el surgimiento del cristianismo: de ser una teología de liberación del pobre, cuando se convirtió en religión oficial de Roma pasó a ser una teología de dominación.

De ahí en adelante, quien o quienes querían algo diferente de lo que concede o impone el modelo neoliberal, atentaban no sólo contra un orden ya establecido sino contra la mismísima Palabra de Dios. Y si a su vez actuaba en contra de las políticas del FMI o del Banco Mundial, tendía a producir automáticamente la debacle económica, el aumento de la miseria y el retorno de los regímenes fuertes, o sea, el fin de las libertades, y esto automáticamente dañaría al pobre. Por tanto, o por lógica, quien quiera estar con el pobre, a fuerza tenía que estar con la política del Fondo Monetario, no había alternativa.

Pero el presidente del Fondo Monetario Internacional no se quedó ahí, sino que continuó diciendo que

el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva [...] Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor [...] mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse. Además, la economía empresarial, ustedes lo saben bien, es una economía de responsabilidad en donde el ser humano puede desplegar toda su dimensión²⁹.

Es decir, según Camdessus, el mercado es el lugar donde mejor se realiza la solidaridad humana. Por eso durante la década de los noventa el FMI se presentó como el gran organismo mundial cuya responsabilidad era el ejercicio de la solidaridad.

Pero hay más, porque Camdessus continuó: «El ciudadano del Reino está en la vanguardia del esfuerzo para que retrocedan todas las formas del miedo, las desconfianzas, los egoísmos, “esa idolatría” como dice san Pablo (Efesios 5, 5) [...] Esto,

²⁹ *Ibidem*, p. 208.

sabiendo muy bien que “habrá siempre pobres entre nosotros”»³⁰. Lo que quiere decir entre otras cosas que el Reino no se realizará en esta tierra, no por lo menos hasta el día en que «“Él hará todas las cosas nuevas” [...] Para quien ejerce nuestro tipo de trabajo, en esta urgencia de servicio a la humanidad, no hay otra solución que la santidad, o si queréis, revestir al Hombre Nuevo, ese hombre formado de tierra, pero perteneciendo al cielo»³¹. Hasta aquí Camdessus.

Es decir, como dice Hinkelammert:

Es la declaración del imperio total sin ningún escape ni en la tierra, ni en los cielos. La política del FMI ha sido transformada en la voluntad de Dios en la tierra [...] No hay alternativa, porque el intento de buscarla lleva infaliblemente a empeorar la situación. Por eso, optar por el pobre es optar por el realismo. Sin embargo, el realismo [del FMI] impone no preocuparse por el pobre. [Así la] Opción preferencial por el pobre y opción preferencial por el FMI se identifican³².

Pero el problema no es que Camdessus y el FMI piensen de este modo, el problema para la teología es que con este lenguaje del FMI aparecieron muchas publicaciones religiosas y teológicas que, optando por el pobre, parecían y hasta se hacían pasar por teología de la liberación; y lo peor de todo es que con el lenguaje de Camdessus se puede optar por el pobre sin entrar en conflicto con el poder, el dominio y el imperio, es decir, la teología que opta por el pobre, de ser una crítica de toda forma de dominio e injusticia, se puede transformar en justificadora de ella. Y, como dice Hinkelammert, con este lenguaje hasta parecía que el hombre nuevo era ahora un funcionario del FMI.

A fines de la década de los noventa y principios de este nuevo siglo, cuando este tipo de discurso todavía campeaba en todos los medios de comunicación, se afirmaba no sólo que la teología de la liberación estaba en crisis o que había sido superada, sino que el modelo neoliberal había sido capaz de superar no sólo el socialismo real sino también las teorías izquierdistas que en América Latina habían surgido después de la Segunda Guerra Mundial, como la teoría de la dependencia y la teología de la liberación. Lo que no se decía era que ambas habían sido combatidas no con argumentos sino con armas. En noviembre de 1989, cuando fue destruido y abatido con armas uno de los centros de producción de la teología de la liberación, asesinando a varios de sus más insignes representantes, los medios de comunicación mundiales guardaron un silencio cómplice al respecto, centrándose más y casi eufóricamente

³⁰ *Ibidem*, p. 211.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, pp. 211-212.

en la noticia del derrumbe del muro de Berlín. La primera noticia cuestionaba la pretendida racionalidad de la política imperial; la segunda, en cambio, la confirmaba como la única alternativa.

En medio de toda esta situación adversa, cuando todavía no era evidente a todos la gran crisis que se avecinaba producida, entre otros, por el modelo neoliberal, la teología comprometida con los pobres siguió reflexionando acerca de la situación en la que se hallaba nuestra realidad. Ahora se tuvo que transformar, porque la realidad también había cambiado. Y así llegamos al último momento de la teología de la liberación, cuando descubre la situación apocalíptica, que desde la perspectiva de la teología de la liberación es la situación en la que aparentemente no hay alternativas, cuando todo horizonte aparece cerrado, sin futuro y sin sentido, como si todo fuese caos. En medio de una situación tan incierta, tan nebulosa y hasta oscura, el Apocalipsis aparece como una literal «revelación»³³, al revelar que, frente al imperio totalizado y cerrado (ontología fundamental de Heidegger, cuestionada por la ética de Lévinas como un más allá de la ontología³⁴, y en la ética de la liberación como un más allá de la modernidad occidental³⁵), existen alternativas, aunque en primera

³³ «Apocalipsis» en hebreo quiere decir «Kabalá», que se traduce literalmente por «recibir», pero significa también «revelación», en este caso, lo que se recibe por revelación, pero quiere decir específicamente lo que se recibe de lo alto. Esto sucede cuando los creyentes en el mundo o en la tierra viven una situación de absoluta confusión y carencia de sentido o de posibles salidas a la angustiada situación. En situaciones como éstas, la *Ruaj ha Kodesch*, o el espíritu de El Santo, les revela a los creyentes lo que ellos no ven, no saben ni intuyen, por ello la Kabalá o revelación aparece como una luz que ilumina la oscuridad o confusión del momento, o hace ver lo que ellos no veían con sus propios ojos. Por ello la situación apocalíptica es literalmente reveladora, en el sentido de receptora de un conocimiento que no se tenía y que, gracias a la revelación, uno puede recibir y así entonces salir de la situación confusa o sin salida.

³⁴ Para cualquier pensamiento con pretensión honesta de crítica es importante saber que la ontología moderna (Hegel, Heidegger, Habermas, etc.) la justifican como el único horizonte de la realidad, es decir, como el único horizonte desde el que se puede conocer con sentido todo. Cuestionar esta totalización de la realidad hecha por la ontología moderna es fundamental, porque nos permite salirnos fuera de esta totalización hacia lo que ella siempre ha negado, lo cual es posible por la posición ética como un más allá de la ontología moderna. Por ello afirmamos con Lévinas que la ontología ya no es fundamental, sino la ética, pero no la ética ontológica, sino la ética como un más allá de la ontología moderna. Cfr. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit.

³⁵ Más allá de la crítica de Lévinas a la ontología, nuestra crítica necesita precisar que este más allá de la modernidad es lo que la modernidad sistemáticamente ha negado, encubierto, excluido, empobrecido y marginado desde 1492, que es la realidad de nuestros pueblos anteriores a la modernidad, que hasta ahora siguen existiendo y que no han sido suprimidos ni subsumidos por la modernidad occidental. Es desde este horizonte «otro», más allá de la modernidad, excluido y negado por ella, que hacemos la crítica de la ontología de la modernidad. Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación latinoamericana*, cit. También, *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, cit.

instancia no se sepa bien lo que son. Por eso «apocalipsis» acá no significa catástrofe como en ciertas corrientes del fundamentalismo cristiano. Como revelación, el Apocalipsis revela (hace ver, hace conocer, hace entender, hace creer) que el imperio es un gigante con pies de barro, cuya caída abrirá el futuro³⁶. Por eso ahora estamos empezando a pensar en un mundo en el que puedan haber muchos mundos, en una forma de vida en la que sea posible el desarrollo de muchas formas de vida dignas, ya no en la perspectiva del socialismo, tampoco en la del posmodernismo, porque, en nuestra opinión, éstos siguen siendo proyectos de la modernidad occidental. Es decir, que la supuesta superioridad, humanidad o racionalidad de la modernidad en el fondo había sido un ídolo con pies de barro que exigía el sacrificio de todos los pobres de la Tierra para hacer posible la realidad del mercado total.

La racionalidad moderna como irracional

Ya vimos cómo la teología del FMI, como teología del imperio, hizo también una opción preferencial por el pobre y la esperanza del Reino de Dios, es decir, hizo una inversión de las tesis fundamentales de la teología de la liberación. Pero alguien muy bien intencionado podría decir, y de hecho sucedió esto mucho, que al fin los capitalistas fueron tocados por el Espíritu Santo y ahora sí han cambiado y ya no van a explotar más. El problema entonces es saber discernir, o saber cómo podemos saber acerca de la verdad de estas posiciones antes de que las consecuencias desastrosas aparezcan ante nosotros. Muchos ingenuos al principio creyeron en el discurso y las promesas del modelo neoliberal, porque aparecía coherente, lógico y hasta con sentido.

La teología de la liberación afirma que la teología, por sí misma, no puede decidir o definir por el realismo de su concreción; por eso dice que son las ciencias empíricas las que nos ayudan a discernir acerca del contenido concreto de la teología. Por eso se desarrolló como teología concreta en relación con la economía, pero no con la economía capitalista o de mercado, sino con la crítica que se hizo de ella, especialmente con la crítica que Marx hizo a la economía política liberal y clásica. Esta elección no fue hecha por simple simpatía política, sino porque esta crítica coincidía

Juan José Bautista, *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, La Paz, Rincón Ediciones, 2012.

³⁶ «El imperio total y cerrado de hoy, como lo era el Imperio romano, el helénico o el babilónico, es una Babilonia. Pero como tal es un gigante con pies de barro. Cae, pero la razón de su caída no puede ser un acto humano voluntarista. Para eso es demasiado fuerte. Cae por efectos no-intencionales resultado de su propia omnipotencia. Pero no hay ley metafísica de la historia que lo haga caer.» Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*, cit., p. 214.

con la crítica que los creyentes de base hacían a los regímenes capitalistas, cuando se luchaba por la justicia, la dignidad y el pan nuestro de cada día en los países en los que no había ni justicia ni trabajo ni pan. Por eso en la teología de la liberación la opción por los pobres pasaba y pasa por el reconocimiento mutuo entre sujetos corporales con necesidades materiales como comer, vestir, ser amados, reconocidos como humanos, con dignidad, educación y derecho a la salud.

En cambio, en la economía política neoliberal, la opción por los pobres se transformaba en una opción por el FMI y sus políticas de ajuste estructural a todo nivel, donde el pueblo es el primero que pierde los derechos que tanto sacrificio le costó conquistar, dejando a su vez la estructura de dominación intacta. Por eso, en el caso del neoliberalismo, de la economía se pasaba a la teología para justificar como bueno un tipo de economía. En cambio, en la teología de la liberación se pasaba de la teología a la economía, para comprender por qué vivimos en un mundo en el cual, habiendo tanta riqueza, hay mucha pobreza, injusticia, hambre y destrucción de la naturaleza.

Esto llevó a la teología de la liberación a desarrollarse en dos líneas: la primera, como crítica de la economía política neoliberal (ampliamente desarrollada por Hinkelammert y muchos grupos de trabajo que dialogan con su obra), y la segunda, como crítica del concepto moderno de ley, como teología crítica de la concepción de ley que ha producido la modernidad, magistralmente desarrollada por Hinkelammert desde *El grito del sujeto*³⁷ hasta *La maldición que pesa sobre la ley*³⁸.

En la primera línea, como crítica de la economía de mercado neoliberal, Hinkelammert descubre que la racionalidad instrumental medio-fin, como racionalización pertinente a la competitividad y la eficiencia al servicio exclusivo de las ganancias, al convertirse en criterio único de racionalización deviene irracional. Porque produce la exclusión de un número creciente de personas y de pueblos enteros del sistema económico, pero también produce la destrucción de la naturaleza. Sin embargo, paradójicamente, estos efectos aparecen producidos como resultados no-intencionales. Hinkelammert muestra que la economía moderna, al absolutizar las leyes del mercado total por medio del automatismo del mercado, destruye la propia sociedad y su entorno natural. Estas tendencias destructoras son tan incontrolables, que se convierten en una amenaza ya no sólo para el tercer mundo sino para la propia sobrevivencia de la humanidad y del planeta entero.

Frente a este panorama, la teología de la liberación no responde del mismo modo que el marxismo clásico, porque no sostiene que se deba suprimir la institución humana llamada mercado, la cual existe desde que hay humanidad, sino sólo el tipo

³⁷ Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*, San José, DEI, 1998.

³⁸ Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José, Arlekin, 2010.

de mercado que el capitalismo ha creado y al que el modelo neoliberal llama mercado moderno. Pero paralelamente sostiene que el mercado no sea el centro de la vida, ni dirija ni decida acerca de la vida humana y de la naturaleza. Porque la economía neoliberal piensa que «solamente» las leyes del mercado pueden armonizar o racionalizar las relaciones sociales y producir justicia. En cambio, la teología de la liberación sostiene que el mercado debe ser controlado y dirigido por los seres humanos y, en concreto, por los pueblos. Porque el mercado es una mediación para la vida y, en este sentido, debe servir a la humanidad, pero también a la naturaleza.

Dicho de otro modo, el ser humano no debiera ser un servidor del mercado capitalista ni de la economía moderna; es decir, hay que hacer una crítica del carácter mercado-céntrico del mundo moderno, porque en este tipo de mercado el ser humano no es el centro ni el criterio de su funcionamiento, sino el incremento de las ganancias y del capital. En este sentido, la teología de la liberación afirma ahora que la vida del ser humano y la vida de la naturaleza debieran estar en el centro de nuestra reflexión y de nuestra vida, y que las relaciones de mercado debieran ponerse al servicio de la producción y reproducción de la vida de la humanidad y de la naturaleza, la cual es condición de posibilidad de la vida humana.

Pero esto significa también que la crítica de la racionalidad moderna como irracionalidad ya no puede ser expresada sólo en términos seculares o científicos, porque la modernidad no sólo tiene sus propios mitos y utopías, sino que también tiene sus teologías que justifican su dominación, las cuales hacen aparecer su dominio como bueno y justo ante inmensos sectores de la población del primer mundo. Ahora, más allá del prejuicio jacobino que afirma que la modernidad es el estadio civilizatorio que ha superado el mito y la religión³⁹, hay que cuestionar su utopismo anti-

³⁹ En la introducción a *El grito del sujeto*, Hinkelammert explica muy bien cómo la modernidad ha encasillado como teológicos ciertos textos de la tradición occidental que son profundamente críticos de la política de su tiempo y que, si se los leyera como tales, como textos de análisis y crítica políticos, podrían funcionar muy bien hoy para hacer una crítica similar de los sistemas de dominio, pero, al encasillárselos burocráticamente como sólo o únicamente teológicos, se los excluyó de la discusión de las facultades de filosofía o ciencias sociales críticas:

[...] textos como el evangelio de Juan han sido inmunizados al declararlos textos «teológicos». Al declararlos como tales, se entregó la discusión de ellos a las facultades de teología y dentro de las iglesias, bajo el supuesto de que para la alta ciencia –ciencia de la historia, de la filosofía, de las ciencias sociales, etc.– no tienen ninguna relevancia. No obstante, este texto del evangelio de Juan ha hecho historia. No apenas historia religiosa, sino historia en todos sus ámbitos. Lo mismo vale para muchos otros textos considerados como «teológicos». Sobre todo también para los textos de Pablo y el Apocalipsis. En conjunto conforman un marco categorial que canaliza toda la historia posterior hasta hoy, y que todavía está presente a pesar de todas las pretendidas secularizaciones (Hinkelammert, *El grito del sujeto*, cit., p. 16).

utópico, que consiste en negar todo tipo de utopía no moderno para afirmar luego la utopía moderna como la única posible, o sea, como la auténticamente real. Esto es, la crítica de la modernidad también tiene que ser expresada en términos teológicos, utópicos y míticos, y en este caso como crítica del legalismo de la ley moderna (la segunda línea), la cual fue desarrollada magistralmente por Hinkelammert⁴⁰, quien muestra a partir de Yeshúa ben Yosef que la ley fue dada para servir al ser humano y no para que el ser humano sirva a la ley, porque cuando el ser humano es para la ley, ésta, convirtiéndose en ciega, puede servir para matar al justo y al inocente.

Según Hinkelammert, Pablo de Tarso, en la carta dirigida a los judío-romanos, desarrolla la primera crítica no sólo de la filosofía helénica sino también de la irracionalidad de lo racionalizado que hay en el pensamiento occidental primero y luego moderno, porque muestra cómo cuando se hace una aplicación legalista de la ley, es decir, sin criterio ni discernimiento, la ley –inclusive la Ley de Dios– puede convertirse en instrumento para producir la muerte o el asesinato de los inocentes. La Ley de Dios, que fue dada para la vida, lleva en este caso a la muerte.

En este sentido, la crítica a la ley que hace Pablo, no es una crítica sólo de la ley romana o de la ley judía, sino de cualquier ley que se asume a sí misma como criterio único y absoluto de justicia; en este sentido es también una crítica de la concepción de ley moderna. Por ello, Hinkelammert hace un paralelo entre la crítica que Pablo hace a la ley romana y judía y la crítica que Marx hace a las leyes del mercado capitalista:

Del análisis [...] resulta que, efectivamente, el pensamiento de Pablo está presente en toda la crítica de la ley que hace Marx. La estructura de la crítica de la ley de Pablo y la de Marx resultan idénticas. Eso se hace evidente en el análisis de la carta de los romanos. La ley a la cual ambos se refieren tiene un núcleo común: en Pablo es la ley romana; en Marx, la ley del código civil. Para los efectos de la crítica de la ley no se distinguen⁴¹.

(Nunca hay que olvidar que Marx, aparte de haber estudiado Derecho, iba a dar en la universidad, reemplazando a Bruno Bauer, clases de Antiguo Testamento, especialmente de «los Profetas», es decir, tenía amplio conocimiento de las teorías y filosofías del derecho burgués, pero también del tipo de crítica que los profetas habían desarrollado en el Antiguo Testamento.)

Del análisis de estos dos pensadores Hinkelammert puede pasar ahora a la reflexión acerca del carácter o naturaleza de la ley moderna, para descubrir que la modernidad y el capitalismo pueden perfectamente dominar y explotar legalmente

⁴⁰ *Ibidem*. Asimismo, Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, cit.

⁴¹ Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, cit., p. 17.

a través de la «ley moderna», pero con conciencia libre de culpa, o sea, con buena conciencia. De tal modo que ahora el dominador y explotador, cuando se apoya en las leyes modernas, puede sentirse justo porque explota cumpliendo las leyes; es decir, él cumple las leyes, aunque el resultado de ello sea la explotación y la miseria de los trabajadores. Puede ir tranquilamente a la iglesia los domingos, puede ser un buen padre y esposo, y dormir en las noches con su conciencia en paz. A esto Hinkelammert, siguiendo a Pablo, lo llama *El Pecado*.

Según Hinkelammert, en Pablo no hay mucho problema con *los pecados*, porque éstos se reconocen como faltas o incumplimientos de la ley, y se los puede reconocer y sancionar dentro del código de la ley; en cambio, *El Pecado* no. Toda la argumentación de Pablo está encaminada a mostrar cómo, cuando se cumple la ley sin criterio y sin discernimiento, puede producir la muerte o el asesinato de los justos o inocentes, y no violando la ley, sino precisamente cumpliéndola de forma cabal. Éste es *El Pecado*, porque, siendo o produciendo consecuencias perversas, no tiene sanción o culpabilidad alguna, porque quien ha cometido *El Pecado*, lo ha hecho cumpliendo las leyes, en pleno cumplimiento de la ley, no la ha violado y, por tanto, no es digno o merecedor de castigo o sanción alguna. Por ello, cuando se comete *El Pecado*, no hay forma de sancionar, ajusticiar o culpabilizar al malvado⁴². Éste es el caso de los grandes funcionarios de instituciones como el FMI, el Banco Mundial y las empresas transnacionales. Éstos explotan nuestras riquezas y nuestro trabajo humano de acuerdo a las leyes del mercado internacional. Estados Unidos y la Unión Europea, en complicidad con las Naciones Unidas y la OTAN, pueden muy bien invadir y destruir países como Afganistán, Iraq y Libia apoyados en leyes y tratados internacionales y, como cumplen a cabalidad con esas leyes, no hay sanción posible para estos crímenes. En países como Estados Unidos, por ley está estipulado cuánto deben ganar los trabajadores, y todos los empleadores y empresarios pagan ese salario mínimo y cumplen con la ley, pero no hay ninguna ley que establezca cuánto tiene que ganar un rico; por eso son cada vez más ricos, porque la ley moderna es en el fondo una ley hecha a medida, primero, de la burguesía y, ahora, de las transnacionales. Y muchos abogados ingenuos «creen» que esta ley, la moderna, es imparcial, racional, justa y legal.

⁴² «Pablo distingue entre *el* pecado y los pecados. Los pecados violan la ley. Sin embargo, *el* pecado se comete cumpliendo la ley. Y éste es el pecado del cual Pablo trata en su crítica de la ley. Este concepto básico es también la base de la crítica de la ley de parte de Marx. Marx amplía esta crítica de la ley hacia la crítica de la ley del valor como ley de los mercados. Su crítica es la denuncia de la opresión y la explotación, que aparecen al ser cumplida la ley. Por tanto, los denuncia como crímenes que se cometen cumpliendo la ley. Son crímenes protegidos por los aparatos de justicia y de la policía. Eso es el centro de la crítica del capitalismo de parte de Marx. Sin embargo, la argumentación es la misma que en Pablo.» *Ibidem*, pp. 17-18.

Muchos exministros de Economía y expresidentes que han llevado a la bancarrota a muchos de nuestros países aplicando las leyes del modelo neoliberal, están hoy gozando felices de la riqueza que acumularon en sus gestiones, sin que nadie pudiese hacer nada, porque lo que hicieron, lo hicieron conforme a la ley, cumpliendo cabalmente las leyes. O sea, que con la ley no se les puede culpar o acusar de nada, pues cumplieron la ley. Esto es, si en Pablo la «ley del mundo» conduce a la injusticia, en nuestro caso «las leyes del mercado y la ley moderna» conducen a una injusticia similar o peor, que nos toca padecer todos los días. Frente a este problema, lo que normalmente se hace es luchar para cambiar de leyes o, si no, aprobar otras leyes, sin cuestionar jamás el fundamento de ellas, el cual no es filosófico sino económico. La economía moderna, o sea, capitalista, es el contenido de la forma legal llamada Derecho moderno.

Una lectura atenta de *El Capital* desde la obra de Hinkelammert nos está permitiendo ver que Marx muestra muy bien cómo el capitalismo necesitó desde el principio producir leyes conforme a sus intereses y necesidades que le permitieran ampararse en ellas para poder desarrollarse. Esto es, el capitalismo, para poder desarrollarse, necesitó producir no sólo su propio marco jurídico legal sino su propia concepción de normatividad, de ley y de justicia que la hiciese aparecer como buena, justa y legal. Lo que hoy se conoce como Derecho moderno no es nada más que el desarrollo y despliegue de la intencionalidad jurídica contenida en el despliegue del mercado y del capitalismo. Por eso dice Marx explícitamente que los seres humanos no vemos la relación económica directamente sino es a través de la relación jurídica, esto es, a través de los contratos⁴³. Por ello insistimos varias veces en afirmar que las

⁴³ «Las mercancías son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al hombre [...] Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos, de tal suerte que el uno, sólo con acuerdo de la voluntad del otro, o sea, mediante un acto voluntario común a ambos, va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia. Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, cuya forma es el *contrato* –legalmente formulado o no– es una *relación entre voluntades* en la que se refleja la relación económica. El *contenido* de tal *relación jurídica* o *entre-voluntades* queda *dado* por la relación económica misma.» Carlos Marx, *El Capital*, México DF, Siglo XXI, 1977, tomo I, vol. I., p. 103. Esto quiere decir que, en el capitalismo, la relación jurídica es la forma y las relaciones económicas capitalistas son el contenido. Como forma y contenido no se pueden separar, esto quiere decir que el marxismo, al hacerle la crítica al capitalismo, debió haberlo hecho también a su forma jurídica pertinente. Sin embargo, como la crítica a ésta no se hizo, esta normatividad jurídica moderna quedó intacta. Ahora, cuando varios de nuestros pueblos quieren hacer el tránsito a otra forma de producción económica como la socialista, no pueden hacerlo, porque siguen atrapados al interior de este marco jurídico, el cual fue desarrollado para producir relaciones capitalistas y no otras. Ya no basta con cuestionar el sistema capitalista, ahora hay que cuestionar también la concepción de justicia, normatividad y ley que ha producido la modernidad, para producir otra con-

transnacionales, el FMI, el BM y hasta el BID refundaron nuestros países en las décadas de los ochenta y noventa cambiando el contenido de nuestras constituciones políticas del Estado para que nuestras riquezas se abrieran a la voracidad del capital transnacional y, a su vez, para que nuestras constituciones políticas del Estado ampararan legalmente a estas empresas, en contra de los intereses del pueblo, del Estado mismo y de la nación.

No fue nada casual que, durante las últimas décadas del siglo XX, el discurso ideológico de la modernidad haya afirmado de forma tozuda la necesidad de respetar sagradamente el imperio de la ley, que nadie podía estar por encima de ella, porque ella, o sea, la ley, era la que mejor resguardaba los derechos humanos de todas las personas, y la institución que resguardaba de mejor modo estos derechos era precisamente el Estado de derecho. Frente a ello, Hinkelammert recuerda que precisamente un Estado de derecho como el norteamericano hizo la guerra a los indios norteamericanos hasta cuasi exterminarlos, esclavizó a millones de africanos e invadió varios países latinoamericanos en nombre del derecho y de la ley. «Por tanto –dice Hinkelammert–, el Estado de derecho que ha aparecido con el imperio romano la primera vez en la historia, no es la máxima expresión de la humanidad, sino una amenaza. La ley no salva por medio de su cumplimiento»⁴⁴. Porque el máximo pecado que se comete, es el que se comete creyendo cumplir cabalmente la ley, cuando este cumplimiento lleva a la producción de la muerte. Es decir, cuando el cumplimiento de la ley lleva a la muerte, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la ley. El totalitarismo de la ley moderna consiste precisamente en ello, en que, cumpliendo las leyes, o apelando a ellas, se justifique como legítima, buena o legal no sólo la pauperización de pueblos enteros sino la destrucción de la naturaleza.

Dice Hinkelammert que

este hecho explica por qué precisamente la teología de la crítica de la ley de Pablo y su afirmación, negación, inversión y falsificación haya sido el hilo conductor de la historia del cristianismo y, por tanto, de Occidente. Su escrito clave es la carta a los romanos [la cual] no es de ninguna manera un libro «teológico» en el sentido de la

cepción de ley, de modo que ésta permita la producción y reproducción de la vida humana y de la naturaleza y no así del mercado.

⁴⁴ Del mismo modo se podría decir, siguiendo el argumento de Hinkelammert, que el mundo moderno europeo-norteamericano-occidental no es la máxima expresión de la humanidad sino una amenaza. Pero, en este caso, esta crítica se aplica al legalismo de la ley moderna, o a la concepción moderna de la ley jurídica y el derecho, pero también al modo como el mundo moderno concibe las leyes del mercado, con las cuales justifica la modernidad su pretendida racionalidad y bondad. Cfr. Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*, cit., p. 220.

división en facultades de la universidad moderna [...] Es tan decisiva para la filosofía y el pensamiento político, como lo es para el pensamiento teológico. Para los filósofos, en cambio, es un tabú. En las historias de la filosofía ni aparece, aunque es el pensamiento alrededor del cual giran más de 1500 años de pensamiento occidental [...] Es uno de los libros más subversivos de la historia⁴⁵.

Según Hinkelammert, la crítica paulina de la ley es una crítica de la concepción de leyes «justas», porque –y Hinkelammert lo muestra bien–, según Pablo, si se puede hacer un uso injusto de la Ley de Dios, cuánto más de la ley humana, o sea, mundana y, en este caso, moderna. Por eso insiste Hinkelammert en que la justicia de la que habla Pablo, no está en la ley sino en la «relación» con ella, la cual siempre está mediada por el discernimiento, es decir, cuando se tiene claro el «criterio» con el cual se puede o no aplicar la ley, que es la vida del ser humano. Es en este sentido que el sujeto, como ser humano, es siempre soberano frente a la ley, porque la ley fue dada para que la vida digna sea posible. Por eso, cuando se invierte la relación y se pone la ley por encima del ser humano, la ley se fetichiza y se convierte en ídolo al que hay que sacrificar vidas humanas, que es aquello en lo cual se han convertido las leyes del mercado. Por ello la crítica de Marx al capital está encaminada a mostrar el fetichismo en el cual ha devenido. El fetichismo empieza en la producción de la mercancía, de ésta se pasa al dinero y de éste, al capital. Luego Marx muestra cómo este fetichismo pasa a las categorías de la economía política clásica, a las que llama «insensatas»⁴⁶. Ahora Hinkelammert está mostrando cómo el fetichismo de estas categorías insensatas pasa de la ciencia económica a la ciencia social (Weber) y de ésta, a la concepción de ciencia moderna (Popper); tal es así que ahora el fetichismo es parte de la racionalidad moderna, esto es, ya no sólo el método de Hegel es el que está de cabeza, sino que ahora el mundo moderno está al revés. Hay que ponerlos de pie a ambos.

La tradición liberal sobre la que se apoya la economía política clásica y neoclásica, busca crear leyes justas y cree haberlas encontrado cuando aquellos que tienen el deber de obedecerlas, son a la vez aquellos que, como ciudadanos, son los legisladores, por eso afirma que la voz del pueblo es como la Ley de Dios. La consecuencia es

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 220-221.

⁴⁶ «Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías –la forma del dinero– la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales. Si digo que la chaqueta, los botines, etc., se vinculan con el lienzo como con la encarnación general de trabajo humano abstracto, salta a la vista la insensatez de tal modo de expresarse [...] la relación entre sus trabajos privados y el trabajo social en su conjunto se les presenta exactamente bajo esa forma insensata. Formas semejantes constituyen precisamente las categorías de la economía burguesa.» Marx, *El Capital*, cit., p. 93.

que la tradición liberal y moderna concibe la ley democrática como la ley justa, y de ahí se deduce que un Estado de derecho basado en esta ley es un Estado justo. Pero Hinkelammert dice que para Pablo no hay Estado de derecho que tenga leyes justas en sí mismas, y que el ciudadano deba cumplirlas ciegamente sin posibilidad de efectuar un discernimiento o ejercer resistencia. Así, cuando el Estado de derecho se presenta a sí mismo como justo, se convierte en un Estado totalitario, es decir, fetichista e idolátrico; por eso en el mundo moderno, dice Hinkelammert, pueden convivir y ser compatibles la democracia y el totalitarismo. El ejemplo más notable que pone Hinkelammert es el cobro de la deuda externa del tercer mundo como un crimen que se comete «cumpliendo la ley». Por ello para Hinkelammert, lo mismo que para Pablo, el problema no son las transgresiones de la ley (las cuales pueden ser punibles) sino «los crímenes que se comenten con buena conciencia, creyendo servir a Dios, a la humanidad y a los pobres»⁴⁷.

Desde esta perspectiva, Hinkelammert retoma la crítica de la ley paulina en relación con las leyes del mercado, las cuales desde la perspectiva de la ciencia económica son justas. Y Hinkelammert muestra abundantemente que las leyes del mercado están llevando a la muerte inclusive de la humanidad; es decir, cumpliendo con las leyes del mercado, se comete *El Pecado*, pero con buena conciencia. Éste es «el bien» de la ontología de la modernidad, que desde esta crítica-ética aparece como «el mal». La modernidad ha invertido la noción de la ley; de lo que se trata entonces es de restaurar «la relación de los sujetos con la ley», desde el criterio de la vida, pero no de unos cuantos sino de todos, incluida la vida de la naturaleza.

Así, el reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados, implicando la opción por los pobres, implica la soberanía del ser humano frente a la ley. Sin esta soberanía no puede haber ni reconocimiento mutuo ni opción por los pobres. Por ello la teología de la liberación niega y cuestiona la absolutización de la ley del mercado total, pero también de cualquier ley metafísica de la historia, porque las absolutizaciones desembocan siempre en los totalitarismos cuando se postulan a sí mismos como el «fin de la historia» o cuando niegan todas las otras alternativas.

Conclusión

La teología de la liberación, en el pensamiento de Hinkelammert, deviene entonces en una crítica literal no sólo del capitalismo neoliberal, que es el que padecemos hoy, sino del carácter idolátrico tanto del capitalismo como de la modernidad, porque ya no basta cuestionar solamente el capitalismo sino el horizonte cultural y civi-

⁴⁷ Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*, cit., p. 222.

lizatorio que lo hizo posible y que se asume como definitivo, cuando la modernidad afirma⁴⁸ ser el estadio de la humanidad más racional, humano, verdadero y justo. La acumulación de miseria a escala mundial nunca vista antes y la destrucción de la naturaleza están desmintiendo poco a poco este gran mito, por eso afirmamos que la modernidad es tan utópica y mítica⁴⁹ como cualquier otro estadio de la humanidad. La diferencia estriba en que la modernidad encubre bien su carácter mítico con la racionalidad y la racionalización que ella ha producido, a la que llama secularización. Creer que en la modernidad estamos en un estadio secular, es parte del mito que la modernidad ha producido con bastante éxito, del cual los marxistas habitualmente son los más fervientes creyentes.

⁴⁸ Acríticamente, con mucho orgullo, prepotencia y soberbia, es decir, sin ninguna humildad, o sea, absolutamente sin detenerse a dudar siquiera un solo momento de la veracidad o no de su afirmación.

⁴⁹ Es decir, frente a la supuesta racionalidad del mundo moderno como superación del mito, lo que afirmamos es que la modernidad es tan mítica como cualquier otro estadio de la humanidad. Es en este sentido que la modernidad necesita producir también sus propios mitos, para justificarse a sí misma como buena, superior y racional. Y no es porque en sí misma la modernidad sea irracional o mítica, sino porque el mito es condición humana. No se puede vivir sin mitos y, por consiguiente, sin utopías.

TERCERA PARTE
De la racionalidad

VII

De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida Para pensar con Marx más allá de Marx

Introducción

La primera década de este nuevo siglo nos está enfrentando a problemas históricos que muchas generaciones en el pasado habrían querido vivir y no pudieron. Muchos de estos problemas se presentan con un grado tan claro de radicalidad que la razón o el pensar no pueden sino intentar comportarse del mismo modo, con una radicalidad diáfana que sea capaz de ponerse a la altura de estos tiempos. Por ello esta reflexión intentará ser precisamente eso, una «reflexión» que por procedimiento metodológico no intenta colocarse fuera del problema sino precisamente dentro de él, para ver en qué medida podemos pasar de la reflexión a lo que se llama en sentido estricto «el pensar».

Distinguimos el «análisis» de la «reflexión» y del «pensar» en el sentido que Hegel lo hace en la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, y que en Marx se mantiene a lo largo de toda la redacción de los *Grundrisse*, los Manuscritos del 61–63, el *Haupt Manuscript* o manuscrito principal, *El Capital* y especialmente en la segunda edición del tomo I de *El Capital* de 1873¹. En el análisis plano de la concien-

¹ Hacemos esta referencia con la plena conciencia de que, a partir de este siglo, hablar con rigor del pensamiento de Marx presupondrá tener en cuenta la tematización de las cinco redacciones que Marx hizo de *El Capital* entre 1859 y 1873, que es cuando publica en vida la segunda edición del tomo I. El marxismo del siglo XX no tuvo en cuenta estas cinco redacciones, es decir, no tuvo acceso al modo como Marx fue construyendo poco a poco el sistema de las categorías con las cuales cuestionó ya no sólo el capitalismo de su tiempo sino también el horizonte histórico que hizo posible este modo de producción. Por ello, el marxismo del siglo XX quedó atrapado en aporías de las que hasta ahora no ha podido salir. Este nuevo siglo requiere recuperar el núcleo ético-crítico contenido en la obra más ma-

cia, el sujeto, cuando pregunta o investiga por algo, siempre se pone en relación a objetos que tiene delante, siempre cree que el sujeto es algo diferente al objeto y que, si hay alguna relación, es gracias a la acción del sujeto, porque el objeto por principio es pasivo. Por eso lo propio del análisis y la conciencia es la relación sujeto-objeto. El sujeto no sólo está fuera del objeto, sino que necesita tomar distancia de él.

En cambio, en la reflexión o plano de la autoconciencia, el sujeto ya no se pone ante la realidad como si todo lo que existe fuera de sí fuesen objetos, sino que descubre que detrás de todo objeto siempre están presupuestos sujetos, que por la acción subjetiva ponen objetividades; por ello la conciencia o subjetividad, cuando descubre a sujetos detrás de los objetos, se eleva del análisis a la reflexión, porque acá lo tematizado ya no son objetos, sino sujetos siempre en relación intersubjetiva a través de objetos.

Es en este sentido que recién el sujeto de la investigación se descubre a sí mismo como parte del objeto. Cuando descubre esto, el sujeto descubre a su vez que ahora el objeto ya no es objeto sino un problema. Cuando se da cuenta de esto, descubre que él mismo es parte central del problema. Ahora él como sujeto está dentro del problema, no fuera, es decir, ya no está enfrente de objetos sino de sujetos en interrelación autocontradictoria y conflictiva, lo cual produce un problema digno de ser pensado. La especificidad del ámbito de la reflexión consiste en saber que uno mismo como sujeto no está ni fuera ni más allá del problema, sino que uno mismo como sujeto o investigador es parte del problema que quiere reflexionar o pensar. Por ello lo propio de la reflexión y la autoconciencia es la relación sujeto-sujeto.

En cambio, en el ámbito de lo que se llama razón, lo propio de ella es el pensar, que es cuando la conciencia descubre no sólo que detrás de todo lo que aparece ante los ojos están siempre los sujetos, sino que detrás del aparecer de todo ser humano siempre está como presupuesto todo un horizonte de creencias, ideologías, mitos, cosmovisiones, utopías, etc., que dan sentido a sus actos y a toda su vida, y que a su vez se ponen como horizonte de cognoscibilidad y de sentido de la realidad que muestra o enseña que en última instancia el sujeto está en relación con el todo de la realidad, aunque a primera vista no lo parezca, es decir, que, en todo acto o acción de cualquier ser humano, lo que está presupuesto siempre es un horizonte cultural o civilizatorio. Sólo cuando descubre esto la conciencia está en condiciones de arribar a lo que se llama ciencia (*Wissenschaft*), porque sólo entonces está en condiciones de comprender el sentido de los actos y las acciones singulares, grupales, populares, de clase o nacionales.

dura de Marx para ir más allá del capitalismo y su horizonte histórico que la hizo posible. De ahí que volver a la reflexión epistemológico-metodológica sea fundamental a la hora de producir otro pensamiento crítico.

En Marx, esta distinción está plenamente presente, por eso cuando él habla de ciencia en términos positivos, nunca se refiere a la concepción anglosajona de ciencia como *Science* (que critica como ciencia burguesa, o sea, ideologizada), sino siempre a esta concepción de ciencia como *Wissenschaft*, de la cual él proviene. Sin embargo, Marx no toma literalmente esta concepción de ciencia acuñada por la filosofía clásica alemana, sino que le hace una inversión, para –según sus palabras– ponerla de pie, como veremos más adelante. Esta distinción se torna central cuando empezamos a concebir la naturaleza como sujeto y ya no como objeto, como es lo propio del mundo moderno y sostenido como dogma por la concepción de ciencia moderna.

Pero, ¿cuál es el problema que nos preocupa y por el que nos atrevemos a intentar pensar? El de la posible transición de una forma de vida a otra radicalmente distinta. No nos referimos al pasaje del capitalismo al socialismo, los cuales, en nuestra opinión, siguen siendo ambos proyectos de la modernidad, sino al pasaje de la forma moderna de vida a una forma de vida que llamamos transmoderna y postoccidental. A una forma de vida cuya matriz histórica y cultural no procede ni de Occidente ni de la modernidad; cuya forma de vida es, por constitución, comunitaria y no social², la cual se dio y se sigue dando en parte hasta el día de hoy en varias comunidades del mundo andino-amazónico de Bolivia.

² Esta distinción tan fundamental para nosotros no es ni fue tomada en cuenta por el marxismo y la ciencia social crítica a la hora de hacer una crítica tanto del capitalismo como de la modernidad. Marx fue un duro crítico de «la sociedad» que el capitalismo había producido, no sólo porque éste era producto de la exaltación del individualismo, sino porque el desarrollo de la sociedad presupone la destrucción sistemática de toda forma de vida comunitaria, es decir, la sociedad moderna se desarrolla a costa de las formas de vida comunitarias, las cuales, según la ideología moderna, son supuestamente inferiores por premodernas. Las crisis del capitalismo y la forma de vida social que la modernidad ha producido, están ahora mostrando que las formas comunitarias de vida no habían sido tan inferiores o premodernas como parecían, sino que en ellas están contenidas formas de vida mucho más racionales que las que ha producido la modernidad europeo-occidental. En un texto más o menos olvidado, E. Hobsbawm muestra la posición del Marx maduro respecto de la «sociedad moderna», que paradójicamente fue rápidamente pasado por alto por la izquierda y el marxismo latinoamericano, cuando, refiriéndose a la discusión con los populistas rusos, reflexionaba en torno a la

razón del creciente interés de Marx en el comunismo primitivo: [y] su odio y desprecio cada vez mayores hacia la sociedad capitalista [...] Parece probable que Marx, quien antes había dado la bienvenida al impacto del capitalismo occidental sobre las estancadas economías precapitalistas como una fuerza inhumana pero históricamente progresista, se sintiera cada vez más horrorizado por esta inhumanidad [...] Y es indudable que después de 1857-1858 –tanto en *El Capital* III como los subsiguientes debates rusos– subrayó en forma creciente la viabilidad de la comuna primitiva, sus poderes de resistencia a la desintegración histórica e incluso su capacidad de transformarse en una forma superior de economía sin destrucción previa (K. Marx y E. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, México DF, Siglo XXI, 1978, p. 36).

Nuestra intención no es describir el posible modo de transición hacia esa forma posible de vida, sino reflexionar en torno al o los criterios con los cuales se podría hacer esa transición que ya empieza. En este sentido, nos interesa mucho reflexionar en torno de la «racionalidad»³ con la cual se podría hacer inteligible y evaluable esa transición. Para ello, esta reflexión ha querido tener como interlocutores fundamentales a Marx y a Hinkelammert. El tema en cuestión con el que quisiéramos hacer inteligible nuestro problema gira en torno a la teoría del fetichismo que tan magistralmente está desarrollando precisamente ahora Hinkelammert a partir de Marx. No por casualidad su obra estrictamente latinoamericana (es decir, cuando comienza a pensar desde América Latina) empieza con el tema del fetichismo con el que comienza *Las armas ideológicas de la muerte*⁴, y que ha vuelto a retomar 37 años después precisamente en su último libro, el ensayo titulado «Hacia la reconstitución del pensamiento crítico»⁵.

En este sentido, nuestro interés gira en torno al problema metodológico y epistemológico que implica o presupone la racionalidad contenida en este pasaje de una forma de vida a otra, no tanto porque queramos saber los pasos metodológicos que hay que seguir para pensar este tipo de pasaje o transición, o porque sólo queramos

Hoy por hoy podríamos decir inclusive contra Marx y Hobsbawm que esas comunidades no habían sido tan primitivas como la tecnología moderna las hace ver. Pareciera que caracterizar sin más a esas comunidades como primitivas, parece hoy otra forma de eurocentrismo, la cual coloca sin más a la «sociedad moderna» como superior a cualquier otra forma de vida.

³ La modernidad insistentemente quiere hacer ver que la racionalidad es un producto típico y exclusivo suyo, que antes de ella lo que caracterizaba a toda otra forma de vida era el mito. Supuestamente la modernidad consiste en el pasaje del mito a la razón, y por eso sólo en la modernidad se podría haber desarrollado la «racionalidad» como tal, por lo que cualquier posición crítica respecto de la modernidad como un todo que quisiera cuestionarla a ella «es» también moderna, por estar haciendo uso de la razón y la racionalidad. Nosotros pensamos que éste es otro de los «mitos» de la modernidad que hay que ir superando, es decir, pensar o creer que sólo la modernidad es racional y que cualquier otro estadio civilizatorio o forma cultural es sólo mítico o prerracional nos impediría pensar o descubrir la racionalidad presupuesta en otras formas de vida despreciadas o condenadas por la racionalidad moderna. Desde la crítica que Marx hace al capitalismo y que Hinkelammert amplía a la modernidad, ahora podríamos decir que la racionalidad moderna es en sí misma «irracional». Si esto es así, producir otra noción o concepción de racionalidad es tarea fundamental en el presente, para superar no sólo las contradicciones sistémicas a las que nos ha conducido el capitalismo neoliberal, sino también para superar la modernidad, la cual es el contexto cultural y civilizatorio al interior del cual se han desarrollado ampliamente el capitalismo y su racionalidad.

⁴ Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, DEI, 1977.

⁵ Este ensayo, central para nosotros, ha aparecido simultáneamente en dos libros publicados recientemente, el primero en México y el segundo en Costa Rica. Cfr. Franz Hinkelammert, *Yo soy, si tú eres*, México DF, Dríada, 2010, y *La maldición que pesa sobre la Ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José, Arlequín, 2010.

saber cómo piensan Marx o Hinkelammert cuando piensan este tipo de problemas. A este respecto, nuestra intencionalidad no es meramente explicativa sino reconstructiva, es decir, no nos basta con saber lo que hacen Marx y Hinkelammert cuando piensan este tipo de problemas, sino que quisiéramos hacer algo similar con nuestra realidad o problema, es decir, ya no nos basta con criticar el capitalismo o la modernidad, sino que quisiéramos fácticamente ir más allá de ellos, es decir, quisiéramos trascender la modernidad⁶ para poder producir o reconstruir una forma de vida que gire efectivamente en torno al principio de la producción y reproducción de la vida, pero ya no sólo de los seres humanos sino también de la naturaleza, la cual es condición de posibilidad de la vida nuestra.

Así pues, por razones de inteligibilidad, nuestra exposición se dividirá en tres momentos, en los que quisiéramos exponer aquello en que podría consistir la posible toma de autoconciencia de hacer el pasaje de una forma de vida moderna hacia otra transmoderna⁷, o, si no, de lo que significa para la subjetividad nuestra hacer

⁶ Desde nuestra perspectiva, tiene poco sentido hablar todavía de las «tareas inconclusas de la modernidad» que ésta no ha podido realizar en quinientos años. Desde las crisis del presente (fines del siglo pasado y principios de este siglo XXI) hay muchos elementos y evidencias para evaluarla en su totalidad como proyecto cultural y civilizatorio viable o factible *in the long run*. En nuestra opinión, las contradicciones y crisis actuales que la humanidad toda y la naturaleza padecen han sido causadas por este proyecto moderno. Pensar y creer que la modernidad todavía tiene recursos para «desde ella», y «solamente desde ella» (¿solipsismo moderno?), poder superarlas como ingenuamente repite Habermas, es parte de los mitos en los que está atrapada desde hace tiempo. Ya es hora, pues, de empezar a pensar en otra forma de vida radicalmente distinta de la que la modernidad ha producido.

⁷ El primero en hacer uso de esta palabra fue Dussel en su 1492. *El encubrimiento del otro*, de 1992. Posteriormente, en varios trabajos suyos de fines de la década de los noventa, fue dotando de contenido a este concepto. Evidentemente, transmodernidad quiere decir más allá de la modernidad, pero no desde la modernidad en sí misma, sino desde lo que la modernidad ha encubierto, como su cara oculta o negada. En nuestro caso, este concepto adquiere un matiz más radical, cuando nos ubicamos ya no dentro de lo que la modernidad ha negado o encubierto solamente, sino desde lo que existía mucho antes de la modernidad, que durante la modernidad ha existido aún de forma negada, encubierta, condenada y hasta excluida, y que durante estos quinientos años no ha desaparecido del todo. Porque estos pueblos negados, condenados, excluidos y encubiertos por la racionalidad moderna, desde el principio de la modernidad, no han creído en los mitos modernos. Desde el principio estos pueblos han tenido la conciencia de que la forma de vida que ellos milenariamente han producido, es mucho más racional que la forma de vida moderna. En este sentido, la especificidad de la categoría de transmodernidad alude a la idea de que las fuentes a partir de las cuales se puede ir más allá de la modernidad no están en la modernidad misma, sino en lo que ella siempre ha negado y excluido desde el principio, que son las formas de vida de las culturas amerindianas, y desde ellas se puede pensar en un más allá como sentido, distinto de los sentidos contenidos en la modernidad. A este respecto, no cuestionar los fundamentos últimos de la modernidad occidental conduce inevitablemente a una recaída en el proyecto de la modernidad, que es aquello que pasó con todos los movimientos emancipatorios ocurridos durante la modernidad, incluido el socialismo real del siglo XX, que, en nuestra opinión, sigue siendo un producto de esta modernidad occidental que queremos trascender.

este pasaje o transición. Por ello, el primer momento reflexionará en torno al pasaje de la sociedad (moderna) a la comunidad (transmoderna), el segundo pensará la teoría del fetichismo como teoría de la ciencia crítica y el tercero, que es donde expondremos nuestra hipótesis central, girará en torno a la centralidad que tiene la doctrina hegeliana del concepto para la teoría del fetichismo de Marx y Hinkelammert, que, según nuestra hipótesis, se podría entender como el momento de la toma de autoconciencia, más allá de la habitual toma de conciencia.

Primer momento.

De la sociedad moderna a la comunidad transmoderna

Una lectura no economicista del tomo I de *El Capital*, pero tampoco afincada en los prejuicios del marxismo del siglo XX, nos está permitiendo comprender cómo Marx fue paulatinamente mostrando el modo en que el capitalismo, para poder constituirse como tal, necesitó ir destruyendo poco a poco toda forma de vida comunitaria, es decir, toda otra forma de vida distinta a la forma de vida social que produce el capitalismo como su correlato, porque éste (el capitalismo), para poder constituirse en la forma de producción dominante, tenía y tiene que producir permanentemente, no sólo mercancías capitalistas o relaciones de mercado capitalista, sino su asociación o conglomerado humano pertinente, es decir, una forma de agrupación humana que fuese producto de su propia forma de producción y reproducción subjetiva, hecha a imagen y semejanza suya. Por ello el capitalismo desde el principio estuvo reñido siempre con toda otra forma de vida que no estuviese a la altura de sus necesidades y expectativas. Por ello mismo, desde el principio las hizo «aparecer» como premodernas, o sea, literalmente inferiores. Veamos un poco lo que nos dice Marx:

Las cosas, en sí y para sí, son ajenas al hombre y por ende enajenables. Para que esta enajenación sea recíproca, los hombres no necesitan más que enfrentarse implícitamente como propietarios privados de esas cosas enajenables, enfrentándose, precisamente por eso, como personas independientes entre sí. Tal relación de ajenidad recíproca, sin embargo, no existe para los miembros de una entidad comunitaria de origen natural, ya tenga la forma de una familia patriarcal, de una comunidad índica antigua, de un estado inca, etcétera. El intercambio de mercancías [capitalistas diríamos nosotros] comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias, o con miembros de éstas. Pero no bien las cosas devienen mercancías en la vida exterior, también se vuelven tales, por reacción, en la vida interna de la comunidad [...] Si las cosas son intercambiables, ello se debe al acto de voluntad por el que sus poseedores resuelven enajenarlas recíproca-

mente [...] La repetición constante del intercambio hace de él un proceso social regular. Con el paso del tiempo es forzoso que se produzca por lo menos una parte de los productos del trabajo con la intención de volcarlos en el intercambio. A partir de ese momento se reafirma, por una parte, la escisión entre la utilidad de las cosas para las necesidades inmediatas y su utilidad con vistas al intercambio. Su valor de uso se desliga de su valor de cambio⁸.

¿Qué es lo que Marx está describiendo no sólo en este pasaje sino en casi todo el tomo I de *El Capital*? La sistemática desintegración que produce o promueve el capitalismo cuando produce sus propias relaciones sociales. Primero, porque para que existan «las cosas» en cuanto cosas, o, dicho en lenguaje técnico, «en sí y para sí», éstas tienen que haberse separado de los seres humanos para poder aparecer como «cosas en sí y para sí» independientes de los productores, esto es, tiene que haberse producido una realidad en la cual los seres humanos puedan concebir que hay productos que ahora son «cosas» con las cuales ya no hay una relación estrictamente subjetiva y que por ello ahora pueden ser concebidas como cosas «independientes» del ser humano y no relacionadas con él o con su vida, es decir, tiene que haberse producido objetivamente en la realidad la relación sujeto-objeto, contexto en el cual puede ahora aparecer y existir en sentido estricto la mercancía capitalista, es decir, la producción de una cosa que en sí misma es enajenable. Como dice Hinkelammert, el capitalismo impone desde fuera a la realidad algo que previamente no existía en ella (como son las relaciones entre cosas o relaciones humanas cosificadas), y, después de que ha producido esto objetivamente, extrae de la misma realidad que ha creado (ahora cosificada y mercantilizada) lo que previamente ha introducido y que antes no existía (que son las relaciones sociales capitalistas), para afirmar luego que la realidad «es» así⁹, que ha sido siempre así y que en el futuro siempre lo será.

Sólo entonces estos entes ahora llamados «cosas» pueden aparecer literalmente enajenables, o sea, ajenos al ser humano, es decir, como mercancías. Sin embargo, para que se dé la realización de la mercancía como acto de compra y venta, es decir, para que la relación de ajenidad sea recíproca, es preciso que ambos seres humanos en cuanto comprador y vendedor se enfrenten a sí mismos como «propietarios pri-

⁸ Cfr. Marx, *El Capital*, cit., pp. 107-108 (Capítulo II, «El proceso de Intercambio»).

⁹ «Las personas se reconocerían como sujetos de necesidades. La sociedad mercantil abstrae esta dimensión humana (por eso es, según Marx, antihumana), precisamente en nombre de lo que es. Sin embargo, la teoría del fetichismo demuestra precisamente que esta referencia a lo que es, es una simple tautología. Se extrae de la realidad lo que previamente se ha introducido en ella. Pero esta dimensión humana presente por ausencia es objetiva y, por tanto, su reconocimiento necesario. No puede haber ciencia más allá de la ciencia ideologizada sin este reconocimiento.» Hinkelammert, «Sobre la reconstitución del pensamiento crítico», en *Yo soy, si tú eres*, cit., p. 140.

vados» de cosas que en sí mismas ya son enajenables, por lo cual precisamente ahora pueden ya no sólo aparecer, sino enfrentarse como personas «independientes» entre sí, es decir, sin relación humana alguna, como si constitutivamente fuesen ajenos entre sí, lo cual es constitutivo de la relación social, lo cual a su vez se constituye en el contenido de lo que ahora se puede llamar propiamente «sociedad moderna»¹⁰. Pues bien, este tipo de relación ajena, independiente y de enfrentamiento, ¿acaso no es el tipo de «*relación social*» que Marx tan magistralmente describe y cuestiona a lo largo de decenas y decenas de páginas de *El Capital*, que es típica de la sociedad moderna pero no así de otro tipo de relación humana? No por casualidad Marx nos dice inmediatamente que:

Tal relación de ajenidad recíproca, sin embargo, no existe para los miembros de una entidad comunitaria de origen natural, ya tenga la forma de una familia patriarcal, de una comunidad índica antigua, de un estado inca, etc. El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias¹¹.

¿Qué significa esto? Que una relación de ajenidad, de enfrentamiento, de independencia, es decir, sin relacionalidad alguna, es típica de la *relación social*, pero no necesariamente de otro tipo de relación humana, por eso Marx afirma categóricamente que este tipo de «relación de ajenidad recíproca» no existe para una entidad o forma de vida comunitaria. Por ello mismo continúa diciendo que el intercambio de «mercancías capitalistas» (agregaríamos nosotros) comienza donde terminan las relaciones comunitarias. Por ello para Marx es imposible que exista el capitalismo sin que exista también la sociedad moderna. La una es condición de existencia del otro.

Recordemos brevemente que en Europa, antes de la modernidad, no existía lo que hoy llamamos «sociedad moderna», sino solamente comunidades medievales en

¹⁰ En sentido estricto, se podría decir que sólo hay sociedad donde hay capitalismo y modernidad. Por eso tiene poco sentido universalizar los prejuicios de la modernidad que afirman que formas de vida social existían indistintamente en otras culturas y otros tiempos históricos. Esta confusión, presente inclusive en los movimientos críticos antisistémicos, tiene que ser aclarada, pero no por problemas teóricos sino políticos, porque de la afirmación de lo que se es, depende en parte el tipo de política que se va a producir. Así, los que se denominan «movimientos sociales» van a producir también relaciones sociales, es decir, van a seguir reproduciendo exactamente aquello que dicen cuestionar, como son las relaciones egocéntricas, no solidarias y de competencia, las cuales son características constitutivas de la sociedad moderna y que queremos no sólo cuestionar sino trascender. Tanto en Bolivia como en Ecuador existen muchos movimientos que no tienen conciencia social sino comunitaria y a los cuales se les sigue llamando movimientos sociales, lo cual no sólo es un contrasentido, sino expresión de una falta de reflexión acerca de este hecho.

¹¹ Cfr. Marx, *ibidem*.

las cuales lo que se desarrollaban eran relaciones comunitarias de vida, en las cuales no existía el individualismo del individuo moderno tal como hoy lo conocemos, sino personas o seres humanos con conciencia más o menos comunitaria, ligadas a la tierra y a las comunidades. Cuando surge el capitalismo es cuando nacen poco a poco este tipo de relaciones sociales, las cuales no sólo son producidas por el capitalismo, sino que también lo hacen posible, ¿por qué? Porque la sociedad moderna es también un producto del capital, tal como lo son también la mercancía y el dinero capitalista. Dicho de otro modo, el capitalismo, cuando produce la mercancía y el dinero capitalista, lo que hace es también producir la subjetividad del sujeto (por la repetición constante de ese proceso) con la cual es producida y reproducida la mercancía como mercancía capitalista y el dinero como dinero capitalista, y cuando estos sujetos se desarrollan y amplían, es cuando van produciendo poco a poco esta entidad o agrupación humana llamada ahora sociedad.

¿Qué quiere decir esto? Que si queremos hablar de la transición del capitalismo y la modernidad hacia otra forma de vida, también tenemos que ponernos a pensar qué es aquello que va a seguir a este producto típicamente capitalista y moderno que es la actual sociedad moderna en franco proceso de descomposición. Dicho de otro modo, se puede pensar en la transición del capitalismo al socialismo, presuponiendo la existencia y continuidad de la sociedad moderna, porque tanto el capitalismo como el socialismo son productos de la modernidad, lo mismo que el burgués y el obrero, por ello mismo ambos tienen conciencia moderna, pero no se puede pensar en otra forma de vida distinta de la moderna presuponiendo la existencia y continuidad de su concepción de sociedad, sino que se trata de ir más allá de las contradicciones que ella ha producido y sigue produciendo. Tematizar los presupuestos con los que la sociedad moderna se ha constituido se torna, por ello, central en esta reflexión.

Cuando el capitalismo llegó a América Latina, como muchos saben hoy, este continente estaba poblado por pueblos y naciones cuya forma y estructura de vida estaba profundamente atravesada por relaciones comunitarias de vida¹², al interior de las cuales no existían el tipo de relaciones típicas de las sociedades modernas, es

¹² Por ello es un contrasentido referirse a esas realidades con categorías eminentemente modernas y hasta eurocéntricas como las de «sociedad incaica» o «sociedades aztecas y mayas», o, si no, pensar en que hubiesen existido «clases sociales» entre los incas o hablar siquiera del «Imperio inca», como si con estas categorías se pudiesen entender las especificidades propias de esos mundos de vida. En el mundo amerindiano de la vida, el tipo de relaciones humanas era de una índole distinta de las europeas, por ello no se puede sin más «aplicar» categorías que expresan otro tipo de realidades, con otro tipo de cosmovisión, cultura e historia. La aplicación sin más de categorías propias de la modernidad europeo-occidental a realidades que tienen otro tipo de cultura e historia, es propia de la racionalidad moderna, la cual no ha tenido ni tiene la intención de conocerlas sino de negarlas, encubrir las o condenarlas al olvido, al no ser.

decir, no existía el individuo separado o enfrentado a otro individuo propietario de cosas enajenables como competidor, pero tampoco los seres humanos estaban enfrentados a la naturaleza como cosa u objeto. La forma «social» de vida no existía, no sólo porque, como estructura, no se concebía al interior de estas culturas y civilizaciones, sino porque su forma de producción y reproducción de la vida no producía este tipo de relaciones sociales sino relaciones comunitarias. Esto quiere decir que una forma de producción no sólo produce valores de uso o de cambio, sino que también produce sus propios sujetos y sus respectivas comunidades o, en el caso del capitalismo y la modernidad, su idea y concepto de sociedad.

Es decir, la producción no produce solamente productos o mercancías, sino también una humanidad o subjetividad pertinente a ese tipo de producción, que es lo que en última instancia posibilita la reproducción de esa forma de producción. Así como la subjetividad burguesa pone una objetividad burguesa, la subjetividad comunitaria pone también una objetividad comunitaria. Cuando el marxismo del siglo XX cuestionó el capitalismo, nunca cuestionó la subjetividad que lo hizo posible, por eso siguió pensando en la extensión o desarrollo de ésta en términos de socialismo. Tanto el burgués como el obrero son productos no sólo del capitalismo sino también de la modernidad. A partir del burgués se deducía la sociedad capitalista y a partir del obrero la sociedad socialista, pero ambos comparten el mismo fundamento: la modernidad. Son parte del proyecto de la modernidad, por eso no lo pueden trascender, sino sólo perpetuar.

Hasta hace muy poco era casi de sentido común pensar que más allá de la sociedad moderna no había un más allá; que las formas comunitarias de vida no sólo habían quedado en el pasado, sino que literalmente habían sido superadas y puestas en caducidad por la forma de vida de la sociedad moderna. Sin embargo, desde fines del siglo pasado, algunos pueblos amerindianos, cuya estructura comunitaria de vida aún no ha sido totalmente destruida, como los andino-amazónicos, poco a poco empezaron a darse cuenta de que su forma de vida no había sido tan atrasada, inhumana o poco racional o, como hasta el mismo Marx de 1867 decía, *natural*¹³, sino

¹³ Marx, como hijo de su tiempo, vivía y pensaba en un ambiente cultural donde la oposición entre naturaleza y cultura, o entre civilización y barbarie, era casi de sentido común. La modernidad del siglo XIX concebía que los pueblos no modernos estaban más cerca de la naturaleza que de la civilización. Esta modernidad pensaba que lo que los pueblos no modernos habían producido era un producto más natural que cultural, es decir, que las acciones o producciones de estos pueblos estaban más apegadas a la naturaleza que a la cultura, la cual supuestamente era la superación de la mera naturaleza. La modernidad no sólo había nacido sino que se había desarrollado con la idea de que únicamente la modernidad era lo que se podía concebir como civilizado, porque sólo ella mostraba por primera vez cómo es que la humanidad podía realmente superar la servidumbre a la que la naturaleza había sometido al ser humano. Por ello, solamente con la modernidad como auténtica civilización se podía hablar de libertad. Antes de

que, frente a la crisis ecológica que azota a todo el planeta, y a la constante producción de miseria a escala mundial generada no sólo por el capitalismo sino también por la *sociedad moderna* producida por éste, las formas de vida comunitarias se presentaban y se presentan ahora como una alternativa más racional.

Cuando nos dimos cuenta de esto es cuando empezamos a pensar seriamente en que retomar o recuperar esas formas comunitarias de vida, como una literal opción para ir más allá del entrampe en que el capitalismo y la modernidad nos habían sumido, era algo que debía ser pensado en su debida radicalidad. El problema que se nos presentaba en ese entonces era cómo hacer este pasaje. Es decir, si la modernidad es el pasaje de la comunidad medieval a la sociedad moderna, ¿cómo hacer el pasaje de la sociedad moderna a lo que ahora empezamos a llamar comunidad transmoderna?¹⁴ ¿Por qué transmoderna? Porque las comunidades a las cuales nos referimos, no nacieron con la modernidad, sino mucho antes que ella, atravesaron toda la modernidad como dominadas, negadas, sometidas y subyugadas, pero sin haber sido destruidas del todo por esta modernidad occidental, y además, como su historia no tiene antecedentes en la cultura occidental, su proyecto como forma de vida y cosmovisión tiende hacia algo distinto que la tradición moderna y occidental. Esta transmodernidad a la cual nos referimos tiene ahora rostro amerindiano.

la modernidad únicamente existían la servidumbre, la necesidad y la naturaleza. Toda la ideología del liberalismo es impensable sin estos presupuestos. De ahí que sostener que la sociedad moderna era la civilizada por excelencia y que las comunidades premodernas eran naturales, era cuasi de sentido común. Las crisis, ya no sólo del capital financiero sino de la industrialización moderna, están mostrando que las formas de vida más apegadas y en comunión con la naturaleza parecen ser más racionales. Además de que ahora sabemos que las formas de vida comunitarias no habían sido tan «naturales» como se pensaba, sino que presuponen un desarrollo cultural muy sofisticado, del cual recién nos estamos percatando debido a la ceguera a la cual la modernidad nos sometió durante 500 años. Frente a cerca de 150.000 años de historia humana, 500 años de modernidad son casi nada. Los seis grandes sistemas civilizatorios que produjo la humanidad se crearon en milenios, y entre ellos no se encuentra la modernidad.

¹⁴ Hoy es muy claro que hay un más allá del capitalismo, ya sea el socialismo del siglo XXI o, si no, el comunismo. Pero, en esta idea, lo que está presupuesto es que el más allá de este capitalismo y que hay que construir y producir es otra forma de producción económica en última instancia. En nuestro caso, pensamos que ya no se trata de pensar solamente en otra forma de producir u otra economía, sino también lo que tal o cual economía produce y que sin su correspondiente correlato (económico/humano) no se puede desarrollar. En el caso del capitalismo, ahora es claro que éste es imposible sin la producción y reproducción de la sociedad moderna. Cuando nosotros ahora pensamos en el más allá ya no sólo del capitalismo sino también de la modernidad, pensar en el más allá de su sociedad es ahora un problema fundamental, porque las «relaciones sociales» son también las que permiten la reproducción no sólo del capitalismo sino de la modernidad. Y cuando hablamos de comunidad como otra forma de relación humana, tampoco nos estamos refiriendo a la comunidad primitiva, la medieval o la comuna de París, no, estamos pensando en la especificidad de las comunidades amerindianas que tienen otra forma de concebir la vida, la economía, la política, la naturaleza, la racionalidad, el cosmos, etcétera.

La forma de vida que estas comunidades produjeron, nunca se propuso ni se propone *dominar* el trabajo humano, mucho menos la naturaleza; es más, lo que siempre intentó hacer es desarrollar formas relacionales de respeto, de reconocimiento y de equilibrio no sólo al interior de las comunidades sino también entre lo humano y la naturaleza. El capitalismo, como producto típicamente moderno, intentó desde el principio dominar el trabajo humano y la naturaleza, por eso los constituyó en «objetos» de dominación. La degradación del ser humano a objeto empezó con la negación de la humanidad de los pueblos, culturas y civilizaciones amerindianas. La degradación de la naturaleza a objeto fue precedida por la literal «quema de brujas» que la naciente modernidad llevó a cabo con la sabiduría ancestral de sus sabios y sabias, y que realizó a la perfección la ciencia natural, quien para conocer, o sea, dominar la naturaleza la convirtió en objeto, mientras la economía lo hacía en mercancía.

El socialismo, como un intento de superar la dominación del trabajo humano, dejó intacta su pretensión de dominio de la naturaleza. Porque la modernidad, por constitución, es el desarrollo de la subjetividad que domina, controla y somete todo lo que se le enfrenta. Es cierto que Marx muestra cómo el capitalismo explota inmisericordemente a la naturaleza y que por eso se podría hablar de una posición ecológica en Marx. Pero no es lo mismo concebir la naturaleza como naturaleza que como *Pachamama*. Concebir la naturaleza como sujeto implica una ruptura epistemológica de insospechables consecuencias para la ciencia y la filosofía modernas. Pero también hay que decir que concebir la naturaleza como *Pachamama* implica una ruptura existencial de consecuencias inimaginadas para los científicos o filósofos críticos, porque el problema, en última instancia, ya no es apropiarse de otros saberes solamente, sino de la producción y reproducción de una forma de vida distinta de la forma de vida moderna.

Por ello, para estas comunidades amerindianas concebir la naturaleza como objeto está literalmente fuera de su campo de racionalidad, por eso se la concibe como madre, y a los demás seres humanos como familiares, lo mismo que a los espíritus. Dicho de otro modo, cuando se ve el mundo moderno desde estas otras concepciones de la vida y la naturaleza, la modernidad aparece literalmente como «irracional» cuando cosifica, objetualiza y mercantiliza lo que no se puede concebir ni tomar como objeto o mercancía enajenable. La devastación de la naturaleza y la constante acumulación de miseria a escala mundial son la consecuencia lógica de toda esta irracionalidad de la racionalidad moderna¹⁵. La cuestión entonces es: ¿cómo recu-

¹⁵ «Esta eficiencia y esta racionalidad son consideradas como los aportes de la lucha competitiva, o como hoy se llama, de la competitividad, en nombre de la cual son transformadas en nuestros valores supremos, borrando de la conciencia el sentido de la realidad [...] El trigo, aunque alimento, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Un abrigo, aunque caliente o proteja de la lluvia,

peramos y desarrollamos lo que de racional está contenido en estas comunidades y que aún no se ha perdido del todo? Porque el problema no es volver o retornar a ese pasado comunitario, sino producir en el presente y hacia el futuro relaciones humanas de tipo comunitario que superen realmente las relaciones sociales que produjo económicamente este capitalismo y culturalmente esta modernidad. En este punto, el problema que nos aparece no gira en torno al método o los pasos que hay que seguir para hacer ese pasaje, sino al criterio, concepción o cosmovisión con la que se puede hacer ese pasaje, lo cual en nuestra perspectiva tiene que ver con la teoría del fetichismo en Marx, tal como nos lo expone Hinkelammert.

Segundo momento.

La teoría del fetichismo como teoría de la ciencia crítica

Hinkelammert, en su ensayo *Hacia la reconstitución del pensamiento crítico*, retoma un tema que no era nuevo para él porque ya lo había tratado en la primera parte de *Las armas ideológicas de la muerte*, pero que en este caso se torna sumamente sugerente para nosotros, pues nos aclara algo que veníamos pensando hace tiempo de modo confuso y que ahora tiene pleno sentido, y es el relativo no sólo al encubrimiento que se hizo de nuestras culturas y civilizaciones amerindianas, sino al encubrimiento de su posible inteligibilidad, es decir, a la posibilidad de hacer ver lo que siempre aparece encubierto, no sólo por la sociedad moderna, sino especialmente por el marco categorial y su racionalidad. Hinkelammert, al referirse en su ensayo a la realidad negadora y encubridora que producen las relaciones capitalistas, dice lo siguiente:

Lo que está presente por su ausencia es precisamente eso: el ser humano como «el ser supremo para el ser humano». Marx le da otros nombres: «relaciones directamente sociales [nosotros ahora diríamos humanas] de las personas en sus trabajos» o

tampoco debe ser producido si su producción no es competitiva. [...] Tampoco un país tiene derecho a existir si no es competitivo, y si un grupo social, como los pequeños productores de granos básicos, no produce con competitividad, tiene que desaparecer. Aquellos niños que es previsible que no podrán efectuar un trabajo competitivo, no deben nacer. Las emancipaciones humanas que no aumentan la competitividad, no se deben realizar. El dominio globalizante de la competitividad no admite acciones contestatarias, ni siquiera frente a los efectos destructores que ella produce. Ésta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia. El proceso de creciente racionalización que acompaña todo el despilfarro moderno, está produciendo una irracionalidad creciente.» Franz Hinkelammert y J. Henry Mora, *Hacia una economía para la vida*, Bogotá, Proyecto justicia y vida, 2009, p. 220.

«reino de la libertad» [...] Pero ¿cómo llegan a ser visibles? Llegan a ser visibles en cuanto se forma el juicio a partir de la ausencia presente. Si solamente se ve lo que es, no se ve este contrario tampoco. Si se hace invisible esta presencia de la ausencia, para ver solamente lo que es y no lo que no es, entonces no se hace visible cómo y de qué manera lo contrario de libertad, igualdad y Bentham está realmente presente. En el espejo de las relaciones jurídicas no aparece esta realidad invertida. Todo parece ser natural. Sólo desde el punto de vista de aquello que es presente por su ausencia recién se hace visible¹⁶.

Más adelante dice:

Considero que una reconstitución del pensamiento crítico [...] tiene que tener como su punto de partida precisamente la presencia de una ausencia de relaciones humanas directas [...] Partiendo de eso, puede proceder a efectuar la crítica de la economía política burguesa actual [...] La teoría del fetichismo de Marx sostiene que para una ciencia en la cual las relaciones de dominación –las instituciones– aparecen simplemente como lo que son, la misma realidad llega a ser invisible. No tiene más que una empiría. De esta manera se le escapa precisamente todo lo que es condición de la vida [...] de esta manera la teoría del fetichismo es una teoría científica y no una teoría en el orden ideológico. Como teoría científica puede explicar precisamente la producción social de ideologías específicas en relación con la producción de mercancías¹⁷.

En nuestra opinión, las relaciones comunitarias de vida en este continente, no sólo han sido negadas, encubiertas, despreciadas y condenadas por el capitalismo y la modernidad, sino que han intentado ser destruidas del todo para que no aparezcan más en la realidad del presente sino única y exclusivamente en el pasado, como algo abandonado, superado y caduco, que alguna vez en el pasado tuvo sentido, pero ahora ya no. El problema entonces sería cómo hacerla no sólo visible sino también inteligible para poder captar su grado de pertinencia para afrontar los desafíos de nuestro presente, es decir, cognoscible para poder ser reproducida y desarrollada, pero en una perspectiva diferente de la de la modernidad.

Si partimos de la concepción moderna de sociedad, que es lo que a diario vemos, que es lo que «es», las formas comunitarias de vida aparecen no sólo como lo que no se ve, sino como lo que no son, o lo que «no es», en el sentido de que son o están

¹⁶ Franz Hinkelammert, «Hacia la reconstitución del pensamiento crítico», en *Yo soy, si tú eres*, cit., pp. 142-143.

¹⁷ *Ibidem*, p. 147.

caducas, y que por eso no pueden ni deben ser, es decir, ya no se debiera pensar siquiera en su posible desarrollo, porque lo que se ve, que son las relaciones sociales modernas, las habrían superado del todo. Esto se puede observar especialmente en la ciencia social contemporánea, en particular en la sociología como «ciencia de la sociedad moderna», porque está desarrollada para no hacer ver, o sea, hacer inteligible o comprensible otro tipo de relaciones humanas, sino sólo relaciones sociales como las únicas posibles, inclusive donde hay relaciones comunitarias, y cuando éstas aparecen, aparecen siempre como inferiores, como premodernas y hasta como menos racionales. Por ello, cuando se las piensa inclusive desde la perspectiva de los proyectos de la izquierda moderna o los intentos de construir el socialismo del siglo XXI, estas comunidades aparecen como lo que se debe modernizar en breve, ya sea por la educación, ya por la modernización de su economía, es decir, a priori «no se las ve» como horizontes de posibilidad de transformación radical, sino sólo desde lo que la racionalidad moderna proyecta (que es lo que se ve), como comunidades o mundos atrasados a los que hay que incorporar, incluir o reconocer como aptos para los procesos de eficiencia o modernización.

Cuando, como dice Hinkelammert, vemos desde la perspectiva o punto de vista de lo que «es», que son las relaciones de dominación, esto es, desde lo que «la sociedad moderna es», todos los prejuicios de la sociedad moderna son traspasados a toda otra forma de vida, para que aparezcan con la inteligibilidad o sentido de la sociedad moderna, esto es, como relaciones de dominación, de ahí que siempre se termina afirmando que frente a las relaciones despóticas propias de las formas comunitarias, donde no se respeta al individuo ni la libertad de este, es siempre mejor y preferible la sociedad moderna, donde supuestamente son respetados todos los derechos humanos, los que (hay que decirlo) en definitiva son derechos que la burguesía moderna concibe como humanos, los cuales, como ya estamos viendo, reconocen un solo tipo de humanidad y no así a la humanidad en general, es decir, los derechos humanos modernos son derechos de una parte o porción de la humanidad y no de la humanidad toda. Por ello, ahora podemos decir que no son universales sino sólo particulares. La universalidad de la racionalidad moderna es un mito.

En cambio, cuando intentamos ver a las comunidades transmodernas desde el punto de vista de las comunidades de vida que son, o sea, desde lo que «no es» para la racionalidad moderna, cambia el sentido, cambia no sólo la perspectiva, sino también la comprensión del mundo, cambia inclusive la actitud respecto de uno mismo, la humanidad, la naturaleza y hasta de lo espiritual. ¿Por qué? Este problema tiene que ver directamente con la racionalidad con la que afrontamos este problema, es decir, tiene que ver con la capacidad de la razón para poder inteligir lo que la conciencia moderna en cuanto relación sujeto-objeto, es decir, fenomenológica, no puede, porque siempre piensa solamente a partir de lo que se ve, que es el modo como

procede la racionalidad occidental, especialmente sus ciencias sociales y su filosofía, la cual es sólo ontología del Ser, de lo que «es», que es lo que se ve. Ella no se plantea el problema de pensar, por ejemplo, a partir de lo que se escucha o, si no, pensar a partir de lo que concebimos y que no vemos, sino con conceptos, categorías, concepciones, cosmovisiones y hasta con mitos y utopías¹⁸.

Hinkelammert, en el texto que citamos, nos sugiere que la teoría del fetichismo, como una teoría que «hace ver» lo que las relaciones de dominación niegan o encubren, puede constituirse en auténtica teoría de la ciencia (ético-crítica diríamos nosotros), y esto es cierto, porque si sólo vemos lo que es, o lo que aparece como relaciones de dominación, nos limitaremos en última instancia a describir sólo relaciones de dominación, creyendo que este tipo de relaciones son la única realidad que hay, pero ¿qué pasa cuando queremos cuestionar y trascender estas relaciones de dominación racionalmente hablando?; es decir, ¿qué pasa cuando queremos, haciendo ciencia, criticar racionalmente estas relaciones de dominación? ¿Cómo hacer posible esto? Esto tiene que ver con la capacidad de la razón (pero ya no como razón moderna) de pensar la realidad no a partir únicamente de lo que aparece o lo que se ve, sino a partir de lo que ella niega, esconde, encubre y no permite ver o tematizar, que tiene que ver con lo que desde la racionalidad moderna aparece como lo que «no es», lo que «no debe ser», lo que aparece como caduco, superado o premoderno, pero que también es tomado o considerado como locura. Por ello Hinkelammert dice:

La presencia de la ausencia de «relaciones directamente sociales [humanas] de las personas en sus trabajos» es lo que mueve a todo el pensamiento crítico y a la praxis que le corresponde. Marx usa diferentes expresiones: el trabajo como juego libre de las fuerzas corporales y espirituales, el robinsón social, el reino de la libertad, la eman-

¹⁸ El abandono de la dialéctica como forma de razonamiento en las ciencias sociales y la filosofía modernas no es ninguna casualidad, porque, aun en su forma mixtificada en Hegel, es una crítica mortal de la concepción de ciencia empírica o neopositivista muy predominante hoy tanto en la ciencia natural como social (como lo muestra muy bien Porfirio Miranda en su *Apelo a la razón*, México DF, UAM, 1994). Sin embargo, cuando se toma la dialéctica a partir del desarrollo que hace Marx (y no desde el marxismo del siglo XX) y especialmente como está mostrando ahora Hinkelammert, la dialéctica como forma de razonamiento cobra otro tipo de radicalidad crítica, la cual ya no se limita a tematizar «la esencia y la apariencia», sino el horizonte a partir del cual tiene sentido esta contradicción que son las utopías, mitos y modelos ideales. La modernidad también tiene sus propios mitos, que invisibiliza para aparecer únicamente como racional. Cuando se tematiza la modernidad desde sus propios mitos y utopías, aparece en todas sus contradicciones y es entonces cuando se descubre que es inviable como proyecto de vida, pero no sólo para el tercer mundo, sino para toda la humanidad. Por ello, plantearse la posibilidad de pensar otra alternativa a la modernidad ahora se torna fundamental.

cipación de cada uno como condición de la emancipación de todos, la naturaleza como amiga del ser humano¹⁹.

En nuestra opinión, éste es un problema estrictamente metodológico-epistemológico, porque tiene que ver no sólo con la capacidad de la razón de elevarse de la conciencia a la razón, es decir, de elevarse del mero análisis descriptivo de relaciones de dominación a lo que se llama en sentido estricto pensar, lo cual es crítico por antonomasia, precisamente relaciones de dominación y en última instancia toda forma de dominio. En nuestra opinión, este problema tiene que ver con la especificidad de la dialéctica que Marx ha desarrollado, que el marxismo del siglo XX no supo descubrir y que ahora Hinkelammert está actualizando magistralmente. Esto tiene que ver con el tercer momento de nuestra reflexión.

Tercer momento. De la doctrina del concepto hegeliana a la teoría del fetichismo de Marx y Hinkelammert

En nuestra opinión, el marxismo del siglo XX no entendió del todo a Marx, no sólo porque hizo una lectura economicista de *El Capital*, sino porque no comprendió la especificidad de la dialéctica hegeliana²⁰. Al no entender la dialéctica de Hegel,

¹⁹ *Ibidem*, p. 151.

²⁰ Esta afirmación nuestra, que podría parecer muy chocante y hasta muy petulante, tiene sentido no sólo por el trabajo que estamos desarrollando a partir de la obra de Hinkelammert, sino también cuando en este intento nos topamos con textos de especialistas en Hegel como T. Pinkard, quien en el prólogo de su imponente biografía de Hegel dice:

Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo. Su filosofía fue la precursora de la teoría de la historia de Karl Marx, pero, a diferencia de Marx, que era un materialista, Hegel fue un idealista en el sentido de que pensaba que la realidad era espiritual en última instancia, y que esta realidad se desarrollaba según un proceso de tesis/antítesis/síntesis. Hegel glorificó también el Estado prusiano, sosteniendo que era obra de Dios, la perfección y la culminación de toda la historia humana... Prácticamente todo lo que se dice en el párrafo anterior es falso, salvo la primera frase. Pero lo más chocante es que, pese a ser clara y demostrablemente falso, y a que desde hace tiempo es conocida su falsedad en los círculos académicos, este cliché de Hegel continúa repitiéndose en casi todas las historias breves del pensamiento o en las cortas entradas de un diccionario (Terry Pinkard, *Hegel*, Madrid, Acento, 2000, p. 9).

En apariencia, el marxismo del siglo XX superó automáticamente la dialéctica hegeliana al haber asumido la obra de Marx. Aparentemente, este marxismo, partiendo de la crítica de Marx a Hegel, no

mal pudo entender el modo como Marx le hace la inversión a la dialéctica hegeliana, y mucho menos pudo entender a cabalidad cómo Marx supera a Hegel. Nosotros creemos que la crítica radical que Hinkelammert está desarrollando tan magistralmente desde fines de los años sesenta del siglo pasado, se debe en parte a su comprensión adecuada de la dialéctica que Marx desarrolló, y que por eso justamente entendió a cabalidad (es nuestra hipótesis) como pocos su teoría del fetichismo²¹. Porque en nuestra opinión, si no se entiende bien la dialéctica en Hegel, difícilmente se podrá entender la teoría del fetichismo en Marx, porque, como dice Hinkelammert, ya no se trata solamente de poner de pie a Hegel y su dialéctica, sino poner de pie al mundo que el mercado moderno invirtió y que lo mantiene de cabeza hasta el día de hoy.

sólo entendió las limitaciones de la dialéctica hegeliana, sino que realmente comprendió el modo como Marx operó la inversión o superación de Hegel, pero ahora podemos sostener con argumentos que no fue así, que ni entendió la dialéctica en Hegel ni mucho menos el modo como Marx desarrolla esta dialéctica. Este tema, que pareciera meramente académico, a la hora de pensar la transformación política de nuestras realidades se torna sumamente capital, porque tiene que ver con el problema de la naturaleza y especificidad de la crítica que Marx le hace al capitalismo de su tiempo, crítica que el marxismo del siglo XX no hizo a la versión neoliberal de este capitalismo. El socialismo real del siglo XX no se derrumbó por casualidad. La imposición de la globalización neoliberal en las pasadas tres décadas hasta ahora no contó con su gran crítica, como Marx hizo con el modelo clásico de la economía política. Ahora ya no basta con hacer la crítica del capitalismo tardío y la modernidad, sino que hay que pensar en lo que puede seguir a este tipo de economía. Por ello, la reflexión metodológica es fundamental, y en especial, la dialéctica, pero de Marx, a su vez desarrollada desde nuestro presente.

²¹ «En la tradición marxista se concibe al materialismo histórico más bien desde un texto clásico de Marx, que casi siempre aparece. Se trata del prólogo del libro *Contribución a la crítica de la economía política* del año 1859. Aquí se desarrolla la teoría de base y superestructura [...] Marx no desarrolló nunca más este análisis. Precisamente su desarrollo de la teoría del fetichismo ha ido más allá del análisis que planteó en ese prólogo. A pesar de eso, en los análisis sobre Marx y después de Marx, las tesis del prólogo han sido tratadas como la formulación clásica del materialismo histórico. En *El Capital* (tomo I) Marx cambia este punto de vista del prólogo de manera fundamental. Quisiera presentar precisamente esta formulación nueva, porque me parece necesaria para reconstituir hoy el materialismo histórico [...] Se trata efectivamente del paso hacia una fenomenología de la vida real. [Luego de citar la p. 103 del tomo I de *El Capital*, dice] Marx ya no habla aquí de un condicionamiento [o determinación] de la superestructura por la base. Ni habla de una base en relación con una superestructura. En vez de eso, hay ahora relaciones entre cosas, que son mercancías y que constituyen la relación económica, que a su vez corresponde a la relación jurídica [...] La relación jurídica es el espejo, en el cual se ve y se refleja la relación económica. El prólogo de 1859 no habla de espejos o reflejos [...] En su análisis en *El Capital*, esta teoría del reflejo es el resultado de su análisis de la forma-mercancía en el anterior análisis de la teoría del valor. Pero no efectúa una simple abolición de la teoría del condicionamiento de la superestructura por la base, sino emprende un camino diferente: toma ahora como punto de partida la realidad de la vida. Desarrolla la relación a partir del sujeto humano concreto. Por eso se trata del resultado de su teoría del fetichismo.» Hinkelammert, *Yo soy, si tú eres*, cit., pp. 130-133.

Si recordamos brevemente la estructura no sólo de la *Fenomenología del Espíritu* sino también de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, veremos que la primera muestra cómo es que la conciencia, como conciencia cotidiana, o como modo habitual, natural o ingenuo de la conciencia, se puede elevar hasta la ciencia, o sea, hasta la razón, a través de la reflexión, esto es, elevando la conciencia a autoconciencia y luego a la razón. La estructura de la *Ciencia de la Lógica* presupone que el filósofo, pensador o cientista haya hecho este pasaje lógico y epistemológicamente de la conciencia a la razón, para ahora sí poder enfrentarse con la Doctrina del Ser, de la Esencia y luego del Concepto, pero ya como razón y no como mera conciencia.

Hegel muestra cómo el camino de la ciencia se muestra como el elevarse de la conciencia que siempre se enfrenta en primera instancia a objetos aislados, entes separados o cosas que aparecen ante los ojos, que son lo que se ve. Cuando la conciencia se cosifica, se queda en este nivel, confunde la realidad con este mero aparecer y al final llega a creer que la realidad es sólo esta apariencia. La conciencia empieza a elevarse cuando se remonta (como hace Marx) del mero aparecer de estos entes a los portadores de ellos, es decir, a los sujetos y sus relaciones presupuestas siempre en el aparecer de estos entes objetos. Sin embargo, en la *Ciencia de la Lógica* Hegel muestra que, cuando el filósofo o pensador se enfrenta a los entes, ya no pregunta por el objeto, cosa o ente en cuanto ente, sino por el Ser del ente, el cual lo remite a la esencia o fundamento de éste. Esto es lo que describe la *Doctrina de la Esencia*. Sin embargo, Hegel no se queda ahí, sino que de la esencialidad o fundamento del aparecer de estos entes se sigue remontando hasta el fundamento, pero ya no del Ser de los entes, sino hasta el fundamento presupuesto siempre en los sujetos o portadores de esos entes. Porque una cosa es reflexionar en torno de aquello que siempre está presupuesto en las cosas, entes o mercancías, y otra reflexionar en torno a lo que está presupuesto como contenido en la acción o intencionalidad de los sujetos o seres humanos. Pues estos sujetos, en sus relaciones, no se enfrentan entre sí como si fuesen cosas en tanto que cosas sin ningún tipo de presupuesto, sino siempre con ideas, nociones, historias e ideologías, las cuales a su vez presuponen concepciones, creencias, cosmovisiones, mitos o utopías, es decir, modelos ideales.

En la *Doctrina del Concepto*, Hegel muestra que detrás de todo el proceso que él ha descrito en la *Ciencia de la Lógica* está Dios, quien sería el creador de todo esto, y que sería el último ámbito de creencias o concepción con la cual todo lo que es y aparece en el mundo tendría sentido. Marx piensa que efectivamente al proceso descrito por Hegel le presupone el dios de Hegel, que es el dios protestante de la burguesía luterana y que en última instancia es el dios del Capital, o sea, un fetiche. La teoría del fetichismo tendría como objetivo, en última instancia, mostrar que el modelo ideal presupuesto en el capitalismo y que hace aparecer a éste como bueno,

racional, natural o justo, es un fetiche, cuya vida presupone la inmólación o sacrificio de millones de seres humanos.

En nuestra hipótesis, la inversión que Marx hace a Hegel, parte precisamente de la transformación del contenido de la *Doctrina del Concepto*, en la cual, como bien dice Hinkelammert, Marx empieza a presuponer otro modelo ideal distinto del de Hegel, como la idea del Reino de la Libertad, del Robinson social, etc.²². Con esta transformación del contenido de la *Doctrina del Concepto*, Marx puede relanzar la dialéctica de Hegel hacia terrenos insospechados, porque ahora con mucha claridad puede empezar a presuponer otro tipo de proceso, pero también otra realidad dis-

²² En el párrafo 4 del capítulo I de *El Capital* titulado «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto» trata Marx el asunto del siguiente modo:

La reflexión en torno de las formas de vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo [...] Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuman de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción (*ibidem*, pp. 92-93).

Como está haciendo el pasaje de la reflexión a lo que se llama pensar, Marx ahora va a mostrar cómo cuando se ve el mundo de las mercancías desde su propio modelo ideal, aparece la realidad puesta por el capital como el mundo de la magia y la fantasmagoría, que es lo que justamente esconde, para que esta fantasmagoría aparezca como realidad real y no como lo que realmente es. Pero cuando muestra el modelo ideal presupuesto en el capitalismo, no lo hace como si fuera el único, sino después de haber visto la misma realidad desde otros modelos ideales, que es lo que a continuación va a hacer; es decir, luego de mostrar el modelo ideal del capitalismo, inmediatamente lo va a poner en relación con otros modelos ideales, para mostrar que los modelos ideales son lo que en última instancia está presupuesto como horizonte de sentido o comprensión.

Como la economía política es afecta a las robinsonadas, hagamos primeramente que Robinson comparezca en su isla [...] Trasladémonos ahora de la radiante ínsula de Robinson a la tenebrosa Edad Media europea. En lugar del hombre independiente nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia [...] Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social [...] (*ibidem*, pp. 93-94).

En otras palabras, ¿por qué Marx puede descubrir el misterio encubierto en el capitalismo? No sólo porque lo puede analizar y pensar desde su propio modelo ideal, sino porque está partiendo desde otro modelo ideal, desde el cual se le aparece el capitalismo en todas sus contradicciones y miserias. Pero sólo puede ir más allá del capitalismo cuando tiene bien presente otro modelo ideal desde el cual se puede imaginar otro mundo de la vida, o, si no, otra forma de producción y reproducción de la vida humana distinta de la del capitalismo.

tinta que la impuesta por el capitalismo, partiendo de otra concepción del mundo, de otra cosmovisión, de otra idea, de otro modelo ideal, de otro mito o, si se quiere, de otra utopía distinta a la del capitalismo de su tiempo. Dicho de otro modo, Marx no se queda en la tematización de la *Doctrina de la Esencia*, sino que hace explícitamente el pasaje a la *Doctrina del Concepto* y desde ahí transforma toda la dialéctica hegeliana, al ponerla de pie, cuando afirma que no es que dios cree todo este proceso, sino que son los seres humanos quienes, en pleno proceso de lucha por mejores condiciones de vida, crean un modelo ideal, utopía o mito, desde el cual hacen concebible o imaginable y hacen aparecer otra realidad distinta a la impuesta por el capitalismo, la que a su vez relanza sus luchas en otros sentidos distintos del que los procesos de dominación quieren mantener y perpetuar.

En nuestra hipótesis, el marxismo del siglo XX, casi sin excepciones entendió la dialéctica como el pasaje de la Doctrina del Ser a la Doctrina de la Esencia, es decir, remitir el aparecer del Ser del ente a la esencia como fundamento. Y es cierto que Marx utiliza mucho este lenguaje a lo largo de todo *El Capital*, pero no se queda en eso, de ahí la especificidad de su teoría del fetichismo, en la que, en nuestra opinión, no se queda en la Doctrina de la Esencia, sino que hace el pasaje a la Doctrina del Concepto, pero sin presuponer nunca el mismo contenido que Hegel da a su Doctrina del Concepto, sino transformándolo por dentro, dándole otro contenido y así relanzando la dialéctica en una perspectiva liberadora, la cual aparecía encubierta en Hegel.

Así, cuando Marx nos habla de lo que él entiende como el Reino de la libertad o las relaciones directamente humanas en sus relaciones, nos está mostrando que se está refiriendo a otro contenido o modelo ideal y no al mismo contenido de la Doctrina del Concepto de Hegel, quien en última instancia recae en el modelo ideal presupuesto en la modernidad, terminando por afirmar la modernidad como el sistema, como el Ser o como lo realmente absoluto. Después de su fundamentación, ahora la modernidad aparece como lo realmente incondicionado y autodeterminado, que ya no debe nada a nadie sino sólo a sí misma; esto es, con Hegel la modernidad se concibe a sí misma como absolutamente libre, independiente de toda otra forma de vida, cultura o historia, capaz de autodeterminarse a sí misma, por sí misma y desde sí misma. Por eso ahora cualquiera que presupone la modernidad como su presupuesto, al final termina siempre por negar toda otra forma de vida, cultura o historia, y por afirmar la modernidad como lo único, lo último, lo más racional, después de ella ya no existe un más allá.

De ahí que afirmemos que Hegel es quien realmente fundamenta racionalmente la modernidad, y que querer ir más allá de la modernidad, implica también ir más allá de Hegel, lo cual implica no sólo comprender el modelo ideal presupuesto en su Doctrina del Concepto, sino tomar conciencia de que ahí está escondida la justifica-

ción racional del dominio o superioridad que la modernidad presume sobre toda otra forma de vida o racionalidad. Y que quien no toma conciencia de esto que está presupuesto en la racionalidad moderna, aunque diga que es crítico y que está en contra de toda forma de dominio, quedará atrapado siempre y en última instancia dentro de los prejuicios de la propia modernidad, por los cuales ella ha seguido reproduciéndose hasta ahora casi sin interrupciones. Es decir, el gran drama del pensamiento crítico del siglo XX consistiría en que, habiendo sido crítico del capitalismo y sus secuelas, quedó atrapado al interior de la propia modernidad y su marco categorial, sin poder salir nunca de él, justificando al final siempre la modernidad y su modelo de sociedad como lo único racional o lo realmente posible.

¿Qué queremos decir con esto? Quisiéramos sugerir que la especificidad de la dialéctica en Marx como teoría del fetichismo y que Hinkelammert llama «dialéctica trascendental», hace inteligible y concebible, es decir, hace ver no sólo con los ojos sino por medio de la razón, no sólo un orden de lo no visto sino inclusive dos. Es decir, el encubrimiento o negación de la realidad que producirían las relaciones capitalistas modernas, producirían un doble encubrimiento o negación: el encubrimiento del nivel de la esencia y el encubrimiento del nivel del concepto o de los modelos ideales. En nuestra hipótesis, la primera forma de encubrimiento o negación correspondería al orden de lo que no se ve, es decir, al orden de la apariencia o aparecer del ente que encubriría su fundamento, el cual consistiría justamente en el ocultamiento que produce el orden de lo visto o de lo que se ve, cuando toma éste como realidad última, encubriendo de esta manera su esencia siempre presupuesta pero oculta por el orden del aparecer o de lo visto. La ciencia moderna cumpliría a cabalidad con este propósito.

En cambio, la segunda forma de encubrimiento no se limitaría a encubrir la esencia o fundamento del aparecer o del Ser del ente, sino que produciría un encubrimiento mucho más sutil o sofisticado, porque ya no encubriría la esencia o fundamento del Ser del ente, sino su fundamentación última, su principio de imposibilidad, esto es, el modelo ideal presupuesto, no sólo en el aparecer y en el Ser del ente, sino inclusive de la esencia que explica esa forma de Ser o del aparecer, lo cual es imposible de ser captado o percibido por la capacidad de ver, es decir, la visión, la conciencia en cuanto entendimiento o el análisis como forma de tematización pertinente a esta actitud fenomenológica. En nuestra opinión y siguiendo a Hinkelammert, este orden del encubrimiento aparecería como el orden de lo que «*no es*», no sólo porque no se lo ve, sino fundamentalmente porque ya no se lo concibe ni se lo imagina, aunque se viva con él. Esto es, tal como dice Hinkelammert, el problema del conocimiento de esta dimensión ya no sería objetivo sino subjetivo, es decir, si es que subjetivamente no se tienen las condiciones de posibilidad de su inteligibilidad, no se puede ni siquiera ver esta otra realidad presupuesta, encubierta o escondida,

porque esta dimensión es posible sólo de ser concebida o inteligida con cierto tipo de conceptos y categorías, porque es condición de posibilidad para ver de otro modo el orden de la realidad.

A esta dimensión llama Hinkelammert *lo real* de la realidad. Porque es desde esta dimensión desde la cual tenemos acceso a la realidad, ya sea la realidad real, ya la realidad aparente. Siguiendo a Hinkelammert, podríamos decir que, cuando concebimos la realidad aparente como la realidad, es cuando la realidad aparece para nosotros invertida. De lo que se trata entonces es de poner la realidad toda de pie y no sólo a Hegel; para ello ya no basta con tematizar la dialéctica en su doble dimensión como contradicción entre el aparecer y la esencia oculta, sino en su triple dimensión, es decir, incluir en la tematización de la dialéctica el horizonte desde el que aparece esta contradicción, el cual en el lenguaje de Hegel corresponde a la Doctrina del Concepto y en el lenguaje de Marx a su teoría del fetichismo. A esto creemos que Hinkelammert se refería cuando nos sugería que ahora necesitamos formular otro concepto del Concepto.

El marxismo del siglo XX pensó que bastaba con hacer ver o mostrar el fundamento oculto como esencia del aparecer del ente, pero cuando se quedó en esta dimensión, se le obnubiló aquello que hace inteligible o permite entender esta contradicción fundamental y encubrimiento, que son los modelos ideales, cuyo lugar metodológico en Hegel es la Doctrina del Concepto y en Marx la teoría del fetichismo. Según nuestra hipótesis, esto sucedió porque el pensamiento crítico del siglo XX creyó ingenuamente en uno de los grandes mitos de la modernidad que afirma que ésta es efectivamente secular y no mítica, o, dicho de otro modo, el marxismo del siglo XX pensó que efectivamente la modernidad había superado los grandes mitos, utopías y religiones. Es decir, que la modernidad era efectivamente el estadio del pasaje del mito o la utopía al *logos*, y en este caso, de la religión o teología a la ciencia. Creyendo ingenuamente en este prejuicio moderno, no sólo descuidó la tematización de la Doctrina del Concepto, sino que no entendió la especificidad que para el pensamiento crítico tiene la teoría del fetichismo en Marx, es decir, ella misma se inhabilitó a sí misma para poder tomar autoconciencia del modelo ideal presupuesto siempre en toda comprensión moderna de la realidad y por ello mismo quedó atrapada al interior de la racionalidad moderna, de la cual hasta ahora no ha podido salir.

Atrapada al interior de la telaraña moderna, nunca pudo ir más allá de la modernidad, salvo profundizarla, llevándola a su momento extremo, o modernidad *in extremis*, por eso produjo sólo lo que ahora se conoce como socialismo real, y por eso mismo la izquierda moderna del siglo XX, intentando ser crítica del capitalismo, se posmodernizó fácilmente, es decir, perdió todo horizonte de criticidad al confundir la racionalidad moderna con la racionalidad, como si la racionalidad moderna fuese toda la racionalidad humana posible. Por eso los posmodernos cuestionan ahora

todo, menos el modelo ideal presupuesto en la modernidad, el cual sigue intacto y por eso dominando del modo más sofisticado todo intento de emancipación y liberación humana.

Es decir, intentando mostrar el dominio y la explotación que operaba el capitalismo, apelando a la esencia que estaba oculta o encubierta en el aparecer del ente llamado mercancía, que era el trabajo humano, descuidó o no pudo ver o captar el modelo ideal que estaba presupuesto en todo esto, y por ello mismo quedó atrapado al interior del modelo ideal de la modernidad, de su mito del progreso y de la realización siempre futura de la sociedad humana, pero nunca en el presente, es decir, este marxismo quedó atrapado al interior de la linealidad de la concepción moderna del tiempo, sin poder ver o captar lo que este modelo ideal no permite ver ni entender, que siempre está en el presente, pero como ausencia, porque aparece literalmente encubierto, negado, excluido y hasta condenado, no sólo por las relaciones de dominio sino también por la racionalidad producida por ésta. La filosofía moderna y especialmente la filosofía analítica se han desarrollado encubriendo esta dimensión. Por ello es un literal contrasentido el marxismo analítico.

En nuestra opinión, si no se hace explícito y conscientemente el pasaje de la Doctrina de la Esencia a la del Concepto, no se podrá entender bien la especificidad que los modelos ideales ocupan o tienen en la construcción y producción de pensamiento crítico, pero también de las formas de dominio, porque no sólo se libera, sino también se domina con modelos ideales, con mitos, con utopías y teologías. En este sentido, el capitalismo y la modernidad no dominan sólo a través de la economía, la ideología y sus aparatos represores, sino que en última instancia recurren también a su propio modelo ideal, mito o utopía para hacerla creíble, apetecible, haciéndola aparecer como buena o justa. Esto es, se trata de tomar conciencia del modelo ideal que presupone ya no sólo el dominio del capitalismo y la modernidad, sino también de toda forma de dominio. Pues bien, ¿qué implica todo esto?

Que ponerse a pensar la realidad desde los modelos ideales, o sea, desde la Doctrina del Concepto en el lenguaje de Hegel o la teoría del fetichismo en Marx, es decir, desde la dialéctica trascendental (en Hinkelammert), implica haber superado o ido más allá de la dialéctica hegeliana a través de Marx, es decir, implica haber hecho el pasaje de la conciencia a la autoconciencia y a la razón, es decir, implica haberse elevado desde la conciencia hasta la razón para situarse en el plano de la concepción de ciencia que Marx presupone en la redacción de *El Capital*, que es la que trata de la explicación, comprensión y crítica no de este o aquel ente, sino de toda una realidad que esconde *lo real* de la realidad, que no se ve a simple vista y sin la cual no tiene sentido no sólo lo que se ve sino la realidad de la vida misma.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver esto con la comunidad andino-amazónica?, o, si no, ¿cuál es el sentido de esta reflexión abstracta en relación a un problema concre-

to como el nuestro? Que el proceso histórico por el cual estamos atravesando, que a nosotros se nos aparece como problema teórico, sólo se nos pudo hacer inteligible como un momento más allá del capitalismo y de la racionalidad moderna cuando empezamos a entender este proceso ya no desde el tiempo histórico de la sociedad moderna (de sus prejuicios o presupuestos) sino desde su propio modelo ideal, es decir, desde su propio horizonte utópico y mítico, contenido siempre en todo tipo de relación comunitaria y negado a su vez por todo tipo de relación social, o sea, moderna. El modelo ideal contenido en el mundo andino de la vida tiene que ver no sólo con su propia concepción de la naturaleza como madre, sino también con su propio concepto de tiempo, en este caso con la idea del *Pachakuti*, que quiere decir tiempo, pero no en el sentido del tiempo lineal de la modernidad, sino como tiempo del retorno, esto es, como tiempo del retorno al equilibrio de la vida que la modernidad desequilibró durante estos 500 años.

Cuando a fines del siglo XXI los indígenas de los Andes bolivianos liderados por Zárate Willca «el temible»²³ salieron a luchar por que se recuperase su forma de vida negada no sólo por los españoles sino por los criollos y mestizos bolivianos de la república colonial y oligárquica, lo hicieron proclamando ante los criollos que «ahora» había llegado «otro tiempo» distinto del tiempo que habían impuesto los oligarcas, el cual era el tiempo de la dominación, de la perpetuación de lo mismo, en el cual nada nuevo acontecía, salvo el dominio, el pongueaje, el sometimiento, la humillación y la explotación inmisericorde. «Ahora es nuestro tiempo»²⁴ decían los indígenas alzados, porque «el presente» estaba cambiando, se estaba transformando en «tiempo de liberación» de todo tipo de dominación. Cuando las autoridades propias de los indígenas les gritaban a los criollos y oligarcas: «Ahora ya no es tu tiempo, es nuestro», estaban proclamando que había llegado el tiempo de la producción y reproducción de la vida de la comunidad, de la vida de la *Pachamama* y de la vida de los espíritus contenidos en ella, es decir, que había llegado el tiempo de la producción y reproducción de la vida comunitaria, la que implicaba la superación de relaciones de todo tipo de servidumbre y pongueaje propias de la forma de vida que habían traído los españoles y que ahora los criollos de la república oligárquica seguían imponiendo.

«Ya no es tu tiempo» les decían a los mesticillos y criollos de la Bolivia oligárquica, sino que había llegado la hora de «nuestro tiempo», «el tiempo del *Pachakuti*», el cual es el tiempo primordial, el tiempo originario, el tiempo de la producción del equilibrio, el tiempo en el que se originan las condiciones de posibilidad de la vida.

²³ Cfr. Ramiro Condarco Morales, *Zárate. El temible Willka*, Santa Cruz, El País, 2001. Aunque van apareciendo varias investigaciones al respecto, este libro sigue siendo el clásico.

²⁴ Cfr. Sinclair Thomson y Forrest Hilton, *Ya es otro tiempo el presente*, La Paz, Muela del Diablo, 2005.

El tiempo de la oligarquía dominadora había impuesto el tiempo de la dominación de los modernos, por eso se trataba ahora de la liberación de ese tipo de tiempo para volver no al pasado sino al tiempo del retorno al equilibrio entre la vida humana, la vida de la naturaleza y la de los espíritus.

Los comunarios que lucharon por recuperar el equilibrio que se estaba perdiendo desde que los españoles habían llegado a estas tierras, podían distinguir muy bien entre el tipo de tiempo traído por los europeos y el tipo de tiempo que ellos tenían desde tiempos inmemoriales. Ellos ya sabían desde ese entonces que el «tiempo histórico de la modernidad» no era sino del dominio, la explotación y sometimiento de toda la realidad, no sólo del trabajo humano. Por ello recuperar «el tiempo», es decir, la propia concepción que se tiene de tiempo, en el cual se pueda retornar al equilibrio, era en ese entonces y es ahora cuestión de vida o muerte. Pero esta concepción del tiempo no era vista como algo que llegaría en el futuro, sino que para ellos había empezado en ese momento, esto es, el futuro ahora dependía del presente cuando nos apropiamos de él, porque solamente en ese presente se podía hacer «aparecer» las relaciones comunitarias y solidarias tanto tiempo negadas y encubiertas por las relaciones de dominación que habían impuesto los españoles, criollos y mestizillos serviles. Ahora se trataba de retornar a lo propio, a lo negado por los criollos o escondido por los mestizos, a lo antiguo, es decir, a lo que existía desde antes de la llegada de los europeos, pero en ese momento, no en el futuro, sino en ese presente, en ese tiempo, porque el «gran día ya había llegado».

Esto es, «el tiempo del *Pachakuti*» era y es un tiempo de ruptura con el tiempo lineal de la modernidad, con el tiempo del dominio y el vasallaje, y por eso era también una ruptura con su mito del progreso, de que en el futuro algún día todo iba a cambiar, pero no en el presente, el cual era de literal miseria, explotación y servidumbre para los habitantes de estas tierras. Romper con el tiempo de los modernos era también romper con sus mitos, con sus dioses, con su calendario, con sus grandes relatos y con sus utopías, es decir, implicaba romper con el fundamento último de la modernidad contenido en su modelo ideal, es decir, con el mito moderno del progreso y del desarrollo.

El *Pachakuti* es un tiempo de retorno a lo que era en el pasado pero que sigue «siendo» en el presente, porque no ha caducado, pero que además sigue existiendo de modo negado y encubierto por las relaciones sociales modernas, y lo que era (y sigue siendo aún), eran relaciones de solidaridad, de corresponsabilidad, de comunitaridad, y sólo se podía retornar a lo que era, si en ese presente se empezaban a producir y *practicar* esas relaciones tanto tiempo negadas y condenadas. Dicho de otro modo, nunca se trataba ni se trata de volver a un lugar en el pasado, sino de volver ahora y en este presente a un tipo de relaciones humanas, a un tipo de relaciones entre el ser humano y la naturaleza, pero también a un tipo de relación espiritual, en

las que el equilibrio, la reciprocidad y la corresponsabilidad entre todos los seres vivientes sea el criterio de la producción y reproducción de esta otra forma comunitaria de la vida, la cual muy bien se podría convertir en un criterio con el que empezar a trascender de una vez por todas las relaciones de dominación que la modernidad impuso por la fuerza (la economía y las armas) y con sus argumentos y razones (el conocimiento y ciencia modernos) durante estos 500 años.

«El tiempo del *Pachakuti*» es entonces un tiempo de negación y superación de la realidad que ha impuesto el tiempo de la modernidad como tiempo de dominación, y esto sólo es posible por la praxis, hoy y ahora, de relaciones humanas y solidarias entre nosotros y la naturaleza en la que el criterio de la producción y reproducción de la vida humana y de la naturaleza sea el criterio con el que sea posible evaluar ético-críticamente cualquier acción cuya intencionalidad sea transformar esta realidad perversa que la modernidad impuso desde 1492 hasta el día de hoy.

Dicho de otro modo, el tiempo de la modernidad ha sido desde el principio el tiempo de la producción sistemática de todo tipo de desequilibrios entre los seres humanos y la naturaleza; en cambio, «el tiempo del *Pachakuti*» es el tiempo del retorno al tiempo originario de los pueblos originarios, el cual no está sólo en el origen sino en todo acto o relación en la que lo que se origina de nuevo es la producción y reproducción de la vida de todos, incluyendo la vida de la Madre Naturaleza.

Así pues, «el tiempo del *Pachakuti*» se constituye ahora en un tiempo nuevo, opuesto al relato del fin de la historia. Desde la perspectiva del tiempo del *Pachakuti* ya no hay fin de la historia. Tal vez la propia modernidad haya sentenciado el fin de su propia historia, porque la historia humana sigue. En cambio, lo que hay ahora es un tiempo de retorno al equilibrio, la reciprocidad y la solidaridad entre los seres humanos y la naturaleza. Por eso afirmamos que el gran día que es «el tiempo del *Pachakuti*», está llegando, pero no sólo a la realidad sino también al pensar. Y estas reflexiones creo que son una prueba de ello.

VIII

Reflexiones para una lógica de la liberación ¿Más allá de la filosofía moderna?

Introducción

En la historia de la filosofía, las grandes obras filosóficas suelen aparecer en los momentos críticos que la humanidad y los pueblos atraviesan o afrontan cuando intentan desarrollarse a sí mismos o, si no, cuando intentan superar sus propias contradicciones, sus propias crisis, sus propias limitaciones históricas. Estas situaciones complejas, cuando son excepcionales o nuevas, normalmente exigen la producción de su propia comprensión, su propio conocimiento o teorización. Porque los conocimientos, teorías o conceptos previos o pasados, inclusive contemporáneos, por haber surgido pensando procesos anteriores o previamente conocidos, ya no sirven para explicar o comprender los procesos nuevos. De ahí que la producción de conocimiento nuevo, de categorías nuevas o teorizaciones nuevas, sea fundamental a la hora de querer entender el presente o ir más allá de las coyunturas críticas, las cuales laceran existencialmente a los pueblos en pleno proceso de producción de realidades nuevas.

En parte, ésta es la situación de algunos pueblos sudamericanos que están en pleno proceso de transformación radical de sus realidades, pero especialmente de pueblos como el venezolano, el ecuatoriano y el boliviano, que no sólo han decidido transitar más allá del capitalismo salvaje de fines del siglo XX, sino que, aparte de proponerse explícitamente transitar hacia nuevas formas o relaciones de producción, afrontan por primera vez el gran desafío de producir una forma de vida radicalmente distinta de la que el capitalismo y la modernidad impusieron a nuestros pueblos, no sólo desde principios del siglo XIX, cuando se fundaron nuestros países, sino desde 1492, cuando los españoles y europeos en general descubrieron lo que su

ignorancia les impedía saber: que en estas tierras existía no sólo una enorme riqueza natural, sino inmensos pueblos con civilización y cultura propias cuyo conocimiento y sabiduría les permitió no sólo desarrollarse a sí mismos, sino producir una forma completa de vida, que implicó la producción de todas las instituciones que una forma o concepción de vida requiere para poder desarrollarse, desde la producción del alimento y la medicina hasta el conocimiento más sofisticado del universo.

Ahora, después de más de 500 años de modernidad y capitalismo, sabemos que esta forma de vida europea, moderna y occidental ha sido y es muerte para nosotros y para la naturaleza. Después de la comprobación empírica y existencial de esto que ahora es una certeza o juicio de hecho que alude ya no a una parte sino a toda la realidad, también empezamos a dudar de su conocimiento, de su teoría, de su ciencia y filosofía. Porque el capitalismo y la modernidad se han impuesto a nivel mundial no sólo por la fuerza (militar) y la economía (capitalista), sino también por el tipo de conocimiento, ciencia y filosofía que han producido para justificarse a sí mismos y afirmarse como lo más racional, universal, verdadero y humano. Después de más de 500 años, ahora tenemos muchos elementos para dudar de la pretensión de racionalidad, universalidad y humanidad del conocimiento que la modernidad ha producido no sólo para justificarse a sí misma como la más humana y verdadera, sino como la única posible para conocer la realidad toda.

Hay que insistir en que ahora lo que evaluamos críticamente ya no es un autor, teoría o corriente de pensamiento, sino el tipo de conocimiento que la modernidad ha producido en su conjunto, es decir, lo que pretendemos hacer no es una crítica teórica de alguna teoría o filosofía, sino de un tipo de concepción de lo que es el conocimiento y la realidad toda que ha producido la modernidad occidental, porque ese conocimiento es parte del encubrimiento que sobre la realidad y nuestros pueblos ha producido la modernidad. Esto es, el fetichismo que tanto había denunciado Marx en la producción capitalista y que él mismo muestra cómo aparece en la mercancía, el dinero y el capital, y cómo este proceso fetichizante o encubridor de la realidad pasa a las categorías de la economía política clásica, ahora este mismo fetichismo ha alcanzado a la ciencia social y a la filosofía moderna.

De lo que se trata es de ir más allá de ese fetichismo encubridor de la racionalidad moderna para descubrir lo encubierto y negado por este tipo de conocimiento y racionalidad. Por ello, esta intencionalidad crítica empieza siendo epistemológica, es decir, empieza no sólo a dudar del contenido de las categorías fundamentales de la concepción del conocimiento moderno, sino que también empieza a resemantizarlas o darles otro tipo de sentido o contenido, pero no desde la concepción de conocimiento o epistemología que ha producido la modernidad, sino desde la concepción de realidad y conocimiento presupuesta en la cosmovisión de nuestros pueblos negados sistemáticamente por la modernidad.

La producción de nuevas categorías analíticas, reflexivas o propias de lo que sea el pensar, no puede, para mostrar su sentido nuevo u otro, prescindir por completo de la racionalidad moderna, porque la modernidad no es única y exclusivamente producto de la modernidad europea, sino que es el producto del usufructo, apropiación y hasta raptó sistemático de muchos productos humanos que la humanidad toda ha producido en su conjunto durante miles de años y que la modernidad se ha apropiado para darles su propio contenido y su propio sentido. Por ello es un contrasentido cargado de mucha presunción afirmar que la «racionalidad» o la «crítica» es un producto típico o únicamente moderno, como ingenuamente afirman Habermas o los hegelianos contemporáneos. Si esto fuese así, antes de la modernidad lo único que habría existido sería la simple y pura barbarie. Ahora, después de 500 años de modernidad, podemos comprobar que no ha existido en toda la historia de la humanidad civilización tan depredadora, irracional y suicida como la que ha producido la modernidad. Y esto lo ha producido con su ciencia, con su técnica y su filosofía. Y además la ha justificado y amparado legalmente con sus propias leyes, para lo cual ha producido su propia concepción de derecho, justicia y ley.

De lo que se trata entonces es de ir más allá de este tipo de racionalidad, pero ya no desde su fundamentación o su concepción de conocimiento y realidad, sino desde las concepciones de realidad, de vida y de historia negadas sistemáticamente por esta modernidad. Es desde este nuevo «locus de enunciación» que ahora emprendemos la tarea de producir este desmontaje de las categorías fundamentales de la racionalidad moderna para, en diálogo con ellas, mostrar no sólo su posible superación, sino su necesaria superación si es que no queremos seguir entrampados en la trama suicida de la racionalidad moderna.

Hace años habíamos afirmado que otro mundo no sólo era posible sino que es necesario. Ahora también afirmamos que producir otra forma de conocimiento y racionalidad es también necesario, porque, al igual que cualquier otra época o estadio civilizatorio, éste es posible si paralelamente a la producción de una forma completa de vida produce a su vez su propio tipo de conocimiento y racionalidad, con el cual no sólo sea capaz de producir la autocomprensión de su propio pasado, presente y porvenir, sino de impulsar su propio desarrollo, es decir, la producción de otra forma de vida implica inevitablemente la producción de su tipo de conocimiento pertinente¹.

¹ Hasta ahora, muchos de los pueblos que están en pleno proceso de emancipación o liberación de la dominación impuesta por los países del primer mundo no se han dado cuenta de que el capitalismo impulsado por éstos, para poder desarrollarse, tuvo que crear sus propias instituciones académicas en las cuales no sólo formaron a sus operadores, funcionarios, burócratas, técnicos y empleados, sino que en estos centros de formación e investigación produjeron el conocimiento con el cual no sólo el capi-

Por ello, tomamos las categorías más importantes que la modernidad ha producido, para mostrar no sólo sus limitaciones, sino las posibles formas categoriales a partir de las cuales se puede ir más allá de ellas para no seguir recayendo en su fundamentación y su sentido propios, para no seguir recayendo en lo mismo que ella ha producido y sigue produciendo; formas muy sofisticadas de justificar y fundamentar la dominación de una cultura y civilización sobre otras. Por ello, ya no se trata de cuestionar una forma de dominación para producir otra más sofisticada, sino de cuestionar toda forma posible de dominación humana, inclusive la dominación de la Madre Naturaleza que la modernidad ha producido como proyecto desde el principio.

Por ello, ahora tomamos la dialéctica, que, como Marx mismo dijo, más allá de su ropaje místico contiene posibilidades revolucionarias para la realidad y el pensamiento mismo. Sin embargo, ahora también hay que ir más allá del tipo de dialéctica que produjo Marx, porque su tiempo ya no es el nuestro. La mixtificación que la producción capitalista produce a diario y sin cesar en la realidad, ha continuado después de la muerte de Marx. No nos cansaremos de insistir en que el fetichismo de la mercancía, el dinero y el capital han alcanzado también a la ciencia moderna y su filosofía, es decir, a la racionalidad moderna en general. Este fetichismo ha invertido de tal modo la realidad, que ahora ya no está invertida solamente la dialéctica sino la realidad toda. Y esta inversión se ha impuesto de tal modo que ahora hasta el pensamiento crítico y de izquierda se relaciona con esta realidad invertida como si fuese así la realidad toda.

Para producir esta otra racionalidad de la vida, lo que hay que hacer es poner de pie la realidad, des-invertirla, para poder ahora, «sobre esta realidad de la producción y reproducción de la vida» (y ya no más del capital), reconstruir la racionalidad de la vida, con la cual sea posible un mundo donde sean posibles el despliegue y desarrollo de muchos mundos y muchas formas de producción y reproducción de la vida humana y de la naturaleza.

El capital lo único que sabe hacer es explotar al infinito las dos únicas fuentes de producción de vida humana y de riqueza que son el trabajo humano y la naturaleza. Ahora de lo que se trata es de cuidar, respetar y desarrollar estas dos fuentes para

talismo moderno sino especialmente estos países del primer mundo (que tenían la pretensión de controlar y dominar la riqueza del planeta) pudieron desarrollarse. Esto quiere decir que, para que fuese posible el desarrollo del capitalismo y la modernidad, este proyecto civilizatorio tuvo que producir su propio conocimiento, sus propias instituciones académicas, su propia concepción de universidad que lo hicieran posible. Por ello, es ingenuo pensar que con ese tipo de conocimiento producido por ellos, y para ellos, nosotros, los dominados de este tipo de proyecto, podríamos emanciparnos o liberarnos. Para salir de ese círculo vicioso, tenemos que tomar conciencia de que nuestra emancipación y liberación será imposible si no producimos nuestro propio conocimiento, el cual tiene que tener la pretensión explícita de liberación de este tipo de dominio al que estamos sometidos desde hace 500 años.

que la vida siga siendo posible, es decir, se trata de producir otro conocimiento cuya temática fundamental sea precisamente ésta y no así su explotación, control o dominio. Pero esto requiere de otra racionalidad distinta de la moderna. A esta otra racionalidad ahora la llamamos explícitamente «racionalidad de la vida», pero no porque esta racionalidad piense exclusivamente la vida, sino porque esta racionalidad sabe ahora que el único criterio a partir del cual la racionalidad como tal se constituye y desarrolla es la vida. Es decir, la vida ahora, como producción y reproducción de ella, es el criterio de cualquier tipo de acción que se presume o presente a sí misma como racional. Ahora de lo que se trata es de saber cómo aparece no sólo ante la conciencia sino en la realidad misma.

De la conciencia a la autoconciencia de los problemas. ¿Más allá de Hegel?

Cuando Hegel, en sus primeras obras, nos prepara para la comprensión de una situación en la cual la sociedad, el pueblo o la nación, están en franco proceso de escisión, atomización o separación, en la cual lo que predomina es el «entendimiento»² o comprensión escindida de la realidad como un todo, es decir, el conocimiento en su momento meramente óptico, parcial o unilateral; o, si no, cuando en la *Fenomenología del Espíritu* nos muestra cómo conoce la conciencia cuando aparentemente se enfrenta a situaciones aisladas, inconexas, que a menudo aparecen ante la conciencia como objetos de análisis, él no es consciente o no se da cuenta de que esta realidad de la que parte la conciencia en el proceso del conocimiento, no es una realidad en general o en sí, sino que es o ha sido una realidad producida previamente por las relaciones capitalistas de producción, en las que la producción de relaciones sociales aisladas o escindidas entre sí es el correlato imprescindible para que las relaciones capitalistas se desarrollen.

Dicho de otro modo, la cohesión o unidad que existía en el mundo de la vida precapitalista, tiene que ser destruida por el tipo de relaciones capitalistas para que

² Para Hegel, el «entendimiento» o pensamiento común, habitual o cotidiano, es un nivel de la conciencia que debe ser superado, porque solamente percibe la realidad en su fragmentación, en su escisión o atomización, por ello no logra captar la realidad en su organicidad y unidad. En nuestra opinión, esta escisión o fragmentación de la comprensión de la realidad la produce sistemáticamente la forma de vida que impone el mundo moderno. En este sentido, ir más allá de esta fragmentación propia del «entendimiento moderno» implica ir más allá de su forma de vida. La producción de una forma nueva de vida está íntimamente ligada a la producción de otra forma de conocer. Si en la filosofía moderna el Ser funda el conocer, nosotros empezamos a afirmar que son las formas de vida las que fundan la posibilidad del conocimiento.

ya no aparezca ante la vista de todos el modo de dominación y explotación que sistemáticamente produce el modo de producción capitalista. Es decir, el tipo de relaciones que produce el capitalismo y que la sociedad moderna internaliza como su forma de ser, impide ver, comprender o entender la relacionalidad intrínseca de las relaciones humanas contenidas no sólo en las relaciones humanas en cuanto tal, sino en lo que estas relaciones sociales producen como mercancía, dinero o mercado.

Frente a esta realidad que el capitalismo ya ha producido y sigue produciendo en su tiempo, Hegel se da cuenta de que la filosofía o el conocimiento no pueden comportarse del mismo modo como hasta ese entonces habían procedido, limitándose a contemplar o tematizar los observables que a menudo aparecían en la realidad. Hegel no sabía que, antes del capitalismo, los fenómenos que aparecían en la realidad mostraban más o menos de modo directo lo real de la realidad, como muchas veces hizo notar Marx. Pero sí sabía que en su tiempo los fenómenos ocultaban «lo real» de la realidad y que por ello la razón para poder conocer la realidad en cuanto tal, ya no podía proceder del mismo modo, sino que tenía que replantearse a sí misma su propia tarea, su propia forma de conocer, para seguir afirmando que está a la altura de la producción de ciencia y filosofía.

Es una situación como ésta la que produce las condiciones reales para que aparezca la necesidad de plantearse el surgimiento de un pensamiento que no se quede atrapado en las limitaciones del «entendimiento» como mera comprensión escindida o atomizada de la realidad. De lo que se trataba entonces era de elevarse por sobre el mero entendimiento del pensamiento común hacia el fundamento de esta situación, en la cual se explique con la razón por qué la sociedad en un momento de su historia deviene dividida o escindida, situación esta que se constituye como el momento encubridor por excelencia de la unidad inherente a la realidad. En este sentido, el entendimiento común, habitual o cotidiano se quedaría atrapado solo en esta visión unilateral de la realidad, es decir, en la escisión, en la mera captación de la diferencia, es decir, en la mera apariencia, pero nunca sería capaz de captar la esencia de los fenómenos, mucho menos el fundamento de éstos, el cual sería tarea propia de la filosofía. Lo que a su vez requeriría producir el desarrollo de una propia lógica del descubrimiento del aparente mundo fenoménico que sobre la realidad se extendía y que la encubría de tal modo que la tornaba casi inexplicable.

Para Hegel, la tarea de producir una filosofía que fuese capaz de mostrar las limitaciones del mero entendimiento en la producción de conocimiento verdadero y mostrar a su vez el camino correcto que la razón debía seguir para conocer la realidad tal como ella es, era fundamental no sólo como proyecto teórico, sino especialmente como proyecto político para dilucidar la especificidad de su tiempo, especialmente para Alemania y Europa, porque se daba perfecta cuenta de que, si fracasaba la filosofía en ese intento de querer dar razón del sentido histórico de su

tiempo, entonces fracasaría la nación o el pueblo todo en el intento de querer saber o entender lo que ella quería hacer con su destino en la historia. Y Hegel sabía que, si fracasaba la filosofía, entonces iba a acontecer a Alemania y Europa lo mismo que había acontecido a Grecia y Roma, la disolución.

Hoy como en los tiempos de Hegel³, la historia nos pone ante una situación similar, no sólo porque estamos viviendo una coyuntura excepcional en la cual podemos no sólo reconducir el destino de nuestra historia, sino también porque estamos en una situación en la cual es muy posible que, dilucidando con claridad el contenido de nuestra milenaria historia, podamos recién ponernos a la altura de lo que la humanidad espera de nosotros, a saber, mostrar a la humanidad toda que otra forma de vida distinta de la moderna no sólo es posible sino necesaria.

Paralelamente a este gran desafío histórico y político, lo que cunde en el mundo de la vida cotidiana es el «mero entendimiento», el análisis facilón, la altanería despectiva como crítica negativa, la crítica denigrada a contienda partidaria y hasta personal, y hasta el florecimiento de la chismografía intelectual y del cuchicheo como crítica. Pero también la falta de capacidad de la intelectualidad de izquierda para producir nuevas categorías interpretativas, de análisis o de reflexión con las cuales se pueda entender a cabalidad lo que nos pasa y sucede.

Si la situación actual nuestra fuera similar a la previa o anterior al año 2000, tal vez habrían bastado las categorías interpretativas que la ciencia social y el pensamiento crítico produjeron en el siglo XX, pero desde 2002-2003⁴ la realidad nuestra

³ «No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo... así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura... son los signos premonitorios de que algo otro se avecina.» Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México DF, FCE, 2008, p. 12. Hegel se refería al proceso europeo de la modernidad como advenimiento de lo nuevo y a su espíritu. Nosotros, en cambio, nos referimos ahora a otro proceso, que en principio es de liberación de lo que la modernidad ha producido en la realidad. A su vez, nosotros no nos referimos al espíritu de la modernidad sino al espíritu de liberación que está contenido en este nuestro nuevo proceso. Para nosotros ahora, lentamente, la modernidad va quedando en el pasado, como algo que ya está envejeciendo rápidamente.

⁴ Desde abril de 2002 en Venezuela, luego de que el pueblo en las calles posibilitara el retorno de H. Chávez tras el golpe orquestado por la derecha venezolana y la embajada norteamericana, la faz de la historia y la política cambiaron radicalmente no sólo para Venezuela sino también para América Latina. Lo mismo podríamos decir de octubre de 2003 en Bolivia, cuando el pueblo en las calles derrota no a un presidente más de derecha sino al modelo neoliberal, el cual se estaba imponiendo a bala y sangre en nuestros pueblos y economías. Esto es, cuando el pueblo en tanto que pueblo, como un todo, sale a las calles a tomar las riendas de su propio destino, está mostrando que ahora él es el sujeto del

ha dado un giro tan profundo que el escenario político ha cambiado casi por completo. A veces pareciera que los actores o sujetos políticos fuesen los mismos, pero la realidad como realidad ha cambiado dramáticamente, a tal grado que las categorías cognitivas o interpretativas de esta realidad ya no pueden ser las mismas. No es que temporalmente estemos en otro siglo, sino que existencialmente estamos en otro tiempo histórico, marcado ya no por el tiempo histórico de los modernos, sino por el tiempo histórico de los andino-amazónicos. Esta sobredeterminación temporal de este otro tiempo histórico nos plantea ahora la necesidad de replantearnos el modo de conocer este nuevo tiempo que ahora estamos viviendo. Esto quiere decir que no podemos conocer el sentido de este nuestro nuevo tiempo andino-amazónico con las mismas categorías provenientes del siglo pasado o de otro tiempo histórico distinto, como el tiempo de los modernos.

Cada realidad humana tiene no sólo su geografía histórica sino también su propio tiempo histórico. La especificidad de este tipo de tiempo determina y exige a su vez su forma propia de autoconocimiento. Cuando los pueblos o naciones toman conciencia de la especificidad del tipo de tiempo en el cual están viviendo, se dan cuenta de que la realidad que ha cambiado no es tanto la realidad exterior, porque aparentemente las calles, edificios, carreteras y hasta ciudades siguen siendo iguales, sino que lo que ha cambiado es la percepción o idea que ellos tenían y tienen acerca de sí mismos. Se dan cuenta de lo que ahora son capaces de hacer y ser en la historia, de que el curso de la política y la historia ya no puede acontecer sin su concurso, sin su participación, sin sus acuerdos o desacuerdos.

Este nuevo tiempo político acontece no porque haya habido un cambio de siglo, sino porque hubo y hay un cambio en la subjetividad, en la conciencia y en los sentimientos de todo nuestro pueblo. Ahora el tiempo es «nuestro tiempo», porque ahora el tiempo histórico y el tiempo de la política ya no acontecen de modo impersonal ante la vista impávida de los pueblos, sino que el pueblo es quien se apodera de los acontecimientos, porque ya no es objeto del tiempo impersonal de los modernos, sino que se está constituyendo en sujeto y actor de su propio destino, de su propio tiempo histórico.

Por eso decimos que ahora es el tiempo del pasaje de la toma de conciencia de los problemas que teníamos ante nosotros a la «toma de autoconciencia» de que nosotros somos los verdaderos sujetos y actores de la transformación y el cambio que ahora está operando en nuestra realidad. Que el sentido o dirección de nuestro propio destino o futuro podemos producirlo nosotros mismos, que podemos crear y producir el destino que milenariamente hemos anhelado para no seguir siendo meros seguidores, imitadores o repetidores de otros proyectos históricos.

cambio, la transformación y la liberación. De lo que se trata ahora en la ciencia y la filosofía es de «demostrar» esto mismo teóricamente hablando.

La conciencia trata de los problemas que acontecen fuera de nosotros, frente a los cuales podemos tomar ciertas actitudes o no, pero en el caso de la conciencia el problema está fuera, no dentro nuestro, es decir, siendo conscientes de los problemas que nos enfrentan, podemos ser inconscientes del grado de responsabilidad nuestra en la aparición, resolución y superación de los problemas. En cambio, la toma de autoconciencia trata del modo como nosotros mismos nos autoexaminamos cuando nos enfrentamos a los desafíos de nuestra propia historia. Ascendemos al plano de la autoconciencia cuando nosotros mismos nos damos cuenta de que somos parte fundamental de esos problemas que teníamos ante nosotros y que tenemos que afrontar y resolver históricamente. Hacer este pasaje de la conciencia a la toma de autoconciencia recién nos prepara para ser o constituirnos en reales sujetos de la política y la historia, porque ahora sabemos que el problema no está sólo ahí enfrente nuestro, sino que también está dentro nuestro, en nuestra conciencia, que es de lo que hay que tomar autoconciencia. Antes de este proceso, toda discusión relativa a los sujetos es mera teoría sin vinculación real con la política.

La toma de autoconciencia de nuestro tiempo histórico

El tema o problema central que gira en torno a toda la filosofía de Hegel es el núcleo problemático crucial de la Alemania de su tiempo, por eso es una filosofía pertinente no sólo a su tiempo histórico sino a su realidad histórica, porque el contenido de su filosofía es la realidad de su tiempo, válida no sólo para Alemania sino para la Europa de su tiempo, porque su problema giraba en torno a la pertinencia o no de si «la vida moderna era o no viable en la Alemania» y la Europa de su tiempo. Parafraseándolo, se podría decir que para nosotros hacernos de nuevo esta pregunta es también crucial, pero no en el mismo sentido de Hegel, porque nosotros ya sabemos que la concepción de vida que ha producido la modernidad ya no es viable o factible en el largo plazo, ni para nosotros ni para la humanidad.

La cuestión, entonces, para nosotros sería preguntarnos si es posible y factible concebir y desarrollar otra forma o concepción de vida distinta de la moderna, pero no sólo para nosotros sino también para la humanidad. En este sentido, la pregunta por la modernidad en Hegel, para nosotros sería una pregunta por el pasado y ya no más por el futuro, es decir, el proyecto de la modernidad ahora aparece ante nosotros como lo viejo o caduco a ser superado. Ahora la pregunta gira en torno a una forma de vida más allá de la modernidad. Para nosotros, lo nuevo ya no está en lo moderno sino más allá de ello, pero no sólo espacialmente sino fundamentalmente de modo temporal, es decir, como proyecto histórico.

Sin embargo, este más allá temporal no tiene que ver con la concepción que de futuro ha producido la modernidad, porque ésta es una negación no sólo del presente sino también de todo tipo de pasado. Para la modernidad, negar el pasado es fundamental, especialmente nuestros pasados, los de los amerindianos. Pero también es fundamental para la modernidad negar aquel presente en el cual aparecen todavía nuestros diferentes tipos de pasado, que son los que cuestionan el presente y futuro de la modernidad. El proyecto ideológico y encubridor de la «modernidad europea» ha intentado desde el principio negar no sólo su pasado sino especialmente nuestros pasados, para afirmar sólo su tipo de presente y futuro. Imponiendo su propio presente, la modernidad no sólo ha negado nuestros presentes y pasados, sino que los ha declarado caducos y obsoletos, interesantes para las ciencias del pasado como la historia, la etnología, la antropología o la arqueología, pero carentes de sentido para el futuro.

Por ello, cuando se parte de la concepción de futuro de la modernidad, automáticamente la realidad histórica de nuestros pueblos originarios aparece obsoleta, caduca, sin viabilidad histórica, ni factibilidad política para producir otro tipo de realidad distinta de la moderna. En este sentido, para el moderno, pero especialmente para el eurocéntrico⁵, no existe otra posibilidad que seguir el curso o proyecto de la modernidad a la hora de plantearse la posibilidad de superar los problemas del presente. Pero entonces se vuelve a caer en la paradoja de la modernidad, y especialmente en aquella contradicción en la cual cayó la izquierda moderna del siglo XX: querer superar las contradicciones de la modernidad con el mismo criterio o fundamento que hizo posible esas contradicciones. La modernidad, desde el principio, es un proyecto de dominación de toda realidad posible; si esto es así, ¿cómo con esta concepción sería posible construir o producir un proyecto de liberación de toda forma de dominio? Y si afirmamos que la modernidad es un proyecto encubridor es porque su discurso ideológico y filosófico encubre precisamente esta realidad que a diario produce la modernidad. Por ello, su concepto o concepción de libertad es falso en el sentido de encubridor de la realidad de dominio que produce la modernidad.

La recuperación de nuestra propia realidad histórica tiene que ver con la necesidad de producir no sólo otra concepción de realidad sino, en este caso, de tiempo, de temporalidad y de futuro. Porque la modernidad, cuando impuso su propio

⁵ El eurocentrismo es la posición teórica o existencial de quienes piensan que Europa y solamente ella es la fuente a partir de la cual se puede producir ciencia, técnica, cultura, desarrollo, filosofía, civilización y arte que, más allá de ella, toda otra cultura o civilización no sólo ha quedado totalmente caduca, sino que ha sido absolutamente superada por la modernidad eurocéntrica. En este sentido, el eurocéntrico piensa que intentar pensar o creer que es posible producir algo nuevo a partir de nuestras propias culturas es una empresa condenada al literal fracaso.

tiempo, negó no sólo nuestro tiempo, sino también nuestro futuro. Truncó por la violencia el presente en el cual nos estábamos desarrollando e, imponiendo su presente y futuro, es decir, su realidad, negó nuestra realidad, nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro. Por ello ahora, en nuestro presente, querer recuperar nuestro futuro tiene que ver directamente con la recuperación de nuestro pasado. Ya no creemos en el futuro que la modernidad nos pone delante, y no porque no sea nuestro solamente, sino porque no es viable para la humanidad y la naturaleza.

Por tanto, la realidad histórica de nuestro tiempo requiere que recuperemos nuestra propia concepción de tiempo, para poder recuperar nuestro presente, nuestro pasado y nuestro futuro. La recuperación de nuestro propio tiempo implica inevitablemente recuperar nuestra propia subjetividad, nuestro propio *ajayu*⁶ con el cual tomemos no sólo conciencia de nuestro tiempo sino autoconciencia de que esto es algo que sólo nosotros podemos hacer por nosotros mismos, porque es algo que está aún en nuestra propia interioridad, en nuestra propia intersubjetividad comunitaria, la cual no se ha perdido del todo y que por eso mismo podemos recuperar, proyectar y desarrollar nosotros mismos, pero no en el futuro sino en este presente, en este tiempo, el cual poco a poco empieza a ser nuestro. En este sentido, la recuperación de nuestra mismidad está atravesada por la recuperación de nuestro tiempo y de nuestro *ajayu*.

La necesidad de otra idea o concepción de razón

El proyecto de la modernidad como un proyecto nacido desde los intereses de la burguesía europea, luego desarrollado por el primer mundo y ahora por las transnacionales, fue creado desde el principio para dominar, explotar y someter el trabajo humano y la naturaleza. Por eso no es factible para toda la humanidad, mucho menos para el tercer mundo o para países que han padecido duramente la explotación y dominación de este proyecto desde hace 500 años. Por tanto, sostenemos que el proyecto de la modernidad tiene sentido sólo para países o naciones que tienen una pretensión explícita de dominación, ya sea de otras naciones o pueblos, ya de la naturaleza. Por ello afirmamos que este proyecto de la modernidad no es factible para países del tercer mundo, pero especialmente para países que tienen en su seno

⁶ La palabra de origen aymara *ajayu* se podría traducir por «espíritu», pero también quiere decir «fuerza», en el sentido de voluntad, pero esta idea de fuerza no alude sólo a la fuerza interior, sino a la fuerza de los espíritus de los ancestros, los cerros, los ríos, las estrellas y la *Pachamama* que habitan en nosotros. En la concepción andina del ser humano, sin este *ajayu*, la vida de los seres humanos carecería de sentido.

pueblos y culturas milenarias anteriores en siglos al nacimiento de la modernidad, como, por ejemplo, Bolivia, Perú o Ecuador.

Sin embargo, el proyecto de la modernidad se ha impuesto de tal modo que casi todo el mundo se piensa no sólo moderno, sino que habitualmente se cree que más allá de este proyecto o estadio civilizatorio no hay posibilidad alguna, pues no sólo la modernidad es lo más actual, sino que la modernidad en su conjunto es lo que más y mejor habría logrado la humanidad, por ello no sólo seguiría siendo viable, sino hasta deseable. ¿Por qué? En nuestra opinión, esto se debe a que la modernidad, como ninguna otra cultura o civilización, ha desarrollado una argumentación lógica muy sofisticada para autojustificarse como la mejor y más humana. Para ello ha desarrollado no sólo su propio pensamiento científico sino también su filosofía. A través de esta última, ha producido una concepción de racionalidad que la hace aparecer como lo único auténtica y verdaderamente racional; en cambio, justamente con esta racionalidad hace aparecer a nuestras culturas y civilizaciones como intrínsecamente inferiores racionalmente hablando.

Por ello es normal, común y habitual hablar de la modernidad en términos de racionalidad, de logicidad, de argumentación, de diálogo y discursividad. En cambio, cuando nos referimos a otras culturas o civilizaciones, automáticamente aparecen éstas con un intrínseco déficit de dichas características, como si fueran inferiores de modo inherente, inmaduras necesariamente o con muy poca capacidad de desarrollo. Por eso se dice comúnmente que la racionalidad es uno de los productos más emblemáticos de la modernidad, en realidad se piensa que «es» el auténtico producto de la modernidad, por ello ésta sería en sí misma auténticamente racional.

Si esto fuese así, habría que preguntarse por qué entonces en la modernidad se han producido las más grandes atrocidades que la humanidad jamás vio o contempló a lo largo de toda su historia. Es normal que en esta época, cuando se hace un recuento de culturas o civilizaciones anteriores a la modernidad, se las muestre como literal o únicamente despóticas, de tal modo que, frente a ese panorama, anhelemos más la modernidad y sus instituciones, porque supuestamente éstas últimas no lo son. Y así volvemos al encubrimiento que produce el discurso ideológico de la modernidad cuando la hace aparecer perfectamente racional y a las demás culturas y civilizaciones como irracionales o muy poco racionales. En el conflicto provocado por EUA y el primer mundo contra el mundo musulmán esto es muy evidente.

Para Europa, el primer mundo y el Occidente moderno en general, es evidente que sus acciones armadas, bélicas y violentas en general, están plenamente justificadas racionalmente hablando, pero las acciones del otro bando, aunque sean sólo de defensa, aparecen absolutamente irracionales y hasta terroristas en sí mismas. Ahora

es demasiado evidente que España, Gran Bretaña, Francia, EUA, Alemania y Europa en general, en el intento de dominar y someter al resto del planeta a sus intereses, no han desplegado solamente la violencia, sino que han desarrollado el discurso y la argumentación justificadora de toda esta empresa que la hizo aparecer como buena, justa y necesaria. Y todo esto se ha apoyado y fundamentado en última instancia en razones, es decir, en una concepción de lo que la razón es, o sea, en una forma de ejercer lo que se concibe por racional. Este ejercicio o forma de ejercer una concepción de la razón es lo que llamamos «racionalidad».

Porque la racionalidad moderna es por constitución no sólo violenta sino dominadora, necesitamos producir otra concepción de lo que la razón es o debiera ser, no sólo para cuestionar la racionalidad moderna, sino para justificar racionalmente de otro modo la pretensión y la necesidad de desarrollar un proceso de liberación de toda forma posible de dominio, explotación y negación. Partir de la misma concepción de razón que ha producido la modernidad, sería volver a caer en lo mismo que ella justifica con sus razones. De ahí nace la necesidad de producir una concepción material de la razón (distinta de la razón formal moderna), cuyo contenido explícito sea la producción y reproducción de la vida en general y no sólo de una forma de vida que oprima a otras formas de vida.

En este sentido, poco ayuda pensar o creer que la razón en sí misma sea violencia o dominación. Esta posición normalmente cae no sólo en posiciones nihilistas, sino en la justificación de acciones o posiciones irracionales. Lo autocontradictorio de esta posición (posmoderna en general) es que, para negar la razón en general, siga haciendo uso de la razón, y paradójicamente de la misma noción de razón que dice negar. Por eso afirmamos que una cosa es confundir la razón moderna con todo tipo de razón o, si no, creer que la forma como la modernidad ha desarrollado la razón es la única y última forma de concebir o ejercer la razón, y otra distinta afirmar la razón moderna como la perversión de la razón o como una forma distorsionada de concebir y ejercer la razón.

Pero justamente por ello es posible y necesario concebir y producir otra noción, concepción o idea de razón, para ir más allá de las contradicciones que produce la razón moderna. Esto quiere decir que imaginar, concebir o creer en que otro mundo es posible, implica inevitablemente concebir y producir otra idea de razón con la cual hacer posible el desarrollo de esa otra forma de vida distinta de la moderna. En este sentido, es ingenuo creer que se puede producir o desarrollar otra forma distinta de vida con la misma concepción de razón o racionalidad que la modernidad ha desarrollado para producir una realidad injusta, desigual y de dominación.

La necesidad de otra idea de filosofía

La filosofía moderna afirma (desde Descartes hasta Habermas inclusive) que ella es en sí misma filosofía, que ella es la heredera y culminación de lo que la filosofía fue en Grecia, y que lo que produjeron las otras culturas o civilizaciones fueron formas diferentes de saber o sabiduría, pero que nunca produjeron lo que los griegos y ahora los modernos: auténtica filosofía. Es cierto que la palabra –y hasta la disciplina– ha sido acuñada por los filósofos griegos, quienes no la inventaron de la nada, sino siguiendo el ejemplo de los sabios egipcios, fenicios y semitas. Nunca hay que olvidar que esos sabios, que amaban la sabiduría, sabían que ésta no era humana, sino que provenía de los dioses; por eso en Grecia inclusive la filosofía, cuando nace, es literal teología, porque la sabiduría por excelencia era la de los dioses y no la de los humanos; por eso los sabios que amaban la sabiduría, que era de Dios, o los dioses, se consideraban a sí mismos amantes de esa sabiduría; por eso se llamaban a sí mismos filósofos. Esto es clarísimo en Sócrates.

Sin embargo, ahora los filósofos modernos ya no son amantes de la sabiduría sino del *logos*, porque la sabiduría es para la vida, en cambio el *logos* es una mediación para lograr ese saber o conocimiento para la vida. Esta tensión todavía existió hasta fines del siglo XIX y principios del siglo XX, pero después de la década de los años treinta del siglo pasado, la filosofía pasó a ser literal amor al *logos*, primero griego y luego moderno, y no más a la sabiduría.

Logos en griego quiere decir «palabra» y «razón», pero juntas y no separadas como ahora devino en la modernidad, convirtiéndose sólo en razón o pensamiento. Ahora este *logos* moderno se preocupa casi exclusivamente de argumentar, ya no le interesa el contenido del argumento sino simplemente la forma, de ahí que actualmente los grandes centros de investigación filosófica dediquen la mayor parte de sus esfuerzos al desarrollo de la filosofía analítica. Este *logos* separado ahora no sólo del decir, o sea, de la palabra, se separó poco a poco de la sabiduría, o sea, de la tematización del sentido de la vida, de tal modo que ahora esta filosofía moderna sirve, si no para justificarse a sí misma como la filosofía, para encubrir la gran crisis en la que está sumida la humanidad y el planeta. La enajenación cuasi total de los filósofos modernos de hoy respecto de los grandes problemas por los cuales atravesamos es no sólo evidente sino vergonzante. Porque la filosofía moderna ahora piensa filósofos o libros de filosofía, pero ya no la realidad, que es aquello que pensaban los grandes filósofos.

Ahora se trata de volver a pensar la realidad, pero ya no con la misma concepción de filosofía que produjo la modernidad, porque ella es literal amor al *logos* y no a la *sofía*, la cual es sabiduría cuando es para la vida. Si la filosofía va a continuar siendo

lo que en el principio se propuso, será cuando se convierta en literal amor a la sabiduría, pero ya no a la de los griegos, europeos, occidentales o modernos, sino que debe empezar a pensar explícitamente la sabiduría que para la producción y reproducción de la vida fue producida milenariamente por los pueblos que la modernidad occidental ha negado y sigue negando hasta el día de hoy.

La sabiduría de nuestros pueblos originarios es literal sabiduría, porque fue creada para producir y reproducir la vida de la humanidad y de la naturaleza, pero todavía no es filosofía en el sentido en el que ahora la entendemos; por ello, nuestra filosofía ahora debe pensar explícitamente a partir de esta sabiduría para constituirse en literal filosofía. En cambio, la filosofía moderna ya no es más filosofía, no sólo porque ya no es para la vida, sino porque se ha desarrollado solamente para justificar la dominación moderna; por eso ahora se ha convertido en literal amor al *logos* moderno, el cual es para la dominación y no así para la liberación. Por eso, necesitamos producir otra idea de filosofía con la cual desarrollemos explícitamente una sabiduría para seguir desarrollando la producción y reproducción de la vida humana y de la naturaleza que hasta ahora han producido nuestros pueblos originarios.

A partir de esta realidad surge ahora la necesidad de producir otra filosofía distinta de la moderna occidental, pero esto depende de que esta nueva filosofía sea capaz de demostrar que esto es posible, esto es, la necesidad de una nueva concepción de filosofía surge de la necesidad de que la vida de la humanidad supere las contradicciones en las cuales ha sido sumida por el proyecto de dominación de la modernidad occidental.

Las contradicciones de la modernidad han producido ahora una nueva contradicción u oposición fundamental entre la forma de vida que ha producido el primer mundo para sí mismo (que es extractivista, explotadora y dominadora del tercer mundo y la naturaleza, la cual está destruyendo y empobreciendo más a la humanidad más pauperizada por su capital transnacional) y aquella forma de vida contenida en los pueblos negados por esta modernidad que puede permitir la producción y reproducción de la vida de toda la humanidad y la naturaleza, esto es, la contradicción mayor, grave, crítica y fundamental a la que ha conducido ahora la modernidad es la contradicción entre una forma de vida que conduce a la muerte y otras formas de vida cuyo sentido es la producción y reproducción de la vida de todos y de la naturaleza. Como dice Hinkelammert, la contradicción ahora es entre vida y muerte.

Esto quiere decir que la pregunta fundamental de la filosofía debe transformarse para constituirse en auténtico pensar. Cuando Heidegger decía que lo que se llama pensar en filosofía acontece sólo cuando el pensar piensa lo que da que pensar, esto es, lo más grave, ahora esta gravedad se ha transformado en tal grado que afecta no sólo a Europa o el primer mundo sino al planeta entero, a la humanidad toda; que si la filosofía no se sitúa con la razón desde esta gravedad de nuestro tiempo, la filo-

sofía no podrá transformarse, es decir, no se podrá poner a la altura del gran problema de nuestro tiempo.

Si en el tiempo de Hegel la oposición fundamental era la que existía entre subjetividad y objetividad, en nuestro tiempo esa oposición habría sido superada no sólo por la que existe entre pueblos y naciones empobrecidos y países ricos, sino también por la constatación empírica de que la vida de la naturaleza se puede agotar. Esto es, la oposición entre subjetividad y objetividad, que era fundamental en la filosofía de Hegel, sería en nuestro nuevo problema un momento anterior a la hora de plantear la oposición fundamental. En este sentido, muchos de los grandes problemas de la filosofía moderna habrían sido superados o rebasados por los problemas contemporáneos, y por eso mismo ahora la filosofía y la ciencia en general deberían repensar radicalmente sus fundamentos, su sentido y sus propósitos.

Es decir, que si desde la perspectiva de Hegel, Heidegger, Habermas y de la filosofía moderna en general, la lógica, la ciencia o la filosofía modernas explicarían todo proceso lógico humano en general, inclusive un proceso no moderno como el andino, entonces una posición como la nuestra quedaría no sólo subsumida sino fundada en la lógica, la ciencia o la filosofía modernas, o sea, en la modernidad. En cambio, desde nuestra posición, de lo que se trataría es mostrar por qué la lógica o la filosofía modernas no pueden explicar un proceso como el nuestro, pero tampoco podrían dar razón de la gravedad de la oposición fundamental a la que nos referimos, lo cual implicaría explicar el porqué de la lógica, la ciencia y la filosofía modernas, es decir, por qué ellas surgieron en el siglo XVI como momento propio del desarrollo moderno y por qué ahora no podrían trascender el momento posmoderno del desarrollo occidental, lo que implicaría que nuestra argumentación tendría que explicar inclusive el método, la lógica o la epistemología modernas como antecedente de esta otra lógica ético-crítica de la liberación.

De la naturaleza como objeto a la naturaleza como sujeto

En la ciencia y la filosofía modernas, el conocimiento de la naturaleza debe conducir al conocimiento del espíritu, porque en ellas la naturaleza considerada como objeto siempre aparece como una mediación para lo humano, lo cual es siempre superior a la naturaleza, pero, para nosotros, el conocimiento de la naturaleza no implica conocerla desde la perspectiva de la ciencia natural, lo cual sería lo obvio desde el punto de vista de la modernidad, es decir, conocerla como objeto, sino conocerla desde el punto de vista del mundo andino-amazónico, es decir, conocerla como *Pachamama*, como Madre Naturaleza, o sea, como sujeto. Este conocimiento sería para nosotros fundamental a la hora de conocer el espíritu de nuestros pue-

blos, que es aquello que explicaría por qué somos como somos, pero como comunidad de pueblos y naciones, y no como regiones aisladas, autónomas o separadas entre sí.

Es decir, para ser autoconscientes de lo que somos, nosotros no podemos prescindir del conocimiento de la naturaleza concebida como *Pachamama*, porque el conocimiento de lo que somos depende del conocimiento que tengamos de la *Pachamama*, porque no sólo la subjetividad en general, sino especialmente la nuestra se ha desarrollado y se ha constituido en una específica relación con ella. Si la subjetividad moderna cree que la subjetividad se puede constituir al margen de la naturaleza, en nuestro caso eso es imposible, no sólo porque la naturaleza es constituidora de nuestra subjetividad, sino porque la vida de nuestra subjetividad literalmente depende de la vida de la naturaleza; por ello, nuestra subjetividad se ha desarrollado en relación con ella, pero no para desprenderse de ella, sino para ser autoconscientes de cuán impregnados estamos por la naturaleza de la *Pachamama*. O sea, que para desplegar el proceso de la toma de autoconciencia, es decir, para tener conciencia de lo que somos ante nosotros, tenemos que ser conscientes de esta relación dinámica entre nosotros y la *Pachamama* y el modo como ella nos determina cuando producimos intersubjetividad comunitaria.

Parafraseando a Hegel, podríamos decir que la *Pachamama*, es decir, la naturaleza es espíritu, o sea, sujeto, «sólo para el que puede reconocerla como sujeto, como persona». Pero esto requeriría otra filosofía de la naturaleza, entendida ahora ésta como *Pachamama*, como sujeto y no como objeto, porque, como muy bien dice Hegel, la conciencia sólo es capaz de pensar o tematizar aquello que previamente ha experimentado. La modernidad no tiene la experiencia de haber concebido o experimentado la naturaleza como sujeto sino sólo como objeto. En cambio, nuestros pueblos tienen experiencia milenaria en este tipo de relación con ella, por ello tienen la subjetividad pertinente para este tipo de tematización, porque esta forma de pensar requiere no sólo otro tipo de sensibilidad con la naturaleza, sino otro tipo de subjetividad en la cual la naturaleza no aparezca fuera del sujeto, o como simple objeto, sino una subjetividad en la cual la experiencia de la subjetivación de la naturaleza como Madre sea una forma de vida.

Todo esto implica empezar a pensar o concebir que el espíritu de lo humano no consiste solamente en el desarrollo de la interioridad humana, sino que parte sustancial de este espíritu es la vida de la naturaleza o, dicho de otro modo, se podría decir que la vida de la naturaleza constituye el fondo del espíritu humano, que el ser humano sin tierra, o sea, sin terruño, es decir, sin humus existencial, carece de la completitud de espíritu. Por ello en la modernidad la subjetividad del sujeto deviene siempre soledad existencial, porque en su fundamento no está ni la comunidad ni la naturaleza. Por eso no se hace ningún problema cuando agrade a la naturaleza, por-

que en el fondo *Cree* que él está más allá de la naturaleza, que puede crear otra naturaleza. *Cree* además que para ello le basta con la ciencia, la tecnología y el capital, por eso *Cree* en lo que su *egoidad* ha creado, que es el capital y su tecnología, pero no así en la naturaleza.

Si Marx tenía razón al afirmar que el tipo de relación que los seres humanos entablan con la naturaleza define el contenido de su subjetividad, entonces podríamos decir que la subjetividad moderna es incompleta aún, porque en su constitución no está la naturaleza subjetivada como sujeto, o como madre, sino como objeto; por eso la subjetividad moderna como sujeto se opone a la naturaleza como objeto, por eso todavía piensa en humanizarla. En cambio, cuando el sujeto se relaciona con la naturaleza como sujeto, es este tipo de relación el que constituye otro tipo de subjetividad distinta de la subjetividad moderna, porque es este tipo de relación el que constituye al sujeto en sujeto, cuando el ser humano se relaciona con la naturaleza como sujeto. Es en la relación sujeto-sujeto cuando el ser humano no sólo se hace sujeto sino humano.

En cambio, cuando el ser humano como sujeto se relaciona con la naturaleza como objeto, esta relación sujeto-objeto objetualiza más al sujeto, es decir, lo desconstituye como sujeto, pero no porque la naturaleza lo objetualice, sino porque, en el afán del ser humano como sujeto de volver la naturaleza objeto y hasta mercancía, es él quien al final deviene en objeto y mercancía. Por eso, contra toda la modernidad, podemos decir que no es que el ser humano humanice a la naturaleza, sino que es ella quien nos humaniza, cuando la relación que entablamos con ella es entre sujetos.

Por tanto, recuperar la naturaleza como sujeto, o mejor como Madre, es fundamental a la hora de pensar en la posibilidad de producir otro tipo de subjetividad distinta de la subjetividad egocéntrica y depredadora de la subjetividad moderna.

El porqué de un *locus* transmoderno y postoccidental

Sin embargo, pese a estas evidencias, hay que justificar argumentativamente por qué el «lugar de la enunciación» desde el cual sería posible esta otra forma de tematización no sería Europa o el primer mundo, sino los pueblos que la modernidad ha negado hasta el día de hoy, porque el problema no es solamente cognitivo sino también existencial, en el sentido de una forma de existencia, de una forma de vida cuya especificidad permita pensar este tipo de problemas de este modo. En este sentido, el punto de vista, el *locus* o el lugar desde donde se puede producir un mejor horizonte cognitivo, estaría esta vez en el tipo o forma de vida y de cultura que nuestros ancestrales pueblos habrían producido, este *locus* transmoderno tendría ahora prioridad. Pensar ahora en la posibilidad de producir un mundo donde puedan vivir

muchos mundos, o formas de producir y reproducir la vida de todos, tendría sentido poniéndose existencial y cognitivamente hablando desde la perspectiva de los pueblos con «cultura de la vida» y no de la muerte.

Si el problema central es producir un mundo donde sea posible la vida de todos, sin relaciones de dominio de ningún tipo, entonces habría que mostrar argumentativamente por qué el punto de vista de los oprimidos, de los pueblos explotados y empobrecidos por el capital, las transnacionales y la modernidad, tendría esta prioridad; pero no sólo porque ellos han padecido esta forma de dominio, sino porque esta forma de vida que se desarrollaba y se sigue desarrollando aún en el mundo moderno, fue hecha a costa de la vida de los pueblos pobres y de la naturaleza. Por ello, ahora ya no se podría hablar de que tal o cual pueblo en particular tuviese el privilegio de tener la capacidad de intuición de lo absoluto, para no recaer en la idea de pueblo elegido. Sino que lo que sostenemos es que ahora esta posibilidad la tendrían los pueblos oprimidos y empobrecidos por la modernidad occidental; pero no por una superioridad innata de ellos, sino por razones culturales e históricas no innatas, referidas a la propia historia que la modernidad ha producido para sí y para la humanidad, es decir, porque estos pueblos fueron empobrecidos por el propio proyecto de la modernidad, por eso desde estos pueblos se podrían juzgar ética y críticamente las desmedidas pretensiones de la propia modernidad. La realidad miserable y pobre que la modernidad ha producido en los pueblos del tercer mundo sería ahora el lugar existencial desde el cual podríamos desmontar en toda regla el proyecto ideológico y filosófico de la modernidad.

Si, en tiempos de Hegel, ubicarse en el punto de vista particular del «pueblo» de Alemania fue fundamental para el desarrollo de su pensamiento, ubicarnos ahora en el punto de vista de nuestra propia constitutividad cultural, popular e histórica es fundamental. Es decir, supuestamente Hegel se habría preguntado acerca de la prioridad de pensar la modernidad desde Alemania, porque el proceso que le aparecía como pueblo al alemán era diferente del de Francia y Gran Bretaña, es decir, sólo en Alemania se podía pensar acerca de la libertad alemana y no en otro lugar. En nuestro caso, por la situación política nuestra, pensar lo que nos está pasando tendría nuestra propia prioridad sobre los otros puntos de vista de otros pueblos. Porque históricamente sólo en ciertos pueblos aparecen de modo mucho más claro y nítido ciertos problemas comunes que nos suceden a todos, pero que habitualmente pasan desapercibidos. ¿Por qué? Porque no todos los pueblos desarrollan la comprensión o conciencia de lo que nos pasa y acontece a todos del mismo modo. Por la agudeza o claridad con la que aparecen los grandes problemas en algunos lugares, algunos pueblos desarrollan más conciencia que otros acerca de esos problemas que son comunes para todos.

Una fenomenología existencial del latinoamericano podría mostrar el contradictorio movimiento histórico de su espíritu en el que nos hemos debatido desde prin-

cipios del siglo XIX hasta ahora, entre liberarnos de la dominación colonial europea o norteamericana y optar por nuestras formas propias de vida o por la moderna, pero como negatividad aparente, en el sentido de des-constituidora de una subjetividad positiva que teníamos y tenemos aún, pero sólo parcialmente. Porque en parte estamos constituidos profundamente por el sentido de vida de nuestros pueblos originarios, pero, por otra, optamos casi sin vacilar por seguir la forma de vida moderna. En cambio, ahora de lo que se trataría sería de mostrar el movimiento profundo o que desde la profundidad de nuestra historia está ascendiendo en este tiempo, para, por la lucha por el reconocimiento de lo que éramos y aún somos, impulsar el verdadero movimiento del espíritu contenido en todos nuestros procesos de liberación, pero no sólo desde el siglo XIX sino desde el siglo XVI, que es cuando empezamos a ser dominados por la modernidad europeo-occidental. Porque nuestros ancestros nunca dejaron de luchar por la liberación de todos nosotros. Empezar sólo desde los primeros gritos liberadores del 1800 en adelante, es querer olvidar o negar esas luchas de las cuales seguimos siendo herederos y que siguen reclamando desde el pasado la liberación por la cual ellos han luchado. Este nuestro presente será de liberación cuando libere esas luchas del olvido y la negación a los que la modernidad las ha condenado.

Con esta forma de razonar o de pensar procesos de liberación, lo que nos proponemos es mostrar con argumentos a quienes tienen una pretensión seria de liberación de la forma de vida y de racionalidad moderna, que esta otra lógica o forma de razonar es necesaria para nosotros y para ellos, porque ellos también tienen la necesidad de una lógica como ésta no sólo para construir conocimiento liberador, sino para poder salir objetivamente de las relaciones de dominación que tanto cuestionamos.

Mas allá de la lógica de la dominación moderna. ¿Liberación de la lógica?

Para poder tener autoconciencia de esto, de lo que se trata es de sumirse en el proceso de toma de conciencia de lo que el presente requiere de nosotros como sujetos de este proceso. Para esto es necesario reconocer o tomar conciencia de cómo es que el pasado demanda de nosotros eso, es decir, de qué tipo de anhelos, sueños, deseos, ilusiones y esperanzas de nuestros ancestros está cargado nuestro presente, con los cuales hasta ahora no hemos saldado cuentas y por los cuales hasta ahora somos, en cierto sentido, deudores de ese pasado pendiente, no realizado aún, inclusive ahora, y que es lo que impulsa y direcciona nuestro presente hacia ese futuro. Saldar cuentas con nuestro pasado es como abrir las puertas hacia nuestro propio futuro hasta ahora inconcluso, es como liberar las fuerzas del pasado en el

presente, para que nos abra hacia otros futuros radicalmente distintos y auténticamente nuevos. Es como inaugurar otro tiempo, otro futuro, es decir, otro mundo en que todos puedan vivir dignamente.

Si, en los tiempos de Hegel, la filosofía alemana estaba desarrollando teóricamente lo que la Revolución francesa estaba haciendo como práctica política en cuanto a la libertad, de lo que ahora se trata es no sólo de desarrollar la práctica de la liberación de nuestros pueblos, sino también de la teorización pertinente a este proceso de liberación. Por eso hablamos de la teorización de un proceso de liberación en concreto y no en general, es decir, de un proceso de liberación históricamente situado.

Si en Hegel su tarea filosófica consistió en describir filosóficamente el modo en que nos autoconocemos, o cómo es que conocemos lo que se llama conocer, entonces de lo que se trata ahora es de describir filosóficamente cómo es que nos liberamos, pero no como autoliberación individual, ni siquiera como una autoliberación nacional, sino como liberación-comunitario-popular, porque el problema ya no es individual, nacional o de clase, sino humano y atañe tanto a la humanidad toda como a la naturaleza en general. Pero ahora sabemos que será difícil conocer filosóficamente cómo nos estamos liberando sin producir paralelamente «el conocimiento de este conocimiento liberador», porque, si no, volveríamos a caer en la trampa moderna y hegeliana de que para conocer cualquier proceso tengamos que recurrir en última instancia al tipo de conocimiento que ha producido la modernidad y, en este caso, Hegel, con lo cual seguiríamos dejando intacta la modernidad. Los únicos que han producido el conocimiento del conocimiento, o, si no, el conocimiento del acto de conocer, no son los modernos. Ya es hora de mostrar argumentativamente el conocimiento de esta otra forma de producir lo que se llama «conocer».

La razón en determinados momentos de la historia humana se siente lanzada a la totalidad de las totalidades, o sea, a toda la realidad concebida. ¿No será que este presente es uno de esos momentos en los que se buscan otro tipo de horizontes para iluminar el futuro de otro modo? En sentido normal, los juicios individuales presuponen las totalidades inmediatas, o las totalidades obvias, las hegemónicas, las dominantes, pero cuando surge otro tipo de individualidad no escindido ni separado de la comunidad, ésta, justamente porque cuestiona los juicios normales o estándar, presupone otro horizonte de realidad, que cuestiona también la totalidad normal o hegemónica por insuficiente; por eso, el nuevo horizonte de sentido es y debe ser mucho más inclusivo que la totalidad moderna puesta ahora en cuestión. Así como Hegel decía que la época moderna tenía una profunda necesidad de una filosofía que la comprenda, así también nosotros y nuestro proceso tienen una profunda necesidad de otra filosofía que comprenda nuestra intencionalidad transmoderna como un proyecto más allá de la modernidad occidental. Y esto requiere la necesi-

dad de concebir de otro modo el *logos*, para proceder lógicamente de otro modo y no conforme a la lógica de la dominación moderna, la cual deduce de acuerdo a su propio horizonte de sentido y no de otros modos. Por ello también hay que liberar a la lógica, para poder empezar a deducir de otro modo lo que se deduce de un proceso cuya intencionalidad explícita sea la pretensión de liberación de toda forma posible de dominación.

Así pues, nuestra era tiene una necesidad profunda de una filosofía que la comprenda, para que esta era sepa de dónde surgió y por qué se sumergió en este mar de autocontradicciones, para mostrar por qué se está anunciando algo radicalmente nuevo. Esta nueva filosofía tiene que mostrar con entendimiento por qué necesitamos lo nuevo, ya no por afán moderno o de novedad posmoderna o meramente teórica, sino como necesidad vital y humana.

IX

De la dialéctica moderna del desarrollo desigual hacia una dialéctica trascendental del desarrollo de la vida Hacia una idea del desarrollo transmoderno

Introducción

Como pocas veces, América Latina se vuelve a enfrentar con su propio destino, como si la historia le diese milagrosamente otra oportunidad para salir del atolladero en el que ha sido sumergida por los países capitalistas del primer mundo moderno, desde antes de las llamadas independencias nuestras que se dieron a principios del siglo XIX. De pronto, pareciera que históricamente nos ubicáramos de nuevo entre la década de los cincuenta y principios de la de los ochenta, porque hoy, en pleno siglo XXI, aparece en el horizonte de nuestra realidad la discusión de problemas sociales, económicos, políticos e históricos similares o casi idénticos a los que se debatieron en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

De pronto hoy no sólo se vuelven a discutir problemas añejos del marxismo, como el del fin del capitalismo y la necesidad del socialismo, sino también otros como la forma o tipo de desarrollo o economía propios que debieran seguir nuestros países latinoamericanos. Temas como el de la relación entre el fortalecimiento del Estado y la regulación del mercado se presentan ahora importantes debido al vergonzante descalabro de la economía de mercado, pero también aparecen otros que parecían superados, como el de la industrialización de nuestros países para que dejen de ser meros exportadores de materias primas.

Sin embargo, junto a esta problemática aparecen en el horizonte asuntos nuevos junto al surgimiento de nuevos sujetos y actores que ya no tienen la misma conciencia social o de clase que tenían antes los movimientos obreros, de estudiantes y la izquierda en general. Estos nuevos temas o problemas, inconcebibles para el pensamiento crítico del siglo XX, surgen justo cuando empiezan a mostrar todas sus con-

tradiciones ya no solamente el capitalismo como modelo económico, sino también la modernidad como horizonte cultural gracias al cual se desarrolló el capitalismo; temas como el de la crisis ya no de un modelo económico sino de un modelo civilizatorio ponen por primera vez a la modernidad en su conjunto no sólo en crisis sino como inviable humanamente *in the long run*.

Esta evidencia y patencia efectivas de lo que ahora son hechos y no meras conjeturas o hipótesis a ser verificadas, están permitiendo cuestionar radicalmente no sólo los presupuestos de la modernidad sino las tesis más fuertes sobre las que ésta se sostenía y sostiene hasta el día de hoy, como considerarse a sí misma infinitamente superior, absolutamente racional y auténticamente humana. Estas certezas largamente sostenidas, fundamentadas y argumentadas «racionalmente», han permitido concebir o considerar cualquier otra forma de vida, de economía, de desarrollo, de racionalidad, etc., como caduca, premoderna, inferior, superada y obsoleta. Tal es así que era normal, y hasta lógico, pensar que recurrir a estas otras formas de vida, de economía o de conocimiento no modernas era insulso o ilógico y, en todo caso, irrelevante.

Sin embargo, esta crisis del capitalismo, que ya no es cíclica, está empezando a mostrar que los presupuestos con los que éste y la modernidad surgieron y se constituyeron no eran ni son como prometían ser. La crisis de estas certidumbres está permitiendo comenzar a pensar en serio en estas otras formas de vida, de economía, de desarrollo, etc. (otrota tan despreciadas, olvidadas, negadas y condenadas a la prehistoria de la humanidad), como alternativas posibles y hasta viables no sólo para nuestros pueblos, subdesarrollados durante estos 500 años por el capitalismo y la modernidad, sino también para la humanidad entera y hasta para la naturaleza, otro de los componentes esenciales en este nuevo proceso que se anuncia ahora para nuestros pueblos.

Uno de estos temas que poco a poco va apareciendo con fuerza en el nuevo horizonte de la discusión, es el relativo a la concepción de vida que surge de nuestros ancestrales pueblos negados sistemáticamente por esta modernidad europeo-occidental. Nos referimos en concreto a la idea de *Suma Qamaña*, que se podría traducir como «vivamos bien» (no es una afirmación de carácter impersonal, sino que se dirige a todos nosotros, y, en nuestra opinión, ha sido mal traducida como «vivir bien») en comunidad entre nosotros, con relaciones de respeto, responsabilidad y solidaridad entre nosotros y entre nosotros y la naturaleza, lo cual entra en contradicción u oposición con la forma de vida y la idea de desarrollo propuestos por la economía moderna y la modernidad, sintetizados en la idea de vivir siempre más y mejor, pero sin incluir en ella relaciones éticas de respeto, responsabilidad y solidaridad con la comunidad humana en general.

Esta idea procedente de los pueblos originarios del mundo andino (concebidos por la modernidad como premodernos) que está dando de qué hablar a la ciencia

social latinoamericana, choca, sin embargo, fuertemente con la idea de desarrollo (de procedencia moderna) sostenida por los gobiernos de nuestros pueblos, con lo cual aparece por primera vez un problema antes impensado para la ciencia social y la filosofía, que se podría plasmar en la siguiente pregunta: ¿es sostenible para la humanidad la concepción moderna de desarrollo *in the long run*, esto es, en el medio y largo plazo? Esta contradicción aparece justo cuando un gobierno de procedencia indígena «aparentemente» intenta responder demandas populares largo tiempo anheladas, como la industrialización de nuestros recursos naturales, con lo que surge ahora otro problema mucho más complejo y que creo que puede permitirnos entender mejor el choque o enfrentamiento irreconciliable entre dos formas radicalmente distintas de vida, que a la larga van a poner en crisis existencial la forma de vida que hasta ahora hemos sostenido ingenua e ignorantemente durante estos 500 años.

Problema

El problema se podría plantear del siguiente modo: países como los nuestros son caracterizados como subdesarrollados porque todavía no hemos desarrollado nuestra sociedad, economía y producción, de tal modo que, por esta condición, estamos condenados a ser sólo productores de materias primas y no así de productos elaborados o industrializados que, por el valor agregado que ello implica, son los que producen realmente las ganancias, las cuales enriquecen sólo a los países del primer mundo desarrollado y no a los nuestros.

Una vez que nuestros pueblos entendieron esto, están exigiendo y demandando la industrialización de nuestras materias primas, como, por ejemplo, el gas, para dejar de venderlo en bruto a precios irrisorios en el mercado mundial. Pero producir el gas con valor agregado implica *industrializarlo*; lo mismo sucede con el petróleo y los minerales como el litio. Bolivia, como varios de nuestros países atrasados, dependientes y subdesarrollados, no está industrializada, ni tiene tecnología para producir su propia industrialización. Entonces, como todo país subdesarrollado, tiene que comprar tecnología para poder industrializar sus recursos y ésta (la tecnología) cuesta mucho en el mercado y generalmente no está a la venta porque requiere mucha, pero mucha, inversión de capitales. Por ello normalmente se recurre a «empresas transnacionales» para su posible exploración, explotación o industrialización, las cuales tienen no sólo esos capitales, sino la tecnología y la gran maquinaria para industrializar nuestros recursos naturales, por lo cual volvemos casi al mismo problema. Es cierto que ahora nuestros recursos naturales como el gas no se venden a precio de gallina muerta, porque ahora ganamos como país un poquito

más, pero, por la industrialización, la mayor ganancia se la siguen llevando las «empresas transnacionales»; ganamos un poquito más, pero el problema sigue intacto, seguimos siendo subdesarrollados, atrasados y dependientes.

El Estado boliviano, por ejemplo, para poder industrializar el país, ha resuelto no sólo recurrir a grandes préstamos e inversiones de capitales extranjeros, sino que ahora también ha decidido generar grandes recursos económicos por la explotación de grandes yacimientos mineros, petrolíferos y gasíferos que hay a lo largo de todo el país, al modo como habitualmente se hacía y se hace aún en Bolivia, para impulsar este proceso de industrialización. Pero todo este proyecto está empezando a ir en contra de la idea de *Suma Qamaña*, la cual no sólo es la expresión de los pueblos originarios por vivir una vida digna, sino una vida que incluya el respeto por formas ancestrales de vida y en la que está radicalmente incluido el respeto por la naturaleza, la cual no es concebida como algo externo, extraño o fuera de las relaciones de vida, sino como algo central en la concepción vital que se quiere rescatar y seguir desarrollando.

La idea de *Suma Qamaña* entraña desde el principio que el respeto, la responsabilidad y la solidaridad hay que practicarlos no sólo entre los seres humanos sino también con la naturaleza, porque ésta no sólo es el otro participante, componente o miembro de la comunidad, sino que es fuente a partir de la cual es posible la vida de los seres humanos y la vida en general. Por eso es que desde la idea de *Suma Qamaña* no se puede deducir ni concebir que se pueda explotar industrialmente la naturaleza como lo hace la industria capitalista y moderna, porque, al igual que se concibe y exige desde la idea de *Suma Qamaña* que se respete al ser humano y no se lo explote, se pide y se espera un trato similar con la naturaleza, es decir, se la tiene que respetar de tal modo que no sea posible con ella ningún tipo de explotación. Porque la idea de explotar tanto la naturaleza como el trabajo humano implica haberlos devaluado antes al rango de objetos. ¿Qué objeto pide, exige o espera que se lo respete? Ninguno, por su misma condición de objeto, pero si algo o alguien es concebido como sujeto, no sólo se espera que se lo respete, sino que ese sujeto incluso exige respeto en relación con los demás sujetos.

La racionalidad moderna es imposible sin la fundación, constitución y desarrollo de la relación sujeto-objeto, y el capitalismo es imposible sin esta fundamentación, porque entonces no podría justificar su trato a la naturaleza como objeto de explotación. Para el capitalismo y la modernidad, la naturaleza es constitutivamente objeto, otra cosa no puede ser, por eso no sólo puede explotarla, sino que tiene que hacerlo para poder desarrollarse, de lo contrario están condenados a su desaparición. Sin desarrollo moderno no hay capitalismo ni modernidad; afirmar esto implica decir que sin explotación de la naturaleza y del trabajo humano es imposible el capitalismo y la modernidad. Por eso éstos tienen que explotar al ser humano y la naturaleza hasta el infinito para poder seguir creciendo y desarrollándose.

La idea de *Suma Qamaña* es la antítesis de esta concepción de la naturaleza y del desarrollo moderno, y esta contradicción dialéctica aparece por primera vez en los procesos de transformación y cambio boliviano, ecuatoriano y hasta venezolano, cuando se quiere dejar de ser país subdesarrollado, dependiente y atrasado. Por eso ahora, cuando nuestros gobiernos quieren explotar la naturaleza para sacar a nuestros países de la pobreza, los pueblos originarios que tienen conciencia comunitaria se oponen a ello, porque esta forma de producir desarrollo e industrialización atenta contra la naturaleza, concebida desde tiempos inmemoriales como Madre. La Madre no es ni puede ser objeto ni mercancía, mucho menos objeto de explotación.

¿Qué hacer?

Este *impasse* está conduciendo a una crisis en la que el país se enfrenta aparentemente a la siguiente disyuntiva: o bien nos desarrollamos y entonces explotamos a la naturaleza para modernizarnos, o bien nos quedamos donde estábamos antes, no sólo subdesarrollados, sino conviviendo con formas de vida arcaicas, casi en la Edad de Piedra, o como salvajes viviendo en medio de la selva. Como ahora dicen algunos ideólogos de la modernidad: si no fuera por la modernidad y el capitalismo, la humanidad entera seguiría viviendo en la Edad de Piedra o, si no, en la edad de los taparrabos. Si fuera así, lo único que le quedaría a pueblos como los nuestros sería modernizarnos lo más pronto posible, para poder dejar de ser subdesarrollados, pobres, atrasados y dependientes, esto es, habría que desarrollar más relaciones de mercado, más industrialización, en suma más modernización.

Dicho de otro modo, la idea de *Suma Qamaña* sería una mera quimera ancestral bien bonita y romántica, que sólo serviría para ilustrar cuán buenos eran en el pasado nuestros pueblos, lo cual tal vez era válido para el pasado, pero no para el presente, que es plenamente moderno, por lo que esas ideas que bien pueden funcionar para conocer el pasado, no sirven en absoluto para el presente, con lo cual las tesis e hipótesis centrales de la modernidad quedarían plenamente confirmadas. Para la humanidad no habría otra forma de desarrollo humano que el de la modernidad de origen europeo-occidental. El problema entonces es: ¿cómo salimos de esta encrucijada?

El capitalismo como productor de desarrollo desigual. El proceso de producción del subdesarrollo

Una pequeña revisión de la historia de los intentos de industrialización en Latinoamérica nos está permitiendo entender de mejor modo este problema tan actual

no sólo para Bolivia sino para todos los países llamados subdesarrollados o en vías de desarrollo. Aparentemente, la solución a todos nuestros problemas está en la industrialización moderna, o sea, en producir en nuestros países un desarrollo moderno. Sin embargo la historia de América Latina, especialmente durante el siglo XX, muestra que intentar imponer en nuestras realidades este tipo de desarrollo o industrialización es justamente la causa de nuestro subdesarrollo.

Cuando a principios del siglo XIX nuestros países empiezan a incorporarse al mercado mundial, no sólo éste ya existe, sino que había impuesto sus propias reglas de participación en dicho mercado. Si tienes mercancías que vender a buen precio, es decir, baratas y de calidad, ingresas; de lo contrario, estás fuera. En América Latina había cantidades infinitas de materias primas para ser explotadas, pero sin haber sido industrializada; en cambio, en Europa y Estados Unidos había muchas mercancías elaboradas y procesadas a muy buen precio para ser compradas al mejor postor; es más, estos países, para producir más mercancías a muy buenos precios, necesitaban urgentemente materias primas para seguir de modo constante con la producción.

Ahora, por la historia económica de nuestros pueblos sabemos inmediatamente que los países latinoamericanos que se independizaron tenían necesidad de muchos ingresos económicos para sufragar los gastos de las guerras de independencia y, por supuesto, para iniciar nuestros despegues económicos. Ninguno tenía industria establecida o desarrollada, pero todos teníamos abundante cantidad de materia prima y, además, abundante cantidad de mano de obra barata. Así que, espontáneamente, casi todos nuestros países optaron por ingresar en el mercado mundial como productores de materias primas, en estado bruto y nada más. Era la manera de producir ingresos inmediatos y, para las oligarquías de aquel entonces, fue la forma más rápida de enriquecerse o de recuperar la riqueza que habían perdido durante las guerras de independencia.

Paralelamente, los países de primer mundo, en especial Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos, necesitaban, para seguir produciendo más mercancías competitivas, abundante materias primas baratas, porque la producción local de materia prima no sólo empezaba a agotarse, sino que la mano de obra barata empezaba poco a poco a encarecerse por las luchas que las clases obreras impulsaban permanentemente en esos países para mejorar sus niveles de vida. Además, la producción de mercancías competitivas implicaba no sólo tener materia prima barata, sino capacidad industrial para producir más, mejor y a precios baratos, de tal modo que sus mercancías pudieran ser sumamente competitivas en el mercado.

En Gran Bretaña, desde principios del siglo XVIII se había llegado a la certeza de que la única forma de desarrollarse económicamente hablando era desarrollando la industrialización para poder producir más, mejor y más barato. Lo mismo sucedió en Francia y luego en Estados Unidos y Alemania. Desarrollar la gran maquinaria y la industria se constituyó en algo fundamental, capital y estratégico. Al principio,

cada país recurrió a sus propias tecnologías ancestrales para empezar a desarrollar poco a poco la técnica, la tecnología y luego la industrialización de esas técnicas y tecnologías, proceso que se conoce como la primera industrialización, que tuvo lugar a mediados del siglo XVIII. Este proceso bastaba para pasar de la manufactura al primer tipo de maquinaria industrial. El ejemplo máximo se da en el modo de fundición que se utilizó para producir la primera industrialización: bastaba con tener un horno de fundición cuasi ancestral. Sin embargo, la mejora de la técnica, la tecnología y la producción de otro tipo de aceros, metales y aleaciones exigió desarrollar la propia técnica de fundición de metales, es decir, la creación de grandes hornos de fundición industriales. Cuando sucedió esto, apareció por primera vez en la industria lo que ahora se conoce como la producción industrial de fábricas de fábricas, con lo cual se entró en la segunda industrialización: de la producción de mercancías ahora se pasaba a la producción de grandes maquinarias y de fábricas.

A principios del siglo XIX, justo cuando nuestros países se estaban emancipando, Gran Bretaña ya había hecho el pasaje de la primera a la segunda industrialización, gracias a lo cual fue posible, primero, la industria del ferrocarril y, luego, la producción de grandes barcos a vapor. La producción textil fabril ya era toda una realidad en Gran Bretaña, esto es, Gran Bretaña ya podía producir grandes cantidades de mercancías a precio económico, y para esto, para poder desarrollar este tipo de producción, de economía e industria, necesitaba expandir sus mercados más allá de Europa, porque aquí no sólo tenía competencia, sino que ya había fuertes disputas por el derecho a tener mercados propios (las guerras bonapartistas son en parte para defender la industria y el mercado franceses de la intromisión de los ingleses). Esto quiere decir que a Gran Bretaña le interesaba mucho que nos independizáramos, porque, libres de España, podíamos ser fértiles mercados para los productos manufacturados y elaborados por su creciente industria, y, además, ser grandes proveedores de las materias primas que ellos tanto necesitaban. Desde principios del siglo XIX, Estados Unidos se da perfecta cuenta de que la única forma que tienen de desarrollarse, es expandiendo su mercado hacia América Latina, es decir, constituirnos en su mercado y, a su vez, en proveedores de materias primas, esto es, hacer con nosotros lo que Gran Bretaña estaba haciendo con todo el mundo.

Estas condiciones del mercado mundial hicieron que ingresáramos en él como proveedores de materias primas y a su vez como consumidores de mercancías o productos ya elaborados por la industria inglesa, europea y luego norteamericana. Dicho de otro modo, al convertirnos en consumidores de sus mercancías, automáticamente nos convertíamos en proveedores de materias primas, porque era lo único que teníamos para pagar sus mercancías. En ese entonces, ingresar en el mercado mundial como productores de mercancías elaboradas implicaba tener lo que no teníamos, industria. Además, ya en ese momento tener industria implicaba haber hecho el pa-

saje a la segunda industrialización, cuando ni siquiera habíamos hecho la primera, es decir, en cuanto a producción en general todavía estábamos en la manufactura.

Gran Bretaña y los países europeos capitalistas sabían que la única forma de que nuestras economías pudiesen ingresar en el mercado mundial era como proveedores de materia prima y nada más, y que justamente por ello nosotros éramos grandes posibles consumidores de sus mercancías, y que esta situación era ideal y propicia para que ellos pudiesen seguir desarrollando su técnica, tecnología e industria para producir más y mejor, porque, al ser consumidores de sus mercancías, les permitíamos vender lo que habían producido, es decir, les permitíamos seguir produciendo ganancias de este proceso de producción exclusivamente a ellos, ganancia con la cual podían seguir invirtiendo en la producción de nueva ciencia y tecnología para producir nuevas formas de producción industrial. Dicho de otro modo, gracias a la compra que nosotros hacíamos de sus productos, al precio que estipulaban sus mercados, muchas veces impuestos por ellos mismos, nosotros financiábamos en parte el desarrollo de su propia industrialización. De tal modo que, cuando nosotros queríamos tener industria, no sólo no teníamos capitales para ello por el elevado costo de ésta, sino que teníamos que comprársela a ellos, los productores no sólo de mercancías elaboradas sino también de conocimiento, técnica e industria con la cual producirlas; esto es, desde el principio estuvimos obligados a comprar desde las mercancías hasta la industria y la tecnología con las cuales producir siquiera para el consumo local.

La respuesta natural de algunos de nuestros países fue cerrar nuestras fronteras a la importación de mercancía europea, esto es, optaron por el proteccionismo. La contrarrespuesta del capitalismo fue la guerra total contra nuestro proteccionismo. La casi total destrucción del primer país industrial latinoamericano, Paraguay, a mediados del siglo XIX por Gran Bretaña apoyada por las oligarquías brasileñas, uruguayas y argentinas no es casual. Durante el siglo XX, los pocos intentos de industrialización que hubo después de la Segunda Guerra Mundial, fueron ahogados por cruentos golpes de Estado propiciados por el nuevo amo imperial. Mientras tanto, la técnica, la tecnología y la industrialización han seguido desarrollándose de tal modo, que ahora ya se está haciendo el pasaje de la industrialización a la robotización y la cibernética, y nosotros seguimos siendo proveedores de materias primas a precios baratos que estipulan obviamente los mercados del centro controlados por las grandes corporaciones transnacionales.

Y todo este proceso ha sido hecho, impulsado y desarrollado por la misma concepción con la cual se han desarrollado, casi sin interrupciones hasta ahora, el capitalismo y la modernidad, explotando el trabajo humano y la riqueza natural de los países del tercer mundo. Dicho de otro modo, el desarrollo del desarrollo moderno no ha sido propiciado sólo por el desarrollo de la ciencia, la técnica y la industria, sino por la explotación inmisericorde tanto del trabajo humano como de la naturaleza de los países del tercer mundo. Por esto decimos que el desarrollo moderno no

sólo nos ha subdesarrollado, sino que ha producido en general un desarrollo desigual entre los países capitalistas del primer mundo y los del tercer mundo, esto es, que, desarrollándose ellos, a nosotros nos han subdesarrollado. Éste es el tipo de desarrollo desigual que el capitalismo y la modernidad han producido en nuestra realidad.

La pregunta que se plantea entonces sería la siguiente: si un país como Bolivia quiere desarrollarse a imagen y semejanza de los países del primer mundo, ¿a quiénes tendrá ahora que explotar?; es decir, ¿qué trabajo humano tendrá que explotar y durante cuánto tiempo para poder hacer su acumulación originaria, o sea, acumular capitales de tal modo que no tenga que verse obligado a comprar tecnología, sino poder producirla? Por otro lado, teniendo como parte fundamental de su pueblo a pueblos que no tienen la misma concepción de la naturaleza que los países del primer mundo, ¿se atreverá a explotar a la *Pachamama* como lo hicieron y siguen haciendo los países desarrollados del primer mundo?

Cuando uno parte de la visión que los pueblos originarios tienen de toda la realidad, la única forma de desarrollo que se deduce no es la moderna, es más, esa concepción de desarrollo aparece ahora como irracional por la enorme capacidad destructora que ha generado, produciendo a lo largo de estos cinco siglos crisis y más crisis como la de ahora, donde, como siempre, quienes pagan son los pobres y la naturaleza.

Como decía Marx, el capitalismo (y en este caso la modernidad) lo único que sabe desarrollar son las fuerzas productivas y el capital, a costa del ser humano y la naturaleza. Ahora de lo que se trata es de desarrollar al ser humano y la naturaleza a costa del capitalismo, las fuerzas productivas que éste ha producido y la modernidad que lo ha cobijado. Esto quiere decir que del desarrollo de la mercancía y el capital ahora hay que pasar al desarrollo de la vida humana y la naturaleza, y para esto la experiencia histórica y cultural de nuestros pueblos largamente condenados al olvido se torna fundamental, máxime cuando ahora, por primera vez en la historia, asistimos a la posibilidad de que la naturaleza, la vida que ella ha producido y produce, se pueda agotar. Si esto ocurriese, la vida humana sería imposible. Desarrollar, entonces, este tipo de responsabilidad, de cuidado de la naturaleza y de solidaridad con los miles de millones de hambrientos y pobres que hay en el mundo, aparece ya no sólo como una alternativa más, sino como la opción más racional si no queremos seguir viviendo atrapados por la irracionalidad moderna, persistiendo no sólo en su forma de vida sino, en este caso, en su concepción de desarrollo.

Del desarrollo desigual al desarrollo de la vida

Como podemos ver, el capitalismo y la modernidad han desarrollado su propia concepción de desarrollo, la cual permite desarrollarse solamente a los países del

centro, a costa de la negación del desarrollo de los demás pueblos que no han alcanzado este tipo de desarrollo, porque justamente éste se lo niega, se lo impide y obstaculiza. Pero esto no sucede sólo por problemas de mercado e industrialización, sino también por el tipo de sociedad que ésta produce. Esto es, el tipo de subdesarrollo que produce el capitalismo y la modernidad es una producción estructural, la necesita producir, necesita producir sus propios dominados, sus pobres a quienes explotar para ganar más, necesita producir sus inferiores, sus atrasados y dependientes para poder desarrollarse. En este sentido, necesita no sólo producir primer y tercer mundo, el centro y la periferia, sino que necesita que esta diferencia se profundice para que alcanzarlos a ellos resulte casi imposible, de modo que nosotros nos quedemos donde estamos y ellos puedan seguir manteniéndose en ese lugar privilegiado; porque si nosotros empezáramos a desarrollarnos, todos los privilegios, ganancias y beneficios que les otorga ser países desarrollados del primer mundo, empezarían a entrar en peligro. Esto quiere decir que, para desarrollarnos conforme a la imagen que ellos han proyectado de desarrollo, nosotros tendríamos que empezar a hacer lo que ellos han hecho centenariamente, explotar el trabajo humano de otros pobres y explotar nosotros mismos a nuestra propia Madre Naturaleza. Por ello, para poder desarrollarnos, necesitamos producir otra concepción de desarrollo. En este sentido, no estamos en contra del desarrollo, sino en contra de un tipo o concepción de desarrollo, específicamente del tipo de desarrollo que nos ha subdesarrollado, del tipo de desarrollo que tanto el capitalismo como la modernidad han desarrollado, el cual estructuralmente necesita producir subdesarrollo de modo paralelo.

Sin embargo, no basta con que, intentando desarrollarnos, decidamos no explotar, dominar o subdesarrollar a otros; es decir, no basta con tener la intención de no producir relaciones de dominio y explotación, como si el problema fuese meramente valórico o de buenas o malas intenciones, sino que de lo que se trata es de tener una visión clara de la estructura de dominio escondida en el tipo de desarrollo que se quiere negar para producir o promover la otra concepción de desarrollo. Porque, siendo el problema estructural, el problema es objetivo, existe en la realidad, a la que ahora se enfrenta nuestra subjetividad.

La dialéctica del desarrollo desigual

¿Qué tiene que ver todo esto con la dialéctica? Habitualmente, los análisis que se hacen no permiten entender a cabalidad el problema estructuralmente hablando, solamente describen el fenómeno o hecho y a partir de ahí deducen causas, que normalmente son otros fenómenos, y así quieren los analistas explicar los fenómenos con otros fenómenos, con lo cual al final no se aclara nada porque se quedan en

la superficie o apariencia del problema. De lo que se trata es de trascender el fenómeno cognitivamente para poder trascender realmente el problema en cuestión.

Desde Marx sabemos que el capitalista, para poder explotar o dominar, necesita producir su propio explotado o dominado, es decir, necesita producir su propia contradicción para poder ser, permanecer y desarrollarse. Si no produce relaciones de dominación y explotación sistemáticamente, no puede producir y reproducir plusvalor, ganancia y capital. Esto es, para poder producir más incremento de ganancia, necesita producir más explotados, dominados, atrasados y dependientes. Y esta realidad que sistemática y objetivamente produce el capitalista, necesita no sólo mantenerla sino desarrollarla, sofisticarla de tal modo que dicha realidad que le permite ser dominador, rico y desarrollado, se pueda mantener hasta la eternidad, porque sabe que su propia realidad de poderoso y rico depende de eso. Sabe que la ganancia no cae del cielo, sino de la posibilidad que tiene de extraer a otros y a la naturaleza la riqueza contenida en ellos.

Marx descubrió que esta interrelación en la cual sólo unos cuantos ganan y los demás pierden, incluyendo la naturaleza, es dialéctica, pero es una dialéctica invertida o mixtificada, de cuya mixtificación era su mayor exponente Hegel, porque esta dialéctica, no sólo producía contradicciones, sino que producía sistemáticamente contradicciones desiguales, es decir, esta dialéctica de la contradicción, necesitaba y necesita producir sistemáticamente desigualdades para poder desarrollarse. Pero acá lo desarrollado era sólo una parte de la relación, no la relación entera, por eso decía que el capitalismo desarrolla al capitalista o las formas de explotación de éste, pero empobrece y embrutece al obrero, y hace esto en nombre de la humanidad, porque el burgués cree que él encarna lo que el ser humano es, pero no así el obrero o el habitante del tercer mundo, porque cree que éstos no son desarrollados y además pertenecen a culturas inferiores, o sea, subdesarrolladas, es decir, menos humanas. Esto es, la realidad dialéctica que el capitalismo produjo y que desarrolló la modernidad teóricamente permite desarrollar sólo la humanidad del capitalista o de los habitantes de los países capitalistas del primer mundo, pero no de toda la humanidad, porque la humanidad de los pobres, que son el 80% de la población mundial, no sólo no es desarrollada, sino que es pisoteada y humillada en nombre del desarrollo de la humanidad burguesa y moderna. Por ello, el incremento de desarrollo se ve inmediatamente en los países del primer mundo y no así en los del tercer mundo, a los que el desarrollo les llega como subdesarrollo, como atraso y dependencia.

Por ello afirmamos que la concepción moderna de desarrollo produce una dialéctica del desarrollo desigual entre países del primer y el tercer mundo, porque para que los países del primer mundo puedan ser desarrollados, necesitan producir nuestro propio subdesarrollo sistemática y estructuralmente. Para esto ha servido y

sirve la estructura económica, la estructura de clases y la estructura de valores producida por esta estructuración de la producción capitalista.

La dialéctica es la forma racional ideal que la modernidad ha creado para auto-comprenderse a sí misma, es decir, con la dialéctica la modernidad ha producido la manera moderna de la autocomprensión, que considera como la manera en sí misma o más humana de la autocomprensión posible. No por casualidad Hegel, que es uno de sus grandes intelectuales, es quien da forma filosófica a esta autocomprensión autorreflexiva de la propia modernidad. Pero paradójicamente, una vez que Marx descubre la falacia de esta forma racional y argumentativa de justificar el desarrollo de las desigualdades, haciendo una crítica radical a esta forma lógica de razonamiento que objetivamente existe en la realidad, la propia ciencia social burguesa se encarga de ocultarla, negarla y condenarla al olvido, para que por medio de la racionalidad dialéctica no se sigan descubriendo las grandes contradicciones y falacias de la modernidad. Objetivo que se ha cumplido casi a cabalidad con las obras de Weber y Popper y que científica e ideológicamente se impuso casi con éxito después de la caída de los socialismos reales. Paradójicamente, la ciencia social crítica de origen marxista no pudo seguir desarrollando esta crítica que Marx hace no sólo al capitalismo sino también a su método o forma racional de autocomprensión.

Porque el problema es dialéctico, esto es, de contradicciones objetivas que han producido el capitalismo y la modernidad, y que necesitan seguir reproduciendo para seguir desarrollándose. Y si seguimos razonando de acuerdo a la racionalidad que la modernidad ha producido, seguiremos reproduciendo el tipo de realidad que ella ha producido y contra el cual supuestamente estamos en contra. De lo que se trata entonces es de ir más allá de este tipo de contradicción, es decir, se trata de ir más allá de las contradicciones perversas que la modernidad ha producido. Dicho de otro modo, se trata de ir más allá de la dialéctica desigual que la modernidad ha producido para poder desarrollarse.

Evidentemente, cuando hablamos ahora de la dialéctica, ya no estamos refiriéndonos a la dialéctica de la modernidad, sino a la que Marx insinúa desarrollar en *El Capital*; es decir, cuando Marx afirma que a la mixtificación que la dialéctica ha sufrido en manos de Hegel hay que ponerla de cabeza, a lo que nos referimos es a esta dialéctica a la que Marx se está refiriendo. Si en Hegel aparecía invertida –o sea, de cabeza–, Marx ahora la va a poner de pie, pero Marx mismo afirma que no es que solamente el método o la dialéctica estén invertidos, sino que la realidad que produce el capitalista y, en este caso, la modernidad es la que ahora está invertida. De lo que se trata entonces es poner ambos, tanto el método dialéctico como la realidad, de pie, porque ambos están de cabeza, tanto la teoría como nuestra realidad.

¿En qué consiste esta inversión que Marx denuncia, cuestiona y critica en *El Capital*? El burgués y el capitalista afirman tozudamente que, sin el capital (como

dinero), el capitalismo (como relaciones de producción) y el mercado capitalista (como relaciones de consumo), no sólo no habría desarrollo humano, sino que no habría vida humana, o que ésta estaría literalmente condenada a la extinción, o que la humanidad sin el capitalismo estaría sólo en la Edad de Piedra. El burgués y el capitalista afirman obcecadamente que, si no fuera por el mercado capitalista, nos estaríamos comiendo vivos entre los seres humanos, porque no habría instancia que tendiese a armonizar todos los intereses, deseos y anhelos que la humanidad toda ha ido produciendo a lo largo de su historia. Por eso afirman el burgués y el capitalista que el mercado capitalista no sólo puede satisfacer toda necesidad humana, sino que permite que lo que de humano hay en el ser humano se pueda desarrollar plenamente. Dicho de otro modo, en el presente, todo lo que hay de humanidad, justicia, respeto por el individuo y las leyes, etc., se lo debemos al capital, al mercado capitalista y al desarrollo moderno que éste promueve. Por ello deduce el capitalista que lo mejor que la humanidad pudo haber creado a lo largo de toda su historia es el capitalismo; que más allá de él no hay ni podrá haber nada mejor; que frente al capitalismo, el cual expresa la verdadera esencia humana, lo único que se opone es la barbarie.

Dicho de otro modo, el capitalista afirma que el capital lo es todo y el ser humano no es nada, que la única forma que tenemos de desarrollar lo humano es desarrollando el capitalismo, que él y su mercado son los que, por la armonía inherente a la que tiende el mercado capitalista, van a solucionar los problemas humanos, los van a mejorar y los van a desarrollar, por eso lo más deseable para cualquier país, pueblo, región o continente es que se sumerja lo más pronto posible en relaciones capitalistas de producción para solucionar todos sus problemas.

Sin embargo, Marx va demostrando sistemáticamente que todas estas promesas del burgués, del capitalista y su forma de producción son una literal falacia cuando se trata de la humanidad y la naturaleza, pero que son una plena realidad cuando se trata del capitalista y el burgués. Mas el problema radicaba y radica aún en que, produciendo el capitalismo permanentemente relaciones de explotación y dominio, aparentemente parece que cumple con sus promesas, porque a diario vemos no sólo la ampliación de relaciones de mercado, sino la ampliación y desarrollo de producción de mercancías, las cuales en apariencia satisfacen las crecientes necesidades humanas. Esto es, parece que el capitalismo desarrolla a la humanidad, pero en el fondo es sólo eso, apariencia. Y cuando uno se deja llevar por esas apariencias, llega a pensar o creer que en verdad hay desarrollo para todos. Por eso, muchos gobiernos progresistas de izquierda no se hacen problemas por mantener este tipo de relaciones de producción y mercado en sus países, porque quieren que ese desarrollo llegue a nuestros países. Pareciera que la historia de la socialdemocracia alemana de principios del siglo XX sintetizara la historia de la izquierda latinoamericana y mun-

dial, porque, de empezar siendo bien revolucionarios, terminaron siendo bien de derecha, no sólo capitalistas, sino hasta neoliberales.

¿Por qué ha sucedido esto? Marx explica en todo *El Capital* que el mercado capitalista produce no sólo un tipo de consumo y producción, sino que produce un tipo de realidad, en este caso *la inversión de la realidad*, en la cual aparentemente el capitalista y el burgués, el capital y el mercado capitalista, son los que producen en verdad el desarrollo, los que producen las fuentes de trabajo, los que dan trabajo, los que dan salario, los que acumulan grandes cantidades de capital para financiar grandes proyectos para construir grandes carreteras, grandes edificios, grandes fábricas y maquinarias para desarrollar los países, pero son también los que crean los satisfactores con los cuales la humanidad se alivia de tanto trabajo, enfermedades, etcétera.

Así pues, cuando se ve la realidad con los simples ojos, en apariencia esto es lo que la realidad muestra, la inversión de la realidad, que consiste en creer que el capital (como dinero) es la fuente de la solución de todos nuestros males y que por eso, si quiero ser humano —o sea, libre—, tengo que hacer lo posible por tener acceso al gran capital, porque éste es el que soluciona todos los problemas económicos, sociales, humanos y de desarrollo. El capitalismo reproduce de tal modo esta comprensión de la realidad que al final hasta los pobres del tercer mundo ahora creen de verdad que es así, por eso no se hacen ningún problema en mantener relaciones capitalistas. Es más, hasta gobiernos progresistas del tercer mundo, estando en contra del capitalismo, no se hacen problemas con mantener e impulsar al interior de sus países este tipo de relaciones de producción y consumo. La inversión de la realidad se ha impuesto. Esto es, se ha impuesto la inversión en el sentido de que ahora se cree o se piensa que la solución a nuestros males pasa por tener o no gran capital, grandes inversiones o, si no, grandes préstamos. Hasta en el mundo de la vida cotidiana se ha impuesto la inversión de la realidad, porque hasta la gente sencilla y común piensa que es pobre porque no tiene *capitalcito*.

Si esto es así, ¿en qué consistiría la inversión de esta inversión? La gran investigación que Marx opera en *El Capital*, es para mostrar que es falso que el capitalista, el capitalismo y el mercado capitalista sean los verdaderos creadores de riqueza. Marx muestra que esto es pura apariencia, porque en realidad la riqueza en general, incluyendo el capital, es producto del trabajo humano y la riqueza contenida en la naturaleza, que, si no existieran estos dos componentes, sería imposible cualquier forma de riqueza, producción o desarrollo humano, es decir, sería imposible cualquier forma de economía y de vida. Porque si fuese cierto que sin capital somos nada, entonces ¿cómo se podría entender el surgimiento y desarrollo de tantas civilizaciones anteriores al capitalismo que han producido grandes logros e inventos con los cuales han contribuido a la humanidad entera? Si fuese verdadera la afirmación capitalista, entonces no se podría entender con qué capital hicieron nuestros ancestros Tiwa-

naku o Machu Picchu, testimonios de la gran capacidad arquitectónica, productiva y desarrolladora de una forma completa de vida, y todo sin un céntimo de capital, pero, eso sí, con trabajo humano y con naturaleza productora de los materiales para esas construcciones, y también del alimento con el cual esos trabajadores se alimentaron mientras producían esas grandes construcciones milenarias.

Si hay trabajo humano y naturaleza viva, hay no sólo producción, economía y vida humana, sino también otras formas de desarrollo, pero de la vida, no del capital. El capital crea riqueza capitalista pero no riqueza humana, porque para poder producir más capital necesita someter, negar, explotar y dominar al trabajador. Para poder hacerlo, necesita producir la pobreza y miseria del trabajador, de tal modo que éste esté dispuesto a venderse como mercancía-trabajo. Lo empobrece de tal modo, que al final el trabajador piensa que sin dinero es nada. Como no tiene nada, salvo su fuerza de trabajo, su propia corporalidad, para poder vivir necesita venderse a sí mismo, o vender su fuerza de trabajo, para conseguir dinero con el cual reproducir su vida.

Los pueblos o países que el capitalismo y la modernidad han empobrecido, cuando se han enajenado de su propia humanidad, o sea, cuando se ven a sí mismos desde la inversión de la realidad, piensan lo mismo, esto es, que sin dinero o sin capital, es decir, sin inversiones o préstamos son nada, y que cualquier tipo de política de desarrollo es imposible sin el dinero capitalista, sin grandes inversiones o préstamos; al final, se ven a sí mismos con los mismos ojos con los que el dominador del primer mundo nos ve. Pobres y miserables, sin dinero y capital, pero, eso sí, con grandes cantidades de riqueza natural y mineral explotables sólo si se tiene gran industria o gran capital. Así como el burgués y el capitalista del primer mundo ven a los pobres del tercer mundo, sólo como fuerza de trabajo, el gran capital mira a los países pobres del tercer mundo sólo como proveedores de materia prima a ser elaborada por ellos. Esto es, si cuando aparecemos como trabajadores se nos ve sólo como mano de obra barata, cuando aparecemos como países pobres se nos ve sólo como proveedores de materias primas baratas. Esto es, como personas valemos sólo como fuerza de trabajo, o sea, como corporalidad. En cambio, como pueblos valemos sólo como riqueza natural, porque nuestra naturaleza ahora es nuestra propia corporalidad. La riqueza contenida en nuestra naturaleza es nada sin la riqueza contenida en nuestro trabajo. De esta riqueza es de la que se apropia el gran capital gracias al subdesarrollo y la miseria que ha producido y sigue produciendo en nuestros países.

Así como durante el proceso de trabajo se extrae la capacidad y la fuerza de trabajo contenida en nuestra corporalidad, en el proceso de explotación de nuestras riquezas naturales se extrae la fuerza con la cual nuestra Madre Naturaleza nos ha sostenido y nos sostiene. Porque el proceso de producción capitalista sólo sabe extraer la fuer-

za, o sea, la vida contenida tanto en el trabajo humano como en la naturaleza, pero extrae esta vida no para reproducirla sino para chuparla, para poder reproducir más y más capital y ganancia. Por eso el capitalismo no produce vida sino muerte, tanto del trabajo humano como de la naturaleza. Esto es lo único que en verdad sabe desarrollar, lo demás, carreteras, edificios, aviones, etc., son sólo apariencia.

Por eso Marx dice que el capitalismo sólo sabe desarrollar formas de explotar más y más tanto al trabajo humano como a la naturaleza, pero no desarrolla al ser humano, mucho menos a la naturaleza. Si esto es así, ¿tendrá sentido intentar siquiera persistir en esta forma de economía, de producción y de desarrollo? Para el capitalista es obvio que tiene sentido, porque su vida depende de ello, pero para la humanidad, especialmente la que padece esta forma de economía y desarrollo, es un literal sinsentido, o sea, irracional. Pero ahora estamos hablando de otra racionalidad, la de la vida, no la del mercado; para esta última, la vida es sólo una mediación más para lograr el fin de la ganancia y del capital, que es su incremento hacia el infinito.

Dicho de otro modo, cualquier posición humana o política que sea crítica del capitalismo y que parta de la comprensión de que sin dinero o capital no se puede impulsar ningún tipo de desarrollo, está partiendo del mismo horizonte o fundamento que quiere cuestionar y a la larga va a recaer en lo mismo que supuestamente critica y quiere superar. La inversión consiste en creer que sin dinero o capital somos nada. La inversión de esta inversión –o sea, el poner la realidad de pie– consiste en saber, en comprender, que en verdad sin trabajo humano y sin naturaleza somos nada, no hay nada, ni capital.

Cuando ponemos la realidad de pie, es decir, cuando la vemos y nos relacionamos con ella como lo que en realidad es, partimos entonces de la necesidad de recuperar el verdadero valor del trabajo humano y la naturaleza como las únicas fuentes a partir de las cuales es posible producir y reproducir no sólo un tipo de vida sino una forma de desarrollo humano en concreto. Esto quiere decir que ahora la atención ya no debe centrarse en la búsqueda de dinero o capital, sino en la revalorización de nuestra capacidad de trabajo, del tipo de trabajo que histórica y culturalmente hemos desarrollado, de la relación que histórica y culturalmente hemos desarrollado con la naturaleza y de la concepción de trabajo de la cual culturalmente somos herederos y que el capitalismo no sólo ha explotado, sino que quiere sistemáticamente negar hasta descalificarlo completamente de tal modo que aparezcamos como cosas, como objetos carentes de sentido. Pero también implica recuperar consciente y explícitamente la naturaleza como otro de los sujetos participantes de la producción de esta otra forma de vida. Implica no concebirla más como el capitalismo y la modernidad la conciben, como objeto, es decir, como mercancía. Implica tomar consciencia de los presupuestos sobre los que se yergue el capitalismo y la

modernidad para no partir de ellos, porque todos ellos conducen a la misma forma de explotación que queremos negar y superar.

Esto quiere decir que pasar de la dialéctica del desarrollo desigual que el capitalismo ha producido a otra forma de dialéctica y de desarrollo, implica no partir de su mismo horizonte de contradicciones, implica tomar ahora el capitalismo y la modernidad como la contradicción real a ser superada, y esto implica partir de otro horizonte de comprensión a partir del cual aparezcan ahora el capitalismo, su concepción de desarrollo, su horizonte cultural y su forma de producción como la contradicción negativa a ser superada. Solamente desde este otro horizonte de comprensión aparece recién aquello que ahora sí debe ser desarrollado por nuestro propio proceso de transformación y de cambio. Aquí es donde por primera vez aparece la posibilidad de producir una verdadera revolución y no así otra emancipación más dentro del desarrollo de la modernidad, que a lo único que ha conducido hasta ahora es a transitar de una forma de dominación a otra. Ya es hora de que vayamos más allá del eterno retorno de formas de dominio diferentes, de oligarquía en oligarquía, de clases dominantes hacia otras formas de dominio.

Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida

En la reflexión metodológica que Marx hace en la famosa introducción a los *Grundrisse* de 1857, describe el modo como procede metodológicamente la economía política de su tiempo, pero todavía no su método. En la introducción a la *Contribución a la crítica de la economía* de 1859 tampoco desarrolla su método, sino que apenas lo insinúa. En la introducción a la segunda edición de *El Capital* de 1872, Marx vuelve a cuestiones metodológicas donde insinúa haber intentado o intentar exponer no sólo su método, sino el modo como él cree que se debe poner de pie a la dialéctica hegeliana. Supuestamente Marx no vuelve más a cuestiones metodológicas; supuestamente, porque el tomo I de *El Capital* es, en palabras de su propio autor, un todo lógico y metodológico. Esto quiere decir que el método de Marx no vamos a encontrarlo en un texto, tratado, ensayo o libro aparte, sino en su obra misma, esto es, en *El Capital*, especialmente en el tomo I, porque, como dice, este libro es como un todo artísticamente concebido, metodológicamente hablando por supuesto.

En nuestra opinión y siguiendo a Hinkelammert, pensamos que el método o el modo como él concibe que debiera ser la dialéctica puesta de pie, está en este primer tomo, especialmente en el apartado llamado «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto», aunque no de modo explícito o teórico como normalmente se tienen las reflexiones relativas al método. ¿Por qué? Porque en nuestra opinión, cuando Marx ha descubierto que el método dialéctico de Hegel es la inversión o

mixtificación de la dialéctica, ha sido porque también ha descubierto que la dialéctica de Hegel expresa bien y lógicamente la inversión que efectivamente existe en la realidad producida por el capitalismo. Esto es, la inversión que el capitalismo ha producido en la realidad como una realidad puesta o impuesta por el capital, ahora la filosofía de Hegel la interpreta como si la realidad fuese así sin más. Por eso hay correspondencia entre la filosofía de Hegel, el capitalismo y la modernidad; por ello mismo, la filosofía de Hegel justifica la modernidad como el desarrollo verdadero de la humanidad, porque su filosofía representa la toma de conciencia de lo que la modernidad es para sí misma y ante sí misma, esto es, es su fiel espejo teórico.

Por eso para Marx, así como el capitalismo invierte la realidad, la filosofía de Hegel aparece también invertida, especialmente su dialéctica. De lo que se trata entonces es de ponerlas de pie a ambas, la dialéctica por un lado, pero también la realidad. Como la obra de Marx tiene, aparte de la teórica, una pretensión explícita de influir en la política, piensa y cree que, antes de poner de pie al método (que sería la pretensión teórica), primero hay que poner de pie a la realidad (la cual sería la pretensión política), y esto es lo que hace –según nuestra hipótesis– en el tomo I de *El Capital*.

Por ello en la teoría del fetichismo, el momento más epistemológico y metodológico de *El Capital*, Marx muestra el horizonte desde el cual el capitalismo se entiende y percibe a sí mismo, esto es, siguiendo la lógica dialéctica, para entender la conciencia y la autoconciencia primero hay que entender el espíritu contenido en la razón. O dicho de otro modo, para entender la Doctrina del Ser y la Esencia hegelianas, primero hay que entender la Doctrina del Concepto. O dicho de otro modo, para entender las contradicciones que aparecen en el capitalismo, esto es, el aparecer del Ser, no hay que partir de su mismo modelo ideal, o sea, de la modernidad, porque, si no, no vamos a comprender lo que se quiere negar y que el capitalismo afirma a cada momento. Es decir, las grandes contradicciones que producen el capitalismo y la modernidad, sólo nos aparecen cuando explícitamente partimos de otro modelo ideal, y no así del que sostiene al capitalismo y la modernidad.

Por eso Marx nos habla explícitamente de su Reino de la Libertad (que es otro modelo ideal), a partir del cual podamos imaginar no sólo otras formas de relación social más humanas, sino también las grandes contradicciones malsanas que produce a diario el capitalismo y que la modernidad justifica como el precio del desarrollo. Porque si vemos nuestras contradicciones o las contradicciones que produce esta realidad capitalista desde los mitos modernos del desarrollo, éstas desaparecen o, si no, aparecen como sacrificios necesarios que hay que hacer, o, en el peor de los casos, como contradicciones que hay que superar, o sea, hacer desaparecer.

Éste, en nuestra opinión, es el nudo gordiano en el que se debate todo nuestro proceso de cambio, entre convertirse en otro proceso emancipatorio más o volverse un auténtico proceso revolucionario. Porque cuando nuestros líderes, dirigentes y

gobernantes ven o comprenden a Bolivia desde la concepción de progreso y desarrollo que la modernidad ha producido, se deducen como tareas políticas las que ellos están impulsando hoy: más desarrollismo, extractivismo y mercado capitalista. Pero cuando vemos a nuestro mismo proceso desde la concepción de vida contenida en nuestros pueblos, estas mismas políticas aparecen completamente contradictorias con el sentido del proceso que se quiso impulsar desde el principio.

La política contradictoria que aparece hoy en nuestro proceso de cambio, se debe en gran medida a que muchos de nuestros dirigentes, funcionarios del gobierno y analistas están interpretando las contradicciones de nuestro proceso desde la perspectiva de la realidad invertida, esto es, desde el marco categorial del capitalismo y la modernidad. Y así, diciendo que están en contra del capitalismo, están impulsando medidas similares a las que cualquier otro país capitalista podría hacer (es cierto que tienen un corte más o menos nacionalista, pero en el fondo es lo mismo). Por eso los actores o sujetos políticos que no tenían ni tienen una pretensión capitalista y moderna, ahora están enfrentando directamente estas políticas implementadas por el gobierno del compañero y hermano Evo Morales. No es casual que esta política contestataria surja precisamente de los sujetos que no tienen conciencia, cultura, memoria o historia capitalista o moderna, sino ancestral. Esto es lo que caracteriza a los pueblos andino-amazónicos originarios, la conciencia de que la cosmovisión de la realidad es completamente distinta a la moderna y occidental.

Por ello mismo, tampoco es casual que los campesinos cocaleros, pero especialmente los campesinos «colonizadores», sean la principal fuente de apoyo para este proyecto modernizante de la vida, la política y la realidad bolivianas, los cuales ahora quieren convertirse en la nueva oligarquía, o sea, en la nueva clase dominante, y para ello han tomado ahora literalmente el poder. Porque éstos, producto de 500 años de colonización moderna, ya se están modernizando, y por eso quieren para ellos y para el país lo que la modernidad ha producido en otras latitudes, pero no en la nuestra. Dicho de otro modo, ahora los que supuestamente están impulsando una política descolonizadora, son los que siguen colonizados, y la prueba es que no se dan cuenta de ello. Identifican la colonización solamente con la racialización de la política, en el sentido de que la colonia produjo una política meramente racista, lo cual es cierto en parte, porque hasta antes de este siglo sólo los blancos criollos tenían acceso al manejo de las instituciones políticas. Pero ahora lo que estamos viendo es que no basta con que un campesino esté en el poder, porque este campesino de piel morena puede estar en las instituciones estatales con la misma conciencia colonizada que se quiso y quiere superar. No nos estamos refiriendo a la conciencia de la oligarquía, sino a la conciencia moderna.

Dicho de otro modo, así como en el Brasil de Lula un obrero tuvo que hacer el trabajo que muchos empresarios y académicos no pudieron hacer, así también en

nuestro país parece que un campesino va a tener que hacer lo que los políticos criollos de la oligarquía no pudieron hacer durante 180 años, pero el proyecto es el mismo que tuvieron los empresarios. En el caso de Lula, no es el proyecto de los obreros, el cual hubiese sido el socialismo. En el caso del hermano Evo, no es el proyecto de los pueblos originarios, el cual hubiese sido el socialismo comunitario, sino que en ambos es el mismo proyecto de país y de nación que la modernidad capitalista ha producido, en contra tanto de obreros y campesinos, pero especialmente en contra de todo tipo de pueblo originario.

Este problema nos remite, ahora sí, al centro de nuestro problema, el que tiene que ver con el tipo de conciencia con el cual se impulsan tal o cual tipo de acciones políticas, el cual a su vez tiene que ver con la estructura de valores que objetivamente se despliega en nuestra realidad y que en última instancia es el contenido del grado de racionalidad o no de las acciones políticas que los sujetos despliegan en la realidad.

El cálculo de la acción racional como estructura de valores

Ahora el problema es saber cuándo un campesino, indio o intelectual indigenista se comporta como tal, y cuándo siendo campesino, indio o intelectual de rostro indígena se comporta o actúa como si no lo fuese, es decir, cuándo alguien que tiene racialmente la piel indígena piensa, actúa y vive como colonizado, es decir, como si fuese moderno y hasta capitalista (porque se puede ser socialista). Pero también, de modo inverso, no todo ser humano de rasgos blancoides es necesariamente racista o colonizado, porque puede no serlo. Como muchas veces hemos insistido, el problema de la colonización, en última instancia, no es un problema racial sino un problema de concepción, de cosmovisión, de conciencia, de un tipo de racionalidad, o sea, intersubjetivo. Por ello tiene que ver con los valores con los cuales los sujetos justifican racionalmente sus acciones personales y políticas.

Dicho de otro modo, el terreno último en el cual se debate el problema de la colonización es el de la subjetividad de los sujetos, con la cual los sujetos ponen o impulsan acciones objetivamente en la realidad, es decir, la realidad objetiva de la colonización se debe a que una subjetividad colonizada ha producido este tipo de realidad. Éste es el lugar de la colonialidad, pero no sólo del poder, sino, en este caso, de la modernidad, la cual ha producido objetivamente un tipo de racionalidad, como cálculo racional, cuyo contenido es una determinada estructura de valores, pertinentes a esta forma de dominio.

En la modernidad, a este problema se lo denomina formalmente como el cálculo de las acciones racionales, denominación formal que encubre una estructura de va-

lores de carácter colonial. Dicho de otro modo, la racionalidad moderna inicia en el siglo XX un proceso de formalización tal, que pareciera que ahora la racionalidad moderna no es portadora de valores sino formal, o sea, carente de valores. Sin embargo, esta formalización encubre no sólo los valores modernos contenidos en la racionalidad moderna, sino también el carácter colonial de ésta. Esto es, los sujetos individuales, sociales y políticos despliegan objetivamente sus actos y acciones en el marco de la existencia real y objetiva de una estructura de valores colonizados a partir de los cuales se entiende el sentido o inteligibilidad de sus actos o acciones cuando se presentan a sí mismos como racionales.

Quisiéramos insistir en este punto: no es que se enseñe solamente a ser colonizador o colonizado, sino que es preciso que esta estructura exista objetivamente en la realidad para que funcione el sistema de valores del colonizador/colonizado. Esta realidad capitalista y moderna producida por el colonizador es la que subjetivan en la conciencia tanto el colonizador como el colonizado. Esto es, los valores con los cuales se comportan éstos, no los toman de su conciencia, sino de la realidad objetiva, porque objetivamente existen estos valores colonizados en este tipo de realidad, los cuales los racionalizan la ciencia moderna y la filosofía.

Por eso decimos que la modernidad, para poder desarrollarse, ha producido no sólo el capitalismo sino también la sociedad moderna y el individuo moderno. No sólo la sociedad moderna sino también el capitalismo necesitan de la existencia de este tipo de individuo que calcula todo tipo de acción racional en función de sus propios intereses, de su propio egoísmo. A este tipo de acción sobre la que se yergue la racionalidad moderna la llamamos, siguiendo a Hinkelammert, «cálculo del interés inmediato». En el tipo de realidad objetiva que ha producido la modernidad, el individuo actúa o despliega sus acciones haciendo este tipo de cálculo, es decir, en función de si a él como persona le va bien o mal, deduce si la realidad está bien o mal, y esto casi de modo inmediato, porque el individuo moderno, ante la realidad, se tiene a sí mismo como criterio inmediato de evaluación del éxito o no de sus acciones.

Este tipo de intersubjetividad es la que produce el capitalismo objetivamente, y en la medida que lo desarrolla puede el capitalismo desarrollarse también, y cuando lo produce como realidad cultural, esto es, como acción racional que no se limita sólo al campo económico, sino también al político, pedagógico, ético, estético y social, tenemos entonces la modernidad ya no sólo como realidad cultural sino como una forma de racionalidad que produce su propio sistema de valores, a partir del cual, valorando lo que es racional, deduce lo que es moderno o, a la inversa, deduciendo lo que es moderno, deduce lo que es racional, o sea, viable, posible y deseable.

Una vez que este tipo de realidad ha acontecido, entonces ya no es necesario que las instituciones pedagógicas refuercen el desarrollo de este tipo de sistema de valores en el cual siempre aparecen ahora como lo más viable, deseable y racional ya no

sólo el capitalismo sino la modernidad, porque este sistema de valores existe ahora objetivamente en la realidad, de la cual el individuo lo aprehende, lo subjetiva y constituye ahora su conciencia de ese modo, porque ve que la realidad funciona de este modo. Aunque aparezca como cruel, insensato e inmisericorde, ahora el individuo juzga que la realidad es así. De este ser deduce su propio deber ser. Si el individuo quiere sobrevivir, debe comportarse o actuar de acuerdo a la lógica objetiva de la realidad moderna, la cual opera en función de los intereses individuales, grupales o corporativos, pero nunca en función de la sociedad toda, de la humanidad toda, peor de la naturaleza.

Este tipo de realidad que han producido ahora el capitalismo y la modernidad, arrasa con toda otra forma de vida, de cultura e historia que no se comporte de este modo, porque, frente a este tipo de racionalidad, todas las otras formas de vida sucumben, ya que su sistema de valores no es tan cruel como el de la modernidad. Por eso se entiende que muchos indígenas y campesinos que han luchado años y hasta generaciones por salir de la miseria y el abandono a los que el Estado oligárquico los ha postrado, cuando se dan cuenta de que su sistema de valores no funciona en este tipo de realidad, que sus concepciones de la realidad, la naturaleza y la vida no sólo son negadas y pisoteadas, sino que no les permiten salir de la miseria económica, opten por abandonar su propio sistema de valores, de concepciones, de creencias y conocimientos y asuman como verdaderos o reales los valores de la modernidad.

Cuando estos sujetos subjetivan esta nueva realidad, la del capitalismo y la modernidad, es cuando ahora tienen conciencia moderna, esto es, ahora empiezan a sumirse en el proceso de negar lo que son para querer ser lo que no son, modernos. Entonces buscan desarrollo moderno, buscan dinero, capital para invertir y ganar, y cuando lo logran, no sólo se sienten modernos, sino que miran a sus ancestros como atrasados, indios, ignorantes y subdesarrollados. Ahora sí creen que el dinero –o sea, el capital– lo es todo. Por eso, cuando llegan a las instituciones estatales, buscan desesperadamente hacer lo mismo que siempre han hecho las oligarquías, hacerse con dinero lo más pronto posible, para poder ser. Porque, sin dinero, ahora sienten que son nada.

Esto es lo que sucede cuando nuestros campesinos o mestizos se ven a sí mismos con la cosmovisión de la colonialidad moderna. Han luchado centenariamente para que se los reconozca, pero cuando empiezan a lograr reconocimiento, quieren que se los reconozca como modernos, ya no como indios, por eso ahora quieren hacer lo que hace cualquier moderno, producir más desarrollo moderno, a costa de la negación sistemática de lo que eran y que ya no quieren ser. Ahora identifican metafísicamente su propia cultura con lo subdesarrollado y lo moderno con lo desarrollado.

Esta percepción de la realidad es la que les impide ver que la negación de lo propio es lo que busca la dialéctica maldita de la modernidad, para mantenernos al in-

terior del subdesarrollo moderno; esto es, buscando desarrollarnos a lo moderno, lo único que logramos es perpetuar el subdesarrollo al interior nuestro. En una situación como ésta, el problema ya no es sólo objetivo sino fundamentalmente subjetivo, es decir, ahora el problema somos nosotros, nuestra conciencia enajenada, colonizada, es decir, modernizada. Ahora de lo que se trata es de tomar conciencia de lo que hemos llegado a ser, de lo que éramos y de lo que queremos ser, pero ya no desde la conciencia o cosmovisión moderna, sino desde la conciencia que aún late en el fondo negado de nuestro ser y que aparece un poco en lemas como el *Suma Qamaña*, *Ñandereco* (Vida armoniosa), *Teko Kavi* (Vida buena), *Ivi Maraei* (Tierra sin Mal) y *Qhapaj ñan* (Camino o vida noble) y que tenemos que desarrollar nosotros mismos para no seguir cayendo en el subdesarrollo moderno.

Acción racional con arreglo a la reproducción de la vida

El desarrollo moderno ha privilegiado, sin excepciones, el desarrollo de la mercancía, del dinero, del capital, de la técnica y la ciencia al servicio de este tipo de desarrollo. Para lograrlo, tenía y tiene que someter el trabajo humano y la naturaleza para poder explotarlos, de tal manera que fuese posible el desarrollo moderno. Esto quiere decir que no olvidó ni descuidó el desarrollo del ser humano, sino que tenía que negarlo desde el principio para poder generar más dinero, ganancia y capital. Y en función de este proyecto ha desarrollado su propia racionalidad y su propio sistema de valores, y los ha impuesto hasta el día de hoy con relativo éxito. Pero las consecuencias de esta racionalidad y sistema de valores ya las están padeciendo no sólo la humanidad entera sino también la naturaleza.

Si la conciencia de la humanidad fuese en sí misma moderna o, si como dicen los grandes ideólogos del capitalismo, éste no es una posición económica o ideológica entre otras tantas, sino que expresa realmente lo que la humanidad es, si fuese en verdad así, entonces no habría salida para la humanidad y la naturaleza, y así estaríamos marchando inevitablemente al suicidio colectivo o al autoexterminio de toda forma de vida. Pero ahora sabemos que tanto la idea de desarrollo como las de economía, racionalidad y ciencia que ha producido la modernidad son irracionales, porque tiende ella hacia el socavamiento de las condiciones de posibilidad de sí misma y de la vida en cuanto tal. Por esto es irracional, porque tiende hacia la muerte y no hacia la vida. Es irracional porque no desarrolla la vida humana en general, sino que produce la destrucción de ella. Éstas son las consecuencias que han producido 500 años de modernidad. Por eso decimos que el problema ya no es sólo el capitalismo, sino la racionalidad y la cultura de muerte que ha producido, que es la modernidad.

Por eso hablamos de la necesidad de producir y desarrollar otra forma de racionalidad, cuya intencionalidad explícita esté orientada a promover y producir condiciones de tal modo que la producción y reproducción de la vida en general sea posible. Pero entonces hablamos de una racionalidad de la vida cuyo contenido sean valores que promuevan el desarrollo y preservación de formas de vida que tienden a la vida y no a la muerte. De una racionalidad cuyo criterio explícito sea la producción y reproducción de la vida humana y la vida de la naturaleza, y que desde esta reproducción de la vida se pueda deducir cuándo una acción es o no racional. Por eso decimos que, cuando juzgamos la racionalidad del mercado desde el criterio de la vida, esta racionalidad aparece como irracional. Pero que cuando vemos esta racionalidad desde los fundamentos de la modernidad, aparece como perfectamente racional, aunque se esté produciendo constantemente la muerte, por eso es una racionalidad de la muerte.

Ahora entonces podemos hablar de la necesidad de otro tipo de acción racional, pero no con arreglo a fines específicos en los cuales los sujetos no se hacen cargo ni son responsables por las consecuencias no previstas en sus cálculos, que es lo que caracteriza a la acción racional medio-fin, sino de un tipo de acción racional con arreglo a la producción y reproducción de la vida. Solamente al interior de esta nueva concepción de acción racional tiene sentido hablar de la idea del *Suma Qamaña*. En cambio, si queremos desarrollar esta idea del «vivamos bien» entre nosotros presuponiendo la racionalidad moderna, no sólo vamos a entrar en sendas autocontradicciones, sino que a la larga se mostrará como imposible. Por eso quienes impulsan la idea del *Suma Qamaña*, siendo paralelamente modernos o, si no, impulsando paralelamente políticas extractivistas, van a entrar en autocontradicción performativa, porque quieren desarrollar esta idea nueva en el contexto de las ideas y costumbres que se quieren superar.

Entonces, si el criterio de la acción racional ha de ser la producción y reproducción de la vida, el concepto o concepción de racionalidad no lo puedo tomar de la modernidad, esto es, no puedo tomarlo de su ciencia y su filosofía, porque ellas son las que han hecho «aparecer» la lógica de la acción capitalista y moderna como «racional». Y, como ya vimos, las consecuencias de esta concepción, cuando son llevadas a la práctica, han sido no sólo nuestro subdesarrollo, sino la explotación de nuestra fuerza de trabajo y de nuestra *Pachamama*. De lo que se trata ahora es de tomar el criterio de lo que vaya a ser concebido como racional, de la capacidad o potencia de las acciones humanas por producir y reproducir tanto la vida nuestra como la vida de la Madre Tierra. Y el contenido de lo que sea la producción y reproducción de la vida, está aún vivo en la cultura viva de nuestros pueblos originarios; no está en el pasado, sino que está en el presente, aunque no lo veamos, porque nos lo impide ver el marco categorial de la modernidad, que está en las teorías con las que fuimos

formados en las universidades colonizadas por la racionalidad moderna y que estructuran la forma de ver, de concebir y de relacionarnos con la realidad.

La única forma que tenemos para poder salir del marco categorial del pensamiento moderno, es cuando podemos situarnos existencialmente desde estos otros horizontes de cosmovisión contenidos en las culturas vivas de nuestros pueblos originarios y que la modernidad, con sus procesos de modernización, quiere seguir destruyendo. Y esto empieza con la recuperación de la naturaleza como *Pachamama*, porque no es lo mismo la naturaleza que la *Pachamama*. En la modernidad, la naturaleza como naturaleza aparece como objeto. Podemos querer proteger y cuidar la naturaleza inclusive considerándola como objeto cuando nos damos cuenta de su importancia para la vida, pero se la seguiría concibiendo como objeto, objeto importante sí, pero al fin objeto, porque es posible caer en esa posición, la cual sigue siendo moderna. Por eso no es lo mismo considerar la naturaleza como naturaleza que considerarla como *Pachamama*. Cuando la concebimos como *Pachamama*, la naturaleza aparece ahora como sujeto, pero con una dignidad mayor que la de cualquier ser humano, porque aparece como madre de todos los seres humanos y no solamente de una cultura o civilización.

Si concebimos la naturaleza como *Pachamama*, es decir, como sujeto, ya no podemos relacionarnos con ella como cuando nos relacionamos con un objeto, esto es, ya no podemos relacionarnos con ella como si ella no tuviese voz y vida. Si afirmamos que la naturaleza tiene vida pero no voz, entonces ella no aparece como sujeto, como *Pachamama*, sino que sigue apareciendo como mera naturaleza, como en el mejor de los casos hablaban de ella los románticos modernos y ahora los ecologistas. En cambio, si afirmamos que la naturaleza es sujeto, o sea, *Pachamama*, entonces no sólo estamos afirmando que tiene vida, sino que también es sujeto, como lo es de hecho la humanidad y, si esto es así, cuando nos relacionamos con ella no podemos dejar de preguntarle o consultarle o hablarle de lo que con ella queremos o podemos hacer en comunidad. Esto es, no basta con cuidarla como cuando se cuida un objeto precioso, sino que también hay que respetarla como se respeta a la humanidad como sujeto. Esto han hecho y hacen siempre nuestros pueblos originarios, y esto es perfectamente racional, acorde con una racionalidad en la cual la naturaleza no sólo es fuente de vida sino también sujeto de vida.

Si esto es así, entonces para relacionarnos con ella, para hablar con ella, tenemos inevitablemente que recurrir a sus intérpretes, y éstos no se encuentran en los países del primer mundo, ni en ninguna universidad europea o norteamericana, sino en medio de los pueblos que esta modernidad siempre ha querido negar, para lo cual les ha puesto nombres despectivos con los que aparecen ahora estigmatizados de tal modo que quienes tienen racionalidad moderna no piensen ni remotamente que esta gente tenga algo positivo que enseñar a la humanidad, mucho menos a la mo-

dernidad. Los apodos y sobrenombres como brujos, adivinos, agoreros, etc., con los cuales el conocimiento de la modernidad los ha nombrado, no han hecho sino encubrir esta sabiduría milenaria con la que podemos ahora recuperar no sólo la naturaleza como *Pachamama*, sino una de las fuentes fundamentales a partir de la cual es posible producir y reproducir la vida en general.

El pueblo como un todo, o como pueblo en tanto que pueblo, no habla directamente sino a través de sus representantes o sus intérpretes, que conocemos como líderes; lo mismo pasa con la *Pachamama*, ella en tanto que sujeto se expresa lo mismo que cualquier sujeto, pero en tanto que *Pachamama* no habla sino a través de sus intérpretes y representantes, que en el mundo andino son conocidos como «Consejo Amáutico», quienes saben lo que la *Pachamama* dice, quiere y necesita. Si el gobierno que dirige el compañero y hermano presidente Evo Morales fuese realmente un gobierno de nuestros indígenas, éste, aparte de tener sus ministros y asesores, debería tener también como asesores a un Consejo Amáutico emergido directamente, producto de la democracia comunitaria, de nuestros pueblos originarios, quienes también le podrían orientar y aconsejar en cuanto a políticas tendentes a la recuperación, preservación y desarrollo de nuestra propia forma de vida contenida aún en la vida de nuestras comunidades, para ser desarrollada conforme a la historia y cultura que heredamos milenariamente y que no procede de la tradición occidental. Pero parece que todavía no cree en ellos, por eso no sólo no tiene amautas como asesores, sino que se ha rodeado únicamente de quienes tienen conocimiento moderno de la política, la economía, la naturaleza y la realidad en general.

La racionalidad de la reproducción de la vida

Pero no basta con recuperar la naturaleza como *Pachamama*, ello apenas es el principio. Recuperar la naturaleza como *Pachamama* es recuperar el horizonte a partir del cual es posible producir y reproducir una forma de vida acorde con la producción y reproducción de la vida en general. De lo que se trata ahora es de recuperar nuestra vida recuperando la vida de la *Pachamama*. Hacemos esto no sólo cuando la cuidamos y respetamos a ella, sino cuando consumimos lo que en el contexto de esta relación producimos, que es la reproducción de la vida tanto de ella como de la nuestra, y esto empieza con la recuperación del sistema de los alimentos con los cuales es posible producir esta forma de vida que tiende a la reproducción de la vida.

El capitalismo y la modernidad se dieron perfecta cuenta de ello. Por eso, para destruir nuestro propio sistema de los alimentos, produjeron no sólo su propia forma de alimentación, sino que ahora se están apropiando sistemáticamente del agua,

la tierra y las semillas con las cuales controlar sistemáticamente la producción de los alimentos modernos (de aquellos que producen solamente ganancias, pero no vida). Porque, cuando los consumimos, consumimos esa forma de producción, consumimos ese contenido, es decir, esa lógica y forma de vida, o sea, la intencionalidad contenida en esa forma de producción. Dicho de otro modo, cuando consumimos los alimentos producidos de acuerdo a la lógica capitalista de producción, lo que también consumimos –o sea, comemos– es esa forma de producción, la cual se incorpora en nuestra subjetividad como su contenido. Por eso, luego nuestro consumo incrementa y fomenta la producción capitalista. Cuando sucede esto, es decir, cuando nuestra subjetividad se alimenta de este contenido, es lógico que desechemos y despreciemos no solamente la producción de nuestro propio sistema andino-amazónico de los alimentos, sino también su consumo.

No estamos diciendo solamente que hay que consumir lo nuestro, no, lo que estamos diciendo es que, conforme a nuestro sistema de los alimentos, hay que producirlos de acuerdo a la lógica de la producción andino-amazónica, para que esta forma de producción se convierta en el contenido de nuestra subjetividad y así nuestro consumo produzca la producción y reproducción de nuestra propia forma de producir, no sólo una forma de economía sino también de nuestra propia forma de vida.

Porque en el alimento no están contenidos solamente los nutrientes, minerales y proteínas propios de tal o cual alimento, sino también la intencionalidad con la que fueron producidos esos alimentos por los productores. Esto, aunque no lo vemos en el alimento cuando lo compramos o consumimos, sin embargo, está contenido en él, y cuando lo consumimos o comemos, nos comemos también la intencionalidad con la que fue producido ese alimento. Esto es lo que sucede con el capitalismo cuando convierte el alimento que sirve para reproducir la vida, en mercancía que sólo sirve para reproducir el capital. Cuando comemos este alimento-mercancía, lo que comemos es lo que está contenido en esa mercancía, que en última instancia es el capitalismo; es decir, cuando comemos el alimento-mercancía-capitalista, lo que comemos son las relaciones capitalistas de producción contenidas en esa mercancía-alimento, que se transforma luego en contenido de nuestra subjetividad. Por eso, así como el alimento capitalista o moderno nos conduce al capitalismo o modernidad, así también el alimento andino-amazónico nos conduce hacia esta otra forma de vida.

Es completamente autocontradictorio querer o pensar volver a lo nuestro siendo paralelamente consumidores de mercancías capitalistas y modernas. Esta autocontradicción sólo es posible cuando nuestros sujetos no sólo se han colonizado, sino cuando han asumido completamente la lógica moderna como forma de subjetividad, lo cual sucede cuando los sujetos piensan que la materialidad de los alimentos no tiene nada que ver con la forma de pensamiento que emerge de este tipo de consumo, siendo que hay una estrecha relación. Éste es el idealismo en el que han

caído los sujetos que ingenuamente han creído a la racionalidad moderna. Por ello, no se puede transformar la forma de pensar de un pueblo si no se transforma paralelamente la forma del consumo, pero también la forma de la producción acorde con este tipo de consumo.

Pensar que es posible descolonizar o desarrollar un país como el nuestro privilegiando la construcción de carreteras, aeropuertos, canchas de fútbol, fábricas, etc., es una ingenuidad si es que previamente no se trabaja en la producción de la nueva subjetividad o la nueva conciencia con la cual se van a producir las grandes transformaciones. La revolución como transformación radical de la realidad de un país o pueblo empieza con la toma de conciencia de la necesidad de producir una nueva realidad, es decir, de producir la revolución de las conciencias con las cuales se va a producir esa realidad nueva. Por eso el sujeto de esta revolución no puede ser un partido, un instrumento político o el iluminismo de algunos dirigentes, sino el pueblo en tanto que pueblo, el pueblo como un todo, que es el pueblo cuando como comunidad se reúne en torno al proyecto de hacerse cargo de su propia subjetividad, de su propia conciencia, de su propia razón de ser y de su historia. Y esto acontece cuando como pueblo decide recuperar en este presente el pasado y el futuro que la modernidad nos ha querido negar y que hasta ahora no ha logrado del todo. Por ello podemos empezar a pensar en la posibilidad y necesidad de una nueva racionalidad de la vida.

Pero para ello es necesario no sólo poner la realidad de pie, sino también poner de pie nuestra comprensión de la realidad. Sólo entonces será posible que, ahora sí, podamos poner de pie la dialéctica para luego desfetichizarla y de este modo formular y desarrollar una nueva concepción de racionalidad fundada de modo explícito en la producción y reproducción de la vida, tanto del ser humano como de la *Pachamama*. Sólo así podremos decir de modo coherente que estamos en un auténtico proceso revolucionario y no en un mero «proceso de cambio».

Índice general

<i>Introducción</i>	9
---------------------------	---

PRIMERA PARTE. DEL PENSAR

I. El desarrollo de la Ética de la liberación. Hacia la fundamentación de un pensamiento crítico transmoderno	19
Introducción, 19 – Primera dificultad, 21 – Segunda dificultad, 29 – Tercera dificultad, 35 – Cuarta dificultad, 43 – Nuevas tareas. ¿Vuelta a la económica?, 51	
II. Hacia una transmodernidad decolonial. Un diálogo con el concepto de transmodernidad de Enrique Dussel	53
De la modernidad a la trasmodernidad, 53 – ¿Más allá de la modernidad colonial?, 64 – Transmodernidad decolonial, 71	
III. ¿Qué significa pensar desde América Latina? Introducción a la pregunta	75
Introducción, 75 – Lo que significa pensar, 77 – Lo que significa pensar «desde» América Latina, 80 – ¿Pensar desde más allá de la modernidad?, 84	

SEGUNDA PARTE.
DE LA CRÍTICA

IV. Hacia una crítica de la razón latinoamericana. Un diálogo con la obra epistemológica de Hugo Zemelman	89
V. ¿Qué significa crítica-ética? Un diálogo con el pensamiento de Franz Hinkelammert.....	133
Introducción, 133 – De la ética, 139 – De la crítica, 158 – De la crítica óntica a la crítica transontológica, 169	
VI. Crítica de la idolatría de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la modernidad.....	173
Introducción, 173 – ¿Qué significa ética?, 175 – El desarrollo de la teología de la liberación, 177 – Crítica de la idolatría de la modernidad, 185 – La racionalidad moderna como irracional,193 – Conclusión, 201	

TERCERA PARTE.
DE LA RACIONALIDAD

VII. De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida. Para pensar con Marx más allá de Marx	205
Introducción, 205 – Primer momento. De la sociedad moderna a la comunidad transmoderna, 210 – Segundo momento. La teoría del fetichismo como teoría de la ciencia crítica, 217 – Tercer momento. De la doctrina del concepto hegeliana a la teoría del fetichismo de Marx y Hinkelammert, 221	
VIII. Reflexiones para una lógica de la liberación. ¿Más allá de la filosofía moderna?	233
Introducción, 233 – De la conciencia a la autoconciencia de los problemas. ¿Más allá de Hegel?, 237 – La toma de autoconciencia de nuestro tiempo histórico, 241 – La necesidad de otra idea o concepción de razón, 243 – La necesidad de otra idea de filosofía, 246 – De la naturaleza como objeto a la naturaleza como sujeto, 248 – El porqué de un <i>locus</i> transmoderno y pos-	

tooccidental, 250 – Más allá de la lógica de la dominación moderna. ¿Liberación de la lógica?, 252

IX. De la dialéctica moderna del desarrollo desigual hacia una dialéctica trascendental del desarrollo de la vida. Hacia una idea del desarrollo transmoderno.....	255
Introducción, 255 – Problema, 257 – Qué hacer, 259 – Del desarrollo desigual al desarrollo de la vida, 263 – La dialéctica del desarrollo desigual, 264 – Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida, 271	

Este libro intenta pensar «desde» América latina, es decir, no toma a América Latina como un objeto digno de estudiar, no, sino que intenta ubicarse con el pensar en América Latina como un nuevo *lugar* de enunciación, para desde este nuevo *locus* pensar no sólo Latinoamérica sino la realidad mundial de hoy, pero de otro modo, distinto del europeo, moderno u occidental.

Transformar nuestra actual forma de vida en otra distinta en la que sea posible la vida digna de toda la humanidad y también la supervivencia de la naturaleza, requiere la elaboración de otro tipo de conocimiento, racionalidad y sabiduría. Ya no basta con elaborar otras alternativas económicas, sean poscapitalista, socialista o comunista, sino que hay que producir conceptos y categorías actuales con los cuales hacer inteligible, pensable, posible y factible esta nueva opción.

Hoy, en América Latina se ven claramente las perversas consecuencias que la modernidad, como alienante forma de vida, ha causado desde hace más de 500 años, pero también se vislumbran las posibles salidas del engaño en el que nos han sumido la economía, la ideología y la racionalidad modernas. En esta obra excepcional se recogen esas reflexiones, pero no sólo en los planos histórico, literario o ensayístico, sino también en el filosófico.

Heidegger explicaba, al final de su vida, que lo que en verdad se cuestionaba en la pregunta que interrogaba por el sentido de la filosofía, era la existencia misma de la tradición europeo-occidental. En este sentido, la filosofía por la que se aboga en este libro ya no es la moderna sino una filosofía transmoderna, que no parta de la tradición de Occidente sino de lo que ésta siempre ha negado y excluido.

Juan José Bautista S., filósofo boliviano, hizo estudios de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia). Posteriormente trabajó con Hugo Zemelman en el Colegio de México entre los años 1988 y 1991. Luego estudió filosofía desde la licenciatura y posteriormente la maestría en la Facultad de Filosofía de la UNAM de México. Doctor por la misma facultad en el departamento de Estudios Latinoamericanos, es discípulo de Enrique Dussel y de Franz Hinkelammert. Entre sus últimos libros cabe destacar *Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna* (2013), *Hacia la descolonización de la Ciencia social latinoamericana* (2012), *Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida* (2012) y *Crítica de la razón boliviana* (tercera edición; 2010).



www.akal.com



Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.