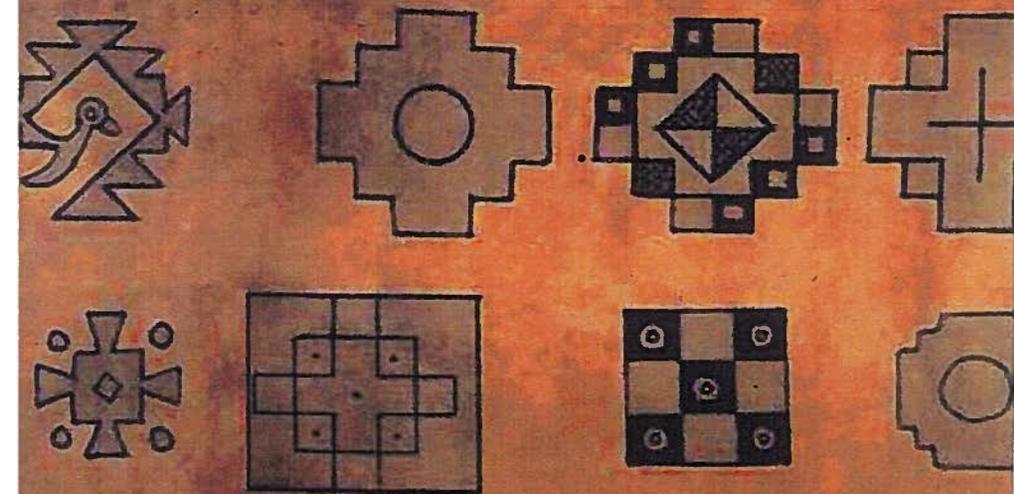


HACIA LA DESCOLONIZACIÓN  
DE LA CIENCIA SOCIAL  
LATINOAMERICANA



Juan José Bautista S.

Juan José Bautista S.

acia la **es**colonización de la  
**Ciencia Social Latinoamericana**

*Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*

rincón  
ediciones

*Hacia la Descolonización de la  
Ciencia Social Latinoamericana  
Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*

Colección: abrellosjos  
Segundo número: octubre 2012

Reservado todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por ley, quedando prohibida, bajo sanciones penales y resarcimiento civil a quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicasen públicamente en todo o en parte, el presente texto, sin autorización previa y escrita del autor o la editorial.

© Hacia la Descolonización de la  
Ciencia Social Latinoamericana, 2012  
© Juan José Bautista, 2012  
© rincón ediciones, colección abrellosjos, 2012  
[rinconediciones@gmail.com](mailto:rinconediciones@gmail.com)  
dirección: Av. Pasoskanki N° 1690  
La Paz, Bolivia  
© prólogo de Yamandú Acosta, 2012  
© diseño de tapa: Katya Colmenares  
© composición digital tapa: Guery Irusta Bautista

Impreso en: MISIÓN  
Telf. 2202428 - 2255909  
[imprentamision@gmail.com](mailto:imprentamision@gmail.com)

IMPRESO EN BOLIVIA/ PRINTED IN BOLIVIA  
ISBN: 978-99954-2-484-8  
DL: 4 1 2747-12

*“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

**II. DE LA RACIONALIDAD MODERNA HACIA UNA RACIONALIDAD DE LA VIDA ..... 99**

Introducción ..... 99  
Primer Momento. De la sociedad moderna a la comunidad transmoderna..... 106  
Segundo Momento. La teoría del fetichismo como teoría de la ciencia crítica ..... 119  
Tercer Momento. De la doctrina del concepto hegeliana a la teoría del fetichismo de Marx y Hinkelammert..... 125

**III. REFLEXIONES PARA UNA LÓGICA DE LA LIBERACIÓN.**

*De la dialéctica moderna hacia una racionalidad ético-crítica de la vida ..... 143*

Introducción ..... 143  
De la conciencia, a la autoconciencia de los problemas  
¿Más allá de Hegel? ..... 150  
La toma de autoconciencia de nuestro tiempo histórico..... 157  
La necesidad de otra idea o concepción de la razón ..... 161  
La necesidad de otra idea de filosofía..... 165  
De la naturaleza como objeto a la naturaleza como sujeto ..... 169  
El porqué de un Locus *transmoderno* y *postoccidental*... 173  
Más allá de la lógica de la dominación moderna.  
¿*Liberación de la lógica?* ..... 176

**IV. COLONIALIDAD DEL PODER, RACIALIZACIÓN EUROCÉNTRICA Y CLASIFICACIÓN SOCIAL  
*Un diálogo con el pensamiento de Anibal Quijano..... 181***

Introducción ..... 181  
Hipótesis de trabajo..... 190  
¿Qué significa acumulación originaria? ..... 194  
El surgimiento del capitalismo como acumulación originaria..... 205  
1. La acumulación originaria clásica..... 205  
2. El proceso histórico de la acumulación originaria 210  
3. Consecuencias teórico-cognitivas de la acumulación originaria ..... 214  
4. La racialización del conocimiento ..... 222  
La globalización de la acumulación originaria, o la acumulación capitalista como lógica moderna del progreso y desarrollo ..... 231

## PRÓLOGO

Debo comenzar por agradecer a Juan José Bautista el haberme dado la responsabilidad de prologar este, su último libro.

La invitación me convierte en un testigo privilegiado de la obra de quien ya, como figura emergente, puede ser considerado entre los que están haciendo los más significativos aportes en el campo de la filosofía y el pensamiento social crítico desde nuestra América, en primer lugar para ella, pero también para el mundo, porque un pensar que se sabe y se quiere situado como el de Juan José Bautista, no por ello renuncia a una legítima pretensión de universalidad fundada en el involucramiento de su reflexión y en la calidad de sus desarrollos analítico-crítico-normativos.

Los cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos que componen el libro apuntan, como el título del mismo lo expresa, a la descolonización de la filosofía y la ciencia social en América Latina.

El objetivo perseguido y adecuadamente aproximado en el libro a través de la argumentación de cada uno de los ensayos de referencia, habla de un compromiso que

se contraponen explícitamente a las a veces reivindicadas objetividad o neutralidad axiológica en el campo del conocimiento científico. No obstante el compromiso que el autor asume y que se expresa en su libro, más que con ciertos valores opuestos a los hoy globalmente dominantes, es con una racionalidad alternativa a la modernidad y también por extensión, alternativa a la occidentalidad y por inclusión al capitalismo, identificada como racionalidad de la vida.

El compromiso con esta racionalidad implica el compromiso con los valores contrahegemónicos como la solidaridad, el respeto y la responsabilidad por los otros humanos y por la naturaleza no humana que la constituyen. Se trata de una racionalidad que es condición trascendental de cualquier otra racionalidad que quiera afirmarse como tal, incluidas la racionalidad de la modernidad, la occidentalidad y el capitalismo que a ojos vista parecen negarla, por lo que a la luz de aquella, la de éstas se evidencia como irracionalidad.

La crítica es a la racionalidad de la modernidad, la occidentalidad y el capitalismo que tienen hoy su referente fundamental en el capital y el mercado, desde la perspectiva de la racionalidad de la vida que tiene hoy como siempre su referente fundamental en las plurales expresiones de la vida humana en su metabolismo con la naturaleza no humana, cuyo sentido legítimo de desarrollo no es el del capital que sacrifica a la humanidad, sino que es el de la vida humana misma —que supone a la de la naturaleza— que para ser posible debe sacrificar a la racionalidad del capital.

Aquí está la tensión fundamental que recorre el libro que es la tensión fundamental que recorre a la modernidad y al capitalismo como lógica cultural y modo de producción de la occidentalidad vigente, que se

expresa en la profunda crisis del presente que parece no ser solamente crisis de un modo de producción, sino crisis civilizatoria de la racionalidad cultural —la de la modernidad— sobre cuyos fundamentos se articula y despliega aquél modo de producción y por último también crisis civilizatoria, la de la civilización occidental auto-asumida y globalmente impuesta como *la* civilización.

El autor se inscribe sin artificialidad en esta perspectiva de racionalidad alternativa crítico-normativa de la vida. Lo hace por opción y no por origen, procurando la interlocución con colectivos de las comunidades andino-amazónicas en Bolivia —su país de origen— de las cuales está dispuesto a aprender y a las cuales está dispuesto a aportar en la perspectiva de la fundamentación, validez y vigencia de dicha racionalidad de la vida, de la que estas comunidades pueden dar testimonio aún en el presente en tanto su subjetividad no está definitiva ni totalmente colonizada.

Esa capacidad de interlocución construida y siempre verificada en las experiencias de formación con las comunidades que el autor desarrolla todos los años, se hace visible en la amplia difusión de sus anteriores libros, que se explica por la claridad de los argumentos que los mismos presentan y desarrollan, claridad que nunca es opacada por una exhibición erudita de referencias que en el alto nivel de su formación no le son ajenas, sino solamente de aquellas que son medulares en el despliegue de aquellos argumentos.

No obstante es cierto, por inevitable, que en su reflexión el autor invoca a otros autores, con quienes, a partir de quienes y a veces contra quienes reflexiona. La novedad de su propuesta en el escenario del pensamiento crítico actual en América Latina, radica muy probablemente en esa fuerte interlocución con los pueblos

originarios andino-amazónicos a los que no idealiza, pues entre otras razones los sabe muchas veces permeados por la racionalidad moderno-occidental. No obstante este dato de la realidad, entiende que puede encontrarse hasta hoy una reserva comunitaria de sentido en la perspectiva de la racionalidad de la vida, desde donde proceder a descolonizar la vida para superar la modernidad, no como posmodernidad, sino como transmodernidad, a lo que el autor apuesta y su libro aporta.

En el primer ensayo, la racionalidad de la vida identificada como “dialéctica trascendental del desarrollo de la vida humana y la naturaleza” es confrontada con la racionalidad de la modernidad, identificada a su vez como “dialéctica moderna del desarrollo desigual”.

El eje problemático de este primer ensayo es el del desarrollo. Con vigor analítico-crítico y claridad expositiva, el argumento es convincente en su explicación respecto a la lógica del desarrollo capitalista paradigmático de la modernidad: no es universal más que por su apariencia, pues no implica el desarrollo de todos.

El desarrollo humano universal implica la afirmación de la posibilidad de vivir de todos y por lo tanto también de la naturaleza. Por el contrario, se trata de un modo de producción que solamente sabe desarrollarse socavando la vida humana y natural; no tiene al ser humano como centro y sentido sino al capital, cuyo desarrollo está reñido con el de la vida humana en los términos del universalismo concreto que incluye a todos. Eso se hace visible tanto dentro de las sociedades nacionales como en las relaciones entre las diversas sociedades nacionales en una lógica por la que el desarrollo de las sociedades centrales tiene como condición el subdesarrollo de las sociedades periféricas: de allí la ilusión del desarrollo en la que se incurre, aún desde

los gobiernos progresistas de la región cuando circunscriben el desarrollo de sus países a los límites de la lógica de la modernidad y en el marco del capitalismo.

El texto explica con claridad que procurar desde la periferia del mundo capitalista, realizar el desarrollo en la lógica de la modernidad y el capitalismo, solamente puede conducir al subdesarrollo, reproduciendo “la dialéctica moderna del desarrollo desigual”.

El trabajo humano y la naturaleza viva que son las fuentes que hacen al capital y al capitalismo posible, son por lo tanto su condición de posibilidad; por ello no pueden ser reducidos a la lógica del capital y del capitalismo.

Como el argumento muestra no puede haber desarrollo humano integral universal en el capitalismo, en cambio, puede realizarse trascendiendo el capitalismo, para lo cual hay que trascender la estructura valórica de la modernidad en la que el capitalismo se afina para reproducirse como el pretendidamente último y único modo posible que puede tener la producción de la vida humana.

Para trascender esa estructura valórica hay que transformar las subjetividades que han internalizado los valores que la estructura impone y para transformar las subjetividades hay que transformar las relaciones intersubjetivas en las que esas formas de subjetividad se constituyen: hay que apuntar sinérgicamente a los sujetos individualmente considerados y a las estructuras que se sostienen en las relaciones intersubjetivas que estos reproducen al producir su vida real.

Las transformaciones de la subjetividad en perspectiva descolonizadora desde nuestra América requiere producir nuestros medios de vida de acuerdo a un sentido de la producción que no sea el de la

racionalidad capitalista –la producción de mercancías- sino el de la racionalidad de la vida, la producción de valores de uso que hagan la vida universalmente posible.

El ciclo de la producción y el consumo con este sentido alternativo al de la modernidad capitalista y alternativo para el desarrollo humano en términos de universalidad que encuentra referencias en el Suma Qamaña (“vivamos bien”) de los pueblos originarios del mundo andino-amazónico y los aspectos teóricos y políticos que son significativos en la perspectiva de su implementación, se hacen presentes con discernimiento en este ensayo.

El segundo ensayo del libro se concentra en el que el autor identifica como el problema fundamental que nos concierne a todos quienes vivimos, actuamos y pensamos en estas primeras décadas del siglo XXI.

En el siglo XX se había planteado el problema de la transición del capitalismo al socialismo. Con excepciones aisladas y casi testimoniales que sobreviven hasta hoy en el marco de un capitalismo globalizado, la pretensión de transición democrática al socialismo fue arrasada a sangre y fuego allí donde comenzó a esbozarse y sustituida por dictaduras de seguridad nacional en defensa del capitalismo que discursivamente pretendió legitimarse como defensa de la democracia. Por otro lado el bloque soviético del –así llamado- socialismo real implotó y se fragmentó, integrando, articulando y potenciando rápidamente la lógica del capitalismo de fines del siglo XX cuya profundización como capitalismo salvaje, utópico primero y cínico después, encontró en aquella implosión una oportunidad y condición de posibilidad fundamental.

En el siglo XXI la transición del capitalismo al socialismo, ya no sería suficiente. La razón: el socialismo como alternativa al capitalismo no deja de ubicarse en el

marco de la lógica cultural de la modernidad, por lo que al no tener capacidad para trascenderla, sino vocación para reproducirla, no permite trascender el problema fundamental en el que la racionalidad de la modernidad hoy globalizada nos coloca, derivada del dualismo sujeto-objeto que a su vez implica el de hombre-naturaleza que cuenta como su fundamento filosófico fundante.

La transición que en las primeras décadas del siglo XXI se instala como el problema real que nos concierne es el “de la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida”, en el entendido que esta última no es ni moderna ni occidental, sino “trans-moderna y post-occidental”. Esa transición, argumenta el ensayo, supone una “forma de vida” comunitaria y no social. Esa forma de vida comunitaria es un dato histórico en términos de larga duración y empírico en las pueblos originarios andino-amazónicos, que aporta por su capacidad de reproducción y resistencia criterios para esa transición válidos y vigentes, justamente por no ser pre-moderna como la (des)calificó para deslegitimarla la lógica cultural de la modernidad, sino trans-moderna con capacidad de aporte a una perspectiva no solamente post-capitalista sino post-occidental.

Frente a esa transición como problema radical de la humanidad del presente, el ensayo se propone discernir los criterios para la misma, focalizándose en una discusión sobre la racionalidad para la cual recurre a la interlocución con Marx y Hinkelammert, –quien actualiza a Marx desde América Latina-, con la finalidad ya expresada de trascender la modernidad que gira en torno a la reproducción del capital, en la perspectiva de una trans-modernidad que se define por orbitar en torno a la reproducción de la vida real.

Para aportar a esa finalidad, el ensayo despliega su reflexión en tres “momentos”: el de la transición de la “sociedad” a la “comunidad”, el de la consideración de la teoría del fetichismo esbozada por Marx y desarrollada por Hinkelammert, fundamental para la perspectiva crítica, y finalmente, el de la hipótesis de la centralidad de la doctrina del concepto de Hegel entendida “como el momento de la toma de la autoconciencia” en esas dos versiones de la teoría del fetichismo.

A partir de la lectura de un pasaje del tomo I de *El Capital* de Marx, se argumenta que el desarrollo del capitalismo montado sobre la lógica cultural de la modernidad, supone complementariamente la producción de la sociedad moderna como su correlato humano necesario y la disolución de la comunidad medieval cuya persistencia conspiraría contra ese desarrollo. El capitalismo pues, en un mismo movimiento, construye la sociedad y destruye la comunidad, determinando relaciones sociales entre cosas o entre individuos que se enfrentan entre sí como propietarios de mercancías. Si ese desarrollo de la sociedad implica una disolución o destrucción de la comunidad medieval en Europa, también implica –a partir de 1492– la disolución o destrucción de la forma comunidad en el mundo amerindiano, la que se ha revelado resistente por más de quinientos años.

Esa racionalidad de las relaciones comunitarias de los pueblos originarios de nuestra América, que lo es en términos de una relación sujeto-sujeto incluida la naturaleza como sujeto –y como sujeto de especial dignidad, la Pachamama–, considerada como racionalidad trans-moderna y no ya como pre-moderna según el discurso de la modernidad, aporta los criterios de referencia para la transición de la sociedad moderna a la

sociedad trans-moderna y post-occidental que es el problema que hoy enfrenta la humanidad en el marco de la globalización moderno-occidental-capitalista totalizada.

No se trata de trascendentalizar con todas sus particularidades las relaciones comunitarias de los pueblos originarios andino-amazónicos, sino este tipo de relaciones en lo que estas tienen de relación sujeto-sujeto (incluida la naturaleza como sujeto) como criterio para trascender la modernidad que se configura sobre la relación sujeto-objeto.

Se trata de transitar de relaciones sociales modernas a relaciones comunitarias trans-modernas, en cuanto estas últimas por su lógica y los valores que suponen, podrían resolver las crisis humanas y ambientales que produce y profundiza la lógica de las relaciones sociales de la modernidad capitalista.

Pero para ello el ensayo ingresa en el segundo momento de la reflexión: la incorporación de la teoría del fetichismo, no solamente a los efectos de hacer visibles las relaciones comunitarias que la modernidad capitalista ha invisibilizado, negado y procurado destruir, sino, además de visibles, tornarlas inteligibles a los efectos de “poder captar su grado de pertinencia para enfrentar los desafíos de nuestro presente”.

La sociología entendida como ciencia de la sociedad moderna –tanto en el sentido de ser una ciencia que expresa el espíritu de la modernidad como en el de ser una ciencia que analiza a la sociedad que es una producción de la modernidad– se hace pasible de una lectura crítica a la luz de la teoría del fetichismo que arroja como resultado que el conocimiento desde esta disciplina sobre las realidades de lo humano en nuestra América, tal vez ha consistido no intencionalmente en la determinación de un encubrimiento de la especificidad de

las configuraciones humanas trans-modernas que quedan mal calificadas como sociedades en lugar de comunidades y descalificadas como pre-modernas en lugar de trans-modernas.

Ese conocimiento-encubrimiento resulta funcional al ejercicio y legitimación de la dominación de la modernidad sobre la trans-modernidad, restringiendo la emancipación humana a la que pudiera operarse dentro de los marcos de la modernidad, como podría darse en la transición del capitalismo al socialismo en la que no se superaría la relación sujeto-objeto en lo que a la naturaleza se refiere y por lo tanto no haría posible la afirmación de la humanidad como sujeto que implica la relación sujeto-sujeto con la naturaleza como condición fundamental.

Así como la sociología, también los derechos humanos del proyecto de emancipación moderno-burgués, considerados a la luz de la teoría del fetichismo se pueden hacer visibles e inteligibles como derechos particulares, no obstante se presentan como derechos universales de toda la humanidad para legitimarse.

A los efectos de auspiciar más allá de la visibilidad, la inteligibilidad de la pertinencia de las relaciones comunitarias de los pueblos originarios de nuestra América por los criterios que los mismos pueden aportar a una alternativa válida y vigente para la humanidad, la propuesta es partir de ese lugar otro, no de lo que pretendidamente “es” según el discurso sociológico de la modernidad, sino de lo que “no es” según este mismo discurso, lo cuál hace necesario otro discurso, otra ciencia y otros marcos categoriales, que permitan conocer sin encubrir, visibilizar y hacer inteligible la validez y vigencia de esos criterios para pensar adecuadamente la transición a esa racionalidad alternativa y coadyuvar a realizarla.

Con este propósito el ensayo llega a su tercer momento, el que va “de la doctrina del concepto hegeliano, a la teoría del fetichismo de Marx y Hinkelammert”, en el que el autor arriesga hipótesis y reflexiones que hacen a una lectura de Hegel y de Marx en relación con Hegel por la mediación de Hinkelammert, para culminar en una puesta a punto de la cuestión de la dialéctica en lo teórico, así como también en lo concreto de las emergencias actuales desde la trans-modernidad en América Latina.

Sin recorrer aquí todas las precisiones e inflexiones del cuidadoso argumento de Bautista, quien es consciente de los riesgos así como de las virtudes epistemológicas y metodológicas resultantes de sus hipótesis de lectura de Marx en relación a Hegel por la mediación de Hinkelammert que la lectora o el lector podrán registrar en toda su potencia en el texto, podemos adelantar que de lo que se trata es de propiciar una adecuada interpretación de la dialéctica en Hegel como condición para una adecuada comprensión de la inversión de la dialéctica hegeliana en Marx, como condición para entender el lugar de la teoría del fetichismo —delineada por Marx y desarrollada por Hinkelammert— en una dialéctica de perspectiva liberadora a nivel de la realidad.

El texto sugiere que la especificidad de la dialéctica en Marx en su condición de teoría del fetichismo, denominada por Hinkelammert como “dialéctica trascendental”, no solamente hace visible lo invisible, sino también “inteligible” y “concebible” al desentrañar un doble encubrimiento: “el encubrimiento en el nivel de la esencia, y el encubrimiento del nivel del concepto o, de los modelos ideales”.

Nos permitimos traducir al primero como encubrimiento de lo que “es” en la ontología profunda

más allá de lo que fenomenológicamente aparece y al segundo como encubrimiento de lo que “no es” y en tanto que lo negado en última instancia hace posible discernir críticamente no solamente a lo que aparece, sino también a lo que “es”.

Este “no ser” que acompaña al “ser” y al “aparecer” como la condición de posibilidad de ambos y que Hinkelammert –señala Bautista– denomina “*lo real* de la realidad” por ser la “dimensión desde la cual tenemos acceso a la realidad, ya sea la realidad real, o la realidad aparente” tiene que ser incluido en la dialéctica para que la misma sea dialéctica trascendental y para que no solamente la dialéctica hegeliana quede definitivamente sobre sus pies como expresaba Marx, sino para que la realidad toda quede sobre sus pies, como seguramente pretendía Marx en la línea en que lo desarrolla Hinkelammert y lo explicita Bautista, de una dialéctica que no es ya bidimensional sino tridimensional.

En esa dimensión que hemos nombrado como “no ser” ubica Bautista con Hinkelammert a los “modelos ideales” cuyo “lugar metodológico” en Marx es la teoría del fetichismo.

De acuerdo a la reflexión de Juan José Bautista, la marginalización de la teoría del fetichismo por el marxismo del siglo XX lo inhabilitó para la crítica del “ser” de la modernidad por no permitirle la inteligibilidad de su “no ser”, de su modelo ideal subyacente.

Pensada la modernidad desde su “ser” (su esencia) y no desde su “no ser” se hicieron posibles críticas ónticas de la modernidad y aún críticas ontológicas todas ellas dentro de los límites de la modernidad, no siendo en cambio posibles críticas trans-ontológicas como apertura a la posibilidad de trascender la modernidad, que recién se hace posible en la elucidación y afirmación

epistemológico-metodológica de esta tridimensionalidad de la dialéctica trascendental.

De esta manera es que tanto el “socialismo real” como “la izquierda moderna del siglo XX” al posicionarse críticamente frente al capitalismo, no hacen sino profundizar la modernidad en el marco de cuya lógica quedan entrampados. No pueden cuestionar la modernidad porque piensan desde el “ser” de la modernidad y no desde su “no ser” o modelo ideal al que no pueden ni visibilizar ni inteligir. Y al no poder cuestionar y trascender la modernidad, no pueden trascender el capitalismo que como lógica económica tiene sus fundamentos en aquella lógica cultural, por lo que la crítica tiene como efecto la profundización y extensión del capitalismo y por lo tanto de la modernidad.

Este marxismo, escribe Bautista “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 inteligir, que siempre está en el presente, pero como ausencia, porque aparece literalmente encubierto, negado, excluido y hasta condenado, no solo por las relaciones de dominio, sino también por la racionalidad producida por ésta”.

Para escapar a ese entrampamiento hay que llegar a inteligir el modelo ideal en el que se fundamenta la lógica de la modernidad. Eso no puede hacerse desde él sino desde un lugar otro constituido por otro modelo ideal que escape a los límites de la modernidad y pueda ser efectivamente alternativo al mismo.

Ese otro modelo ideal se presenta hoy en las comunidades andino-amazónicas que tienen según ya se ha señalado otra relación con la naturaleza en razón de otra concepción de la misma y también –explica Bautista– una concepción alternativa a la del tiempo lineal de la

modernidad que implica la idea de progreso, la idea del “Pachacuti” como “tiempo del retorno al equilibrio de la vida que la modernidad desequilibró durante estos quinientos años”.

Mientras el “tiempo histórico de la modernidad” ha sido y sigue siendo el de la dominación “explotación y sometimiento de toda la realidad”, el “tiempo del retorno al equilibrio” es una “ruptura con el tiempo de la modernidad ahora”, de “retorno a lo que era”, a las “relaciones de solidaridad, de corresponsabilidad, de comunitariedad”, retorno que solamente es posible si se efectúa en el presente. Ni vuelta al pasado, ni apuesta al futuro: retorno ahora a las relaciones comunitarias de reciprocidad entre los seres humanos y con la naturaleza, interviniendo en la modernidad desde la trans-modernidad para superarla.

En esta sensibilidad de nuestro tiempo-ahora el tercer ensayo despliega unas “reflexiones para una lógica de la liberación”, articulando en las mismas la cuestión de la transición “de la dialéctica moderna del desarrollo desigual” a la “dialéctica trascendental del desarrollo de la vida” del primer ensayo y la de la de “la racionalidad moderna” a la “racionalidad de la vida” del segundo que acabamos de considerar, en la nueva fórmula integradora de las dos anteriores que estas reflexiones se proponen al hablar de una transición “de la dialéctica moderna hacia una racionalidad ético-crítica de la vida”.

A esta altura del prólogo, a la luz de la consideración de los dos primeros ensayos y antes de avanzar en la de éste, en el que tal vez queden explicitadas con su mayor radicalidad y creatividad las posiciones filosóficas de Juan José Bautista que atraviesan el conjunto del libro, pienso que no es ocioso señalar que los títulos y subtítulos de estos tres ensayos expresan un método de

exposición en el que el camino va de la racionalidad o la dialéctica modernas hacia la racionalidad o dialéctica ético-crítica de la vida. Ello confiere al conjunto una unidad en lo sustantivo del asunto que abordan, así como narrativa en lo que hace a la lógica de la exposición.

Una cosa es el método de exposición y otra el método de investigación. Este último es el que hace posible el grado de novedad y de radicalidad de la perspectiva crítica que Juan José Bautista exhibe en este libro.

Debe entenderse que el método de investigación que los ensayos objetivan y que hace posible que la crítica a la racionalidad y la dialéctica modernas, no sea una crítica moderna sino trans-moderna y por lo que posibilita trascender la modernidad en lugar de reproducirla o profundizarla, es un método que desde la racionalidad ético-crítica de la vida como su *locus* trascendental se confronta con la racionalidad y la dialéctica modernas; que desde su nuestro tiempo-ahora del Pachacuti, se confronta con el tiempo lineal de la modernidad.

En la introducción del tercer ensayo se parte del “juicio de hecho” de los efectos negativos de la racionalidad moderna sobre la naturaleza y los pueblos de nuestra América tras más de 500 años de modernización, capitalismo y dominación. A partir del mismo se destaca el papel que el conocimiento y el pensamiento filosófico han venido cumpliendo en ese proceso y se expresa la necesidad de producir un conocimiento y un pensamiento filosófico otros, que en lugar de reproducir y legitimar la racionalidad moderna, acompañen las emergencias trans-modernas con horizonte de superación de la racionalidad moderna que son emergentes en el tiempo-ahora en nuestra América, con especial fuerza en países como Bolivia, Ecuador y Venezuela.

Al ubicarse desde el *locus* de la “racionalidad de la vida” esa tarea se hace posible al permitir relacionarse desde ella con la racionalidad moderna y resemantizar sus categorías de análisis confiriéndoles un sentido alternativo al hasta hoy establecido.

En esa relación crítica con la racionalidad moderna desde la racionalidad de la vida, la apropiación de la dialéctica desde nuestro tiempo-ahora, implica más allá de Marx, no solamente poner la dialéctica sobre sus pies, sino a la realidad misma: en donde prima la racionalidad totalizada del capital, se trata de instalar la racionalidad de la vida, frente a la cual la racionalidad del capital como figura de la racionalidad moderna se devela como irracional por socavar exponencialmente las fuentes de la producción y reproducción de la vida humana: la naturaleza y el trabajo humano.

Pasada su introducción, en el primer punto del ensayo que trata “de la conciencia a la autoconciencia de los problemas”, en diálogo crítico con Hegel desde el nuestro tiempo-ahora de las emergentes comunidades andino-amazónicas en Bolivia, se recorre con Hegel el camino que pasando por el “entendimiento” del que se señalan sus límites como “compresión escindida y atomizada de la realidad” y por lo tanto de la apariencia, se hace visible la necesidad de ascender a un nivel superior de comprensión, el de la “razón”, a través de la cual tener acceso al conocimiento de la esencia y por lo tanto a lo real de la realidad.

Esa necesidad de pasar de la apariencia a la esencia que era crucial en el cambio de mundo que implicaba el advenimiento de la modernidad y su espíritu que Hegel testimoniaba en su *Fenomenología del espíritu* y por lo tanto del entendimiento a la razón, se recrea –con Hegel, más allá de él y contra él– en el emergente horizonte de

cambio de mundo en Bolivia que implica el advenimiento de la trans-modernidad y su espíritu alternativo al de la modernidad a la que procura trascender porque trascenderla, además de posible, en la perspectiva de la racionalidad de la vida, es necesario. Y esta posibilidad-necesidad de trascender la racionalidad de la modernidad, no obstante se hace especialmente visible e inteligible en Bolivia, pretende valer legítimamente para la humanidad toda y la naturaleza como conjunto.

Este tiempo-ahora que implica una ruptura con el tiempo lineal de la modernidad para trascender su dialéctica subdesarrollante, supone el pasaje de la conciencia a la “autoconciencia” pasaje que puede afirmarse hoy en Bolivia con el carácter de un juicio de hecho, en tanto que sujetos ancestralmente negados y dominados por la racionalidad moderna que los redujo a la condición de objetos, comienzan a cobrar conciencia respecto del papel protagónico que les compete en la producción de su propio destino y se constituyen, articulan y activan como sujetos de liberación.

En “la toma de autoconciencia de nuestro tiempo histórico” que es el segundo punto que el ensayo aborda, manteniendo la relación con Hegel –el paralelismo, la continuidad y la ruptura–, frente al problema que aquél se planteaba sobre las perspectivas del proyecto de la modernidad para la Alemania y la Europa de su tiempo, se trata ahora desde nuestra América del problema de trascender la modernidad aportando a la construcción del proyecto de la trans-modernidad para la América de nuestro tiempo-ahora y para el mundo.

Frente al proyecto de la modernidad europea y eurocéntrica que niega el pasado, presente y futuro de los pueblos originarios, se encuentran estos en la situación de revalidar esa negación o de trascenderla en su tiempo-

ahora por la afirmación de su propio presente, y la consiguiente recuperación de su pasado y su futuro.

El autor se inscribe al interior de ese nosotros en proceso de constitución que a la recuperación de su propio tiempo, que implica un sentido crítico-alternativo al de la modernidad respecto de su propio pasado, presente y futuro en los términos de autoconciencia, así como del *ajayu* (espíritu o fuerza) que fundamente ese emergente sentido.

Esa posibilidad y necesidad de trascender la modernidad y su proyecto implica “la necesidad de otra idea o concepción de razón” sobre la que se reflexiona en el tercer punto del ensayo.

Se trata de disociar racionalidad y modernidad, inextricablemente asociadas por ésta última como vía regia para establecer, reproducir y legitimar su dominación, haciendo visible la irracionalidad de la racionalidad de la modernidad por los efectos de destrucción que el ejercicio universalizante de la misma genera sobre la humanidad y la naturaleza como conjunto.

Complementariamente, se trata también 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 solo de una forma de vida que oprima a otras formas de vida”.

Para que otro mundo –un mundo en que quepan muchos mundos– sea posible, se requiere una idea de razón y una racionalidad alternativa a la moderna, la “racionalidad de la vida”.

Otra idea de razón desde una racionalidad alternativa implica “la necesidad de otra idea de filosofía” que es el tópico de la reflexión del ensayo en su cuarto punto.

El texto explica cómo de “amor a sabiduría” la filosofía se transformó en la modernidad en “amor al logos”, con lo que dejó de ser un saber para la vida y se enajenó en los límites de un saber de y para la propia filosofía que -intencional o no intencionalmente- termina legitimando la racionalidad moderna del modo de producir la vida que en términos de juicio de hecho se revela incompatible con la reproducción de la vida humana y natural como conjunto en el mediano y largo plazo.

Frente a una filosofía moderna que en su línea analítica dominante se ha dedicado a pensar el logos, se trata de volver a pensar la realidad en una recuperación del sentido originario de “amor a la sabiduría” que se hace posible trascendiendo la modernidad desde los criterios de la “racionalidad de la vida” de la trans-modernidad de la que los pueblos originarios en nuestra América son portadores vigentes.

La filosofía que se recupera desde el *locus* de la trans-modernidad en nuestra América por su interlocución con la sabiduría de nuestros pueblos originarios cuyo sentido va en la perspectiva de la producción y reproducción de la vida de la humanidad y la naturaleza, nos coloca con perspectiva crítico-transformadora ante la contradicción fundamental de nuestro tiempo: entre la forma de vida impuesta por la racionalidad hegemónica de la modernidad que provoca muerte en la humanidad y en la naturaleza y la forma de vida resistente de la trans-modernidad que aporta a la producción y reproducción de la vida humana y de la naturaleza.

La lógica y la filosofía modernas no pueden dar cuenta de esta contradicción, porque donde desde la racionalidad trans-moderna se registra contradicción,

desde la racionalidad moderna tal vez se registre tautología.

Una filosofía y una lógica trans-modernas son en este sentido no solamente posibles desde que cuentan con la posibilidad de interlocución con una sabiduría con capacidad de producir y reproducir la vida, sino necesarias.

En el quinto punto del ensayo dedicado a la transición “de la naturaleza como objeto a la naturaleza como sujeto”, se argumenta con claridad acerca de las implicaciones de la ciencia y la filosofía modernas que inevitablemente han pensado a la naturaleza como objeto. Para superar estas implicaciones, se hace necesaria la perspectiva de otra comprensión de la naturaleza, de nosotros mismos y de nuestra relación con ella. Una autoconciencia que nos permita liberarnos desde nuestra subjetividad, de la enajenación respecto de la naturaleza que constituimos y que nos constituye a la que nos ha sometido la episteme moderna, requiere “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”.

Esa forma de vida, esa experiencia de subjetivación y ese tipo de subjetividad vigente hoy en la cotidianidad de los pueblos originarios andino-amazónicos, dan testimonio acerca de cómo es posible la transformación de nuestra relación con la naturaleza estructurada sobre los códigos de la modernidad, transformación que es urgente y necesaria.

“El porqué de un *locus* transmoderno y *postoccidental*” es el asunto del penúltimo punto del ensayo. La justificación argumentativa del mismo como lugar epistemológico de la perspectiva crítico-transformadora y su locación en los pueblos originarios de

nuestra América, radica en que sobre su sometimiento y explotación se ha afincado y desarrollado la modernidad, por lo que por razones estrictamente histórico-culturales, ocupan el lugar privilegiado para la crítica de la modernidad y su superación.

La constitución de este sujeto de la crítica requiere en la relación con los pueblos originarios –desde ellos o con ellos– desde el punto de vista existencial y desde el punto de vista cognitivo, la liberación de todas las luchas ancestrales de liberación “del olvido y la negación, a la cual la modernidad las ha condenado”, a los efectos de realizar un efectivo auto-reconocimiento como condición de la auto-conciencia histórico-crítico-transformadora.

Cierra el ensayo una reflexión titulada “más allá de la lógica de la dominación moderna” y subtitulada “¿liberación de la lógica?”.

Afincando en el auto-reconocimiento como condición de la auto-conciencia en que había quedado en la reflexión anterior, insiste ahora en la necesidad de recuperar en el su nuestro tiempo-ahora, los proyectos de futuro que se dieron en el pasado. Sin saldar esa deuda con el pasado no es posible la auto-conciencia y desde ella, un presente y un futuro con sentido propio.

Trabaja allí dos paralelismos pertinentes con Hegel. El pensador alemán decía que la filosofía alemana desarrollaba en la teoría lo que los revolucionarios franceses realizaban en los hechos. Se trataría ahora, en relación a los procesos de liberación emergentes desde nuestra América profunda, de efectuar una teorización de los mismos. Si para Hegel se trataba de establecer cómo es que nos auto-conocemos, se trataría ahora para el nosotros situado en el mundo andino-amazónico de describir –dice Bautista– “cómo es que nos liberamos” en el sentido de “liberación-comunitario-popular”.

A partir de estos paralelismos, así como Hegel sintió su filosofía como una necesidad para su espacio-tiempo que lo comprendiera, Juan José Bautista hace manifiesta la necesidad de una filosofía para el suyo propio —que plausiblemente sea en buena medida el nuestro y en última instancia el de todos— que lo comprenda, cosa que estaría inhabilitada para hacer la filosofía de la modernidad. Por cierto que ha acompañado esa manifestación de necesidad con el señalamiento de los fundamentos y criterios de esa filosofía y con sus propios avances en términos de comprensión del presente que en buena medida ya son expresión de esa filosofía necesaria.

Llegamos ahora al ensayo “Colonialidad del Poder, Racialización Eurocéntrica y Clasificación Social. Un diálogo con el pensamiento de Aníbal Quijano”, con cuyo desarrollo se cierra el libro que prologamos.

En su introducción, discute la eventual pretensión del pensamiento moderno europeo de ser la expresión por antonomasia del pensamiento crítico, al tomar nota de expresiones originales de pensamiento crítico en América latina, como las de Hinkelammert, Dussel y Zemelman.

Solamente formulaciones de pensamiento crítico como estas últimas al producir sus categorías de análisis desde los problemas de nuestra realidad latinoamericana, son capaces de hacerla inteligible, a diferencia de lo acontecido con la aplicación a la misma de categorías de análisis producidas desde otros contextos espacio-temporales.

Entre los científicos sociales que aportan categorías de análisis que permiten hacer inteligible nuestra realidad, este ensayo elige a la figura y los aportes del peruano Aníbal Quijano.

Entre las categorías de análisis producidas por la ciencia social moderno europea y que aplicadas sin

discernimiento a nuestra realidad pueden imposibilitar la inteligibilidad de la misma, comienza señalando la de “movimiento social”.

Movimientos comunitarios como pueden serlo los movimientos de los pueblos originarios en Bolivia, Ecuador y Perú, como lo son de colectivos que no tienen una conciencia social moderna sino una conciencia comunitaria trans-moderna, no pueden ser aproximados a los efectos de su inteligibilidad con la categoría de “movimiento social”.

Los “movimientos sociales” —que también los hay en América Latina— se orientan críticamente a trascender el capitalismo, pero no dejan de ser por ello movimientos modernos y que por lo tanto al movilizarse contra el capitalismo fortalecen la modernidad en la que anida la lógica cultural que hace al capitalismo posible.

Los movimientos de los pueblos originarios, que aparecen fuertemente en escena en lo que va del siglo XXI, se orientan a trascender la modernidad y con ella al capitalismo al dejarlo sin el sistema de valores en que se sustenta, por lo que el sentido crítico-transformador de su orientación es mucho más radical que el de los movimientos sociales propiamente dichos.

Aplicarles a éstos últimos la categoría de “movimiento social” es amputarlos en su sentido y en su radicalidad, al encerrarlos en la lógica de la modernidad, generando desinteligencia en lugar de inteligibilidad.

En la reducción de los movimientos comunitarios trans-modernos a la de movimientos sociales modernos, se estaría incurriendo “ingenuamente en la racialización de la ciencia social moderna” implicando en la misma que los movimientos comunitarios tendrían que modernizarse, esto es adquirir conciencia social moderna, para constituirse en efectivos movimientos sociales con

efectiva capacidad crítico-transformadora, constitutiva y constituyente de la modernidad y no de la pre-modernidad.

Sobre el eurocentrismo “que encubre el racismo inherente a las categorías de la ciencia social moderna y su racionalidad en general” es que se producen los aportes crítico categoriales de Aníbal Quijano, que a propósito del modelo de desarrollo económico que se implementa para que economías como la boliviana salgan del “atraso, la dependencia y el subdesarrollo”, es que Juan José Bautista se propone reflexionar.

La “hipótesis de trabajo” de Bautista en este ensayo en que Aníbal Quijano es su interlocutor principal, pasa por afirmar que el modelo de desarrollo para una sociedad subdesarrollada cuyo subdesarrollo ha sido por la aplicación del modelo de desarrollo de la modernidad, no puede ser ese modelo de desarrollo de la modernidad, especialmente cuando los pueblos que emergen y se movilizan por su propio desarrollo no tienen conciencia social moderna, sino conciencia comunitaria transmoderna.

En relación a la cuestión del desarrollo, el problema de la “acumulación originaria” que Bautista enuncia en la pregunta “¿Por qué hay tanta hambre y miseria en el mundo y no así justicia y equidad?” se expresa en la hipótesis que enuncia que “el ser de la modernidad produce hambre y miseria” a partir de la cuál “hay que preguntarse sistemáticamente por qué este ser es productor de este tipo de realidad y no de otro”.

En el análisis del problema de la “acumulación originaria” está la respuesta a la pregunta “¿Por qué hay tanta hambre y miseria en el mundo y no así justicia y equidad?” que recuerda la pregunta metafísica radical de Heidegger y que por analogía hace visible la radicalidad de

la pregunta de Juan José Bautista en clave económico-social.

Una revisión rigurosa de la cuestión de la “acumulación originaria” en Marx y por la mediación de Quijano da un grado de respuesta ya suficiente a la pregunta al comprenderse que la “acumulación originaria” no es un momento “cero” pre-capitalista sobre cuya referencia el capitalismo se hace luego posible hasta el presente, sino que la “acumulación originaria” acompaña desde siempre al capitalismo en todos sus presentes, como su condición de posibilidad de creación de capital sobre la base del trabajo expropiado a los trabajadores, aunque estos no sean asalariados en el marco de las relaciones contractuales moderno-capitalistas con sus garantías para el trabajador, sino simplemente explotados de hecho como sigue aconteciendo hasta hoy con sectores mayoritarios de las poblaciones del mundo, entre ellas las de los pueblos originarios de nuestra América.

Para entender críticamente la “acumulación originaria clásica” hay que trascender la perspectiva eurocéntrica que no hace sino trascendentalizar ilegítimamente su punto de vista particular procurando legitimarlo como universal. En diálogo con Quijano, Bautista aporta consideraciones pertinentes para una comprensión crítica no eurocéntrica y descolonizada de esa “acumulación originaria clásica”, que la lectura del punto correspondiente en el ensayo permitirá conocer.

Pero el diálogo de Bautista con Quijano se hace más acuciante al abordar la cuestión de la “acumulación originaria a escala mundial”, esta trasciende el carácter local —espacio-temporalmente hablando— de la “acumulación originaria clásica”, cuyas formas de trabajo asalariado paradigmáticas son sobredeterminadas en las del trabajo esclavista y servil en la imposición

eurocéntrica, colonial y racista de la modernidad europea sobre otras realidades humanas hasta el presente; tal el discernimiento crítico del cientista social peruano que integra en su propia reflexión nuestro filósofo boliviano.

Destaca en la valoración de los aportes categoriales de Aníbal Quijano para pensar críticamente nuestra realidad y la realidad histórico-social como conjunto, la distinción entre “Colonialismo” y “Colonialidad”. El primero, como “dominación de un país, nación o pueblo sobre otro” tendría una larga historia y en lo que nuestra América se refiere, en lo que hace al eje político de la dominación, todos los países que la constituyen serían ya hace mucho post-coloniales. En cambio, la “Colonialidad” nacida en 1492, consistiría en la producción de una trama de subjetividad a través de una colonización de lo imaginario que perdura hasta el presente en nuestra América, por la que la cultura moderno-europea se constituye para nosotros en sinónimo de cultura y civilización universal.

El exterminio de unos 35 millones de seres humanos en el lapso de unos 50 años según registra Bautista, es el asesinato fundante que impone la “Colonialidad” del sentir, el pensar y el saber como sentido común dominante y de dominación en el mundo antes colonial y hoy post-colonial políticamente hablando, pero colonizado en su subjetividad de modo tal que al sentir, pensar y actuar reproduce la dominación a la que celebra como la universalidad de lo humano, invisibilizando la negación de lo humano en que se funda esa pretendida universalidad. Como señalaba José Martí en su “Nuestra América” de 1891: “La colonia continuó viviendo en la república”.

La “racialización del conocimiento” a través de la manipulación de la noción de “raza” señalada críticamente

por Quijano como dispositivo de dominación colonial, no ya en el sentido de la “Colonización” sino de la “Colonialidad” que nos constituye en nuestra subjetividad e intersubjetividad ocupa en la reflexión del ensayo un lugar fundamental.

A través de la noción de “raza” y su naturalización, a la clasificación botánica y zoológica, la modernidad colonialista y racista puede agregar la clasificación social, en la que los hombres europeos que pueden ser ubicados en clases sociales son estudiados por la sociología, mientras que los pertenecientes a los pueblos originarios de nuestra América son estudiados por la etnografía o la antropología. Seres humanos pertenecientes a razas consideradas desde esa manipulación de la noción de “raza” naturalmente inferiores, como las de los pueblos originarios de nuestra América o los negros africanos, a diferencia de los pertenecientes a la raza blanca, podían ser explotados como fuerza de trabajo sin remuneración salarial, en razón de su inferioridad racial natural frente a la cuál nada podía hacerse.

De esta manera el conocimiento por la mediación de la “colonialidad” se pone al servicio de la explotación del hombre por el hombre en términos de esclavitud y servidumbre, dispositivo que es fundamental para la acumulación originaria mundial del capital hasta el presente.

Señala Bautista “que el capitalismo es imposible sin esta modernidad occidental” y “que esta modernidad es imposible sin el capitalismo”, por lo tanto no se puede superar el capitalismo sin hacerlo con la modernidad, ni superar la modernidad si hacerlo con el capitalismo.

Para esa superación de doble dimensión —la del capitalismo y la de la modernidad— es necesario a nivel teórico el pasaje de la “acumulación originaria clásica” a la

“acumulación originaria a escala mundial”, pasaje que no sería teóricamente posible “sin la contribución teórica de A. Quijano, con categorías como la de “colonialidad del poder”, “modernidad/colonialidad” y “raza””.

A partir de esas contribuciones teóricas, el tramo final del ensayo despliega una exposición reflexiva sobre la acumulación originaria a escala mundial a partir de octubre de 1492, que se señala como el punto de partida de la modernidad. Se enfatiza que las condiciones de España que se analizan, implicaron hacia el Nuevo Mundo la implementación de una lógica de degradación de la naturaleza y de la humanidad que allí encontraron, a partir de la cual una y otra se convirtieron en objeto de explotación –en mercancía– condición de posibilidad del capitalismo como modo de producción.

Esa degradación de la naturaleza y la humanidad – explica Bautista– constituye la condición de posibilidad del nacimiento y desarrollo del capitalismo como modo de producción y de la modernidad como su lógica cultural.

Ello permite concluir, a nuestro modo de entender más que como un juicio de hecho –asertórico– como un juicio necesario –apodíctico–, que no hay posibilidades para el desarrollo de la vida de la humanidad y la naturaleza en la diversidad de sus expresiones como conjunto en el marco del capitalismo y la modernidad. Para entenderlo no hay que olvidar que la “acumulación originaria a escala mundial” es un mecanismo que acompaña constitutivamente al capitalismo a lo largo de su desarrollo y a lo ancho de su expansión, mecanismo que se profundiza en el marco de la racionalidad mercantil totalizada de la globalización en curso.

Desde la constatación en términos de “una evidencia de hecho” que a nivel de la facultad de discernimiento se puede enunciar no solamente en un

juicio asertórico sino también en un juicio apodíctico, se entiende que la filosofía y la ciencia social de la modernidad –aún en sus expresiones críticas– al analizar la realidad desde la estructura valórica de la modernidad montada sobre la oposición sujeto-objeto que las constituye, aunque apunten críticamente a la superación del capitalismo no pueden sino quedar por debajo de las exigencias de este eventual objetivo porque el mismo no podría realizarse si no lo acompaña la superación de la modernidad. Y la filosofía y la ciencia social modernas son legitimadoras de la modernidad porque apuestan a que la emancipación humana universal es siempre posible en el marco del –a su juicio– aún incumplido proyecto de la modernidad y solamente dentro de él.

La filosofía y la ciencia social trans-modernas a las que Juan José Bautista aporta en interlocución con las formas comunitarias de reproducción de la vida de los pueblos originarios y con exponentes del pensamiento crítico y la puesta en obra en el ejercicio analítico-crítico-normativo de las categorías por ellos elaboradas como es el caso de Aníbal Quijano, ofrecen en este libro argumentos contundentes que permiten entender que así como el mundo occidental-moderno-capitalista es imposible porque solamente puede afirmarse sobre la degradación de la naturaleza y el hombre, en cambio, otro mundo en el que la producción y reproducción de la vida humana y de la naturaleza en la diversidad de sus expresiones y no el capital sea el referente de la racionalidad, es posible y necesario.

**Yamandú Acosta**

Montevideo, 26 de agosto de 2012.

## INTRODUCCIÓN

En la nota editorial de la tercera edición de mi “Crítica de la razón boliviana” del 2010, anunciaba la continuación de nuestro trabajo con otros dos libros en los cuales íbamos a continuar con nuestro argumento que consiste básicamente en des-colonizar y des-occidentalizar la percepción y visión que tenemos de nosotros mismos y de nuestra realidad, para poder empezar a comprendernos a nosotros mismos desde el horizonte cultural e histórico presupuesto en la forma de vida producida y mantenida hasta ahora por nuestros pueblos originarios.

Ello implicaba e implica aún la producción de categorías con las cuales hacer posible esta nueva comprensión de nuestra historia, de nuestra realidad y nuestra propia subjetividad, tarea que venimos haciendo desde hace más de 20 años. Esto es, el intento de querer comprendernos de otro modo, no se agota en la producción de otra narrativa, o sino en la descripción de otras historias no contadas, negadas, encubiertas u olvidadas, sino que todo esto, para que sea comprendido desde su propio horizonte problemático, necesita o precisa de la elaboración de conceptos y categorías con los cuales hacer inteligible todo esto, de tal modo que aparezca ante nosotros con su real sentido, y no así distorsionado, vejado o denigrado como habitualmente

sucede cuando se explica o escribe acerca de nuestra historia y cultura con los conceptos, categorías y teorías que la modernidad ha producido.

Durante todos estos años, mientras avanzábamos en la investigación, poco a poco fuimos produciendo y desarrollando contenidos posibles de categorías posibles con las cuales hacer inteligible todo aquello que estábamos y estamos descubriendo aún, y que fuimos escribiendo en pequeños ensayos que presentamos a veces en conferencias o coloquios, pero, también en ensayos preparatorios para los seminarios en los cuales participamos o en aquellos que impartíamos directamente. Pero también muchos de los ensayos que trabajamos eran y son resultado de los innumerables cursos y seminarios que hemos estado dando en muchos lugares, centros de investigación de diferentes universidades, en diferentes países, pero también con muchos grupos de trabajo integrados por gente de base que está participando directa y activamente en los procesos de transformación y cambio que se están dando en varios lugares de Nuestra América.

Durante todas estas experiencias, la dificultad mayor siempre estaba en la explicación de los nuevos conceptos y categorías con las cuales estamos empezando a producir este otro conocimiento. Además de ello, desde muy temprano nos dimos cuenta que si no se tiene categorías nuevas de análisis y reflexión, difícilmente se dará lo que se llama en filosofía «el pensar». Pero también nos dimos cuenta de que la cabal explicación y comprensión de estas categorías se da sólo al interior de explicaciones sistemáticas y sostenidas donde recién se puede explicar bien el sentido que éstas tienen, lo cual implica la producción de libros que llevan mucho tiempo de elaboración. Pero, gracias a la insistencia de varios de nuestros alumnos, de muchos amigos y colegas, decidimos

empezar a publicar esos ensayos en los cuales literalmente “ensayamos” la producción de contenido de los nuevos conceptos y categorías que estamos usando en este proceso de investigación y que denominamos, decolonial, *transmoderno* y *postoccidental*.

Como se dará cuenta el lector atento, los conceptos y categorías a las cuales hacemos alusión argumentativamente, se dan y se desarrollan en diálogo con los que son, a juicio nuestro, los grandes pensadores. Casi nunca los tomamos de modo literal, siempre nos atrevemos a dotarles de otro contenido, pero no por mero afán discrepador, o por afán de producir novedades, sino, porque a esos contenidos los ponemos a dialogar con los problemas que estamos pensando y que nuestra realidad nos plantea como desafío a la razón que intenta apropiarse del mejor modo posible de este presente que la historia nos pone delante nuestro.

Y cuando partimos de pensadores de la talla de Marx, Dussel o Hinkelammert tampoco los tomamos literalmente, sino que siempre intentamos ir más allá de ellos y no porque creamos que somos más que ellos, no, sino porque intentamos apropiarnos de sus conceptos y categorías desde el contenido problemático presupuesto en los problemas que nos plantea nuestra propia realidad, y que están apareciendo con tanta riqueza que sería casi imposible exponerlos si no es desarrollando las categorías de tan eminentes pensadores. Es gracias a sus categorías que en parte podemos percibir la riqueza de contenidos que están apareciendo en nuestra realidad, de lo contrario habría sido casi imposible hacer el tránsito hacia esta nueva forma de tematizar nuestros problemas.

Por esta evidencia que la hemos ido comprobando poco a poco a lo largo de nuestra investigación, nos atrevemos a afirmar que ahora en América Latina estamos

en condiciones de pensar desde nosotros mismos, esto es, estamos en condiciones de producir la fundamentación teórica pertinente a nuestros propios problemas, podemos producir nuestros propios conceptos y categorías con los cuales hacer inteligibles nuestros propios problemas. Esta afirmación nuestra tiene sentido cuando nos percatamos de que los conceptos y categorías que la ciencia y la filosofía modernas han producido, son conceptos y categorías pensadas no sólo desde 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 científicos sociales latinoamericanos y de tercer mundo decía el 2005 en la UNAM en presencia del rector y del ex presidente de Brasil Enrique Cardoso (quien había sido su alumno), que después de una larga evaluación, él se había dado cuenta 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, 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 de primer mundo del siglo XIX. Dicho de otro modo, eran y son conceptos y categorías pensadas desde los problemas de primer mundo, pero nunca así desde los problemas propios de tercer mundo, y por ello mismo, está difícil superar nuestros propios problemas con conceptos o categorías que tienen poco que ver con nuestra realidad.

Este problema teórico tuvo y tiene fuertes implicaciones teóricas a la hora de querer producir conocimiento científico en nuestra América, pero, los problemas más graves son políticos. Porque con los conocimientos producidos en el ámbito de la ciencia social, se diseñan, programan y desarrollan proyectos políticos, económicos, pedagógicos, culturales, etc., que de alguna manera transforman nuestra realidad para bien o para mal.

Las más de dos décadas en las cuales se implementaron de modo brutal y salvaje las medidas económicas de corte neoliberal en América Latina son tal vez el ejemplo más trágico de esto que afirmamos. Porque detrás del modelo neoliberal hubo una visión de la realidad que se nos impuso junto con el modelo económico. Y para ello, los neoliberales no tuvieron el más mínimo empacho en refundar nuestros estados, esto es, modificaron nuestras constituciones políticas del estado de acuerdo a la medida de sus intereses. Transformaron nuestras universidades e instituciones académicas de acuerdo a sus intereses teóricos y políticos, de tal modo que ahora nuestras universidades, otrora centros de formación de profesionales comprometidos con la realidad de nuestros países se han derechizado de tal modo, que ahora nuestros profesionales aspiran y apuestan a ser funcionarios de las instituciones que el modelo neoliberal ha impuesto en todo el mundo para servir eficientemente a las grandes transnacionales.

El pensamiento crítico así ha sido completamente erradicado de nuestros centros académicos de tal modo que ahora nuestros profesionales y científicos sociales, de ser antes defensores de las luchas sociales y populares de nuestros países, se han convertido en fervientes defensores del orden internacional, económico y social

impuesto por las grandes transnacionales a través de un modelo económico, y todo esto lo han hecho con teorías, con estadísticas, con ciencia y con filosofía económica.

Sin embargo en varios países de Sudamérica ahora la situación ha cambiado de tal modo que pareciera que el neoliberalismo ha quedado atrás porque varios países tienen ahora una pretensión no sólo de cuestionar al capitalismo, sino de hacer una transición al socialismo, es decir, pareciera que la situación ha cambiado de tal modo que ahora sí nuestros pueblos están en condiciones de producir un proceso de transformación y cambio de acuerdo a las aspiraciones económicas, políticas e históricas que siempre tuvieron nuestros pueblos y en parte se ven los cambios que están impactando positivamente en varios lugares del continente. Pero también van apareciendo otros problemas antes impensables para el pensamiento crítico y la ciencia social latinoamericanas. Estos problemas aparecen primero en el ámbito de la política, y la reflexión respecto de esos problemas ahora está cuestionando radicalmente la manera de comprensión, tematización y teorización de esos problemas.

De pronto ahora empezamos a darnos cuenta de que los nuevos problemas que nos plantea nuestra realidad en el siglo XXI, muchos de nuestros políticos, analistas y científicos, los siguen pensando con las categorías del siglo XX. De pronto, muchas de las demandas, aspiraciones, proyectos, anhelos y sueños con que los movimientos de tipo popular, social, comunitario, etc., salieron a las calles y carreteras a luchar, están rebasando en mucho la capacidad de respuesta de los líderes y gobiernos progresistas, porque se está empezando a ver que éstos últimos, siguen atrapados en la visión de realidad, de economía y de política que

impusieron tanto la modernidad como el capitalismo del siglo XX a través de sus ideologías y teorías producidas a lo largo de los siglos XIX y XX.

La nueva situación que nos plantea ahora esta nueva realidad que apareció en este siglo XXI, está empezando a reclamar de la política, la ciencia y la filosofía, que éstas se pongan a la altura de los desafíos de este nuevo tiempo, es decir, está empezando a reclamar que tanto los políticos, analistas, científicos y luchadores en general transformen su concepción y visión de la realidad, porque ésta ha cambiado dramáticamente. Los problemas ya no son los mismos, y por eso, la teoría, la política, los conceptos y las categorías ya no pueden ser las mismas.

Esto quiere decir que paralelamente a transformar la realidad, ahora hay que transformar también los conceptos, teorías y categorías con las cuales pensábamos la realidad, es decir, hay que cambiar hasta de discurso ideológico, pero también de forma de vida.

Pero el problema se agudiza y complejiza cuando empezamos a comprobar poco a poco que ya no basta con cambiar de conceptos, categorías o teorías, sino que lo que ahora debe cambiar también es la concepción de realidad con la cual se pueden cambiar o transformar esos conceptos, categorías y teorías. Aquí es cuando se complejiza todo, porque la ideología, ciencia y filosofía está acostumbrada casi por sentido común a presuponer en su visión o concepción de realidad la que la modernidad ha impuesto con relativo éxito durante estos 500 años. Ahora cuando los problemas que impone la nueva situación exigen que hay que cambiar también la concepción de realidad, lo que queremos decir es que para la transformación de la realidad y las teorías o marcos categoriales, ya no se puede partir ingenuamente, de lo que la modernidad ha producido, sino, de la realidad, o

realidades que ella ha negado, excluido y empobrecido durante estos 500 años.

Aquí es donde se descubre no sólo una infinidad de problemas a ser pensados y problematizados, sino que aquí es donde uno recién se da cuenta de las grandes contradicciones que ha producido ya no sólo el capitalismo sino también la modernidad y que hay que superarlos no sólo práctica o materialmente hablando, sino también teóricamente.

Lo que estamos descubriendo es que no basta con que un pueblo o nación quiera transformarse o cambiar, sino que esto sólo es posible cuando un pueblo no se limita a actuar, protestar, salir a las calles o marchar, sino cuando paralelamente a esto, produce el conocimiento de sí mismo como pueblo, esto es, cuando toma autoconciencia, o sea saber de sí mismo, de lo que es y de lo que quiere hacer con su destino e historia. Cuando los pueblos producen este conocimiento de sí mismos, éste se convierte en el contenido de su voluntad, y a su vez esta voluntad se convierte en el contenido de su acción. Así la acción o praxis ya no deviene en mera acción, es decir, ya no se agota en sí misma, sino que se proyecta y a su vez proyecta las luchas populares más allá de lo que los pueblos mismos se habían imaginado inclusive. Por eso ahora el contenido de la acción de nuestros pueblos, ya no puede ser el conocimiento que la modernidad ha producido, sino que tiene que ser el nuestro, el que nosotros produzcamos ahora desde nuestra América.

Este es el gran desafío que la ciencia social y la filosofía comprometidas con este proceso de cambio, transformación y revolución tienen para con el presente, que en parte iniciaron ya algunos de nuestros grandes pensadores como Hinkelammert, Dussel, Quijano, etc., y que estos trabajos que venimos publicando desde el 2005

quisieran continuar. En este sentido, el objetivo de estos ensayos es mostrar en qué sentido se podría continuar la tarea que ellos previamente ya han empezado y que hay que continuar, porque la transformación de nuestra realidad no sólo continúa, sino que sigue profundizándose.

Los trabajos que ahora presentamos para la discusión, crítica y problematización fueron escritos entre el 2008 y el 2012, a ellos se sumarán en un segundo volumen otros que pertenecen a la misma época y que tienen el mismo tenor, el mismo sentido; atreverse a pensar la realidad desde la memoria histórica y cultural de nuestros pueblos negados por la modernidad occidental. Como dice el subtítulo, son ensayos, en este sentido, son hipótesis a ser discutidas para seguir siendo desarrolladas.

X

**DE LA DIALÉCTICA MODERNA  
DEL DESARROLLO DÍGUAL,  
HACIA UNA DIALÉCTICA  
TRASCENDENTAL DEL DESARROLL  
DE LA VIDA HUMANA Y LA  
NATURALEZA**

### **Introducción**

Como pocas veces en la historia, 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 cual ha sido sumergido 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 50's y principios de la década de los 80's, 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, hasta mediados y fines de los 80's.

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 de

la forma o tipo de desarrollo o economía propios que nuestros países latinoamericanos debieran seguir. Temas como el de la relación entre el fortalecimiento del Estado y la regulación del mercado, aparecen ahora importantes debido al vergonzante descalabro de la economía de mercado, pero también aparecen temas 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 también en el horizonte temas 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, aparecen justo cuando empieza a mostrar todas sus contradicciones ya no solamente el capitalismo como modelo económico, sino también la modernidad como horizonte cultural gracias al cual se desarrolló el capitalismo. Temas inconcebibles para el pensamiento crítico del siglo XX como el de la crisis ya no de un modelo económico, sino de un modelo civilizatorio, ponen por primera vez ahora a la modernidad en su conjunto no sólo en crisis, sino como inviable humanamente *in the long run*.

Esta evidencia y patencia de esto que ahora son hechos y no meras conjeturas o hipótesis posibles a ser verificadas, está permitiendo cuestionar radicalmente no sólo los presupuestos de la modernidad, sino las tesis más fuertes sobre las que ella se sostenía y sostiene hasta el día de hoy, como el de considerarse a sí misma infinitamente superior, absolutamente racional y auténticamente humana. Estas certezas largamente sostenidas, fundamentadas y argumentadas “racionalmente”, han

permitido concebir o considerar a cualquier otra forma de vida, de economía, de desarrollo, de racionalidad, etc., como caducos, pre-modernos, inferiores, superados y obsoletos. Tal es así que era normal, y hasta lógico pensar que recurrir a estas otras formas de vida, de economías 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 la modernidad y el capitalismo surgieron y se constituyeron no eran ni son como prometían ser. La crisis de estas certidumbres está permitiendo ahora empezar a pensar en serio en estas otras formas de vida, de economía, de desarrollo, etc. (otrora tan despreciados, olvidados, negados y condenados a la prehistoria de la humanidad), como alternativas posibles y hasta viables no sólo para nuestros pueblos subdesarrollados durante estos quinientos 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 mejor como “vivamos bien” (la cual no es una afirmación de carácter impersonal, sino que se dirige a todos nosotros, y que en nuestra opinión ha sido malamente traducido 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 a la idea de desarrollo propuesto por la economía moderna y la modernidad, sintetizado en la idea de vivir siempre más y mejor, pero sin incluir en esta idea 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 pre-modernos) que está dando de qué hablar a la ciencia social latinoamericana, está sin embargo chocando 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 poner en la siguiente pregunta: ¿es sostenible la concepción moderna de desarrollo *in the long run*, esto es, en el mediano y largo plazo? Esta contradicción aparece justo cuando un gobierno de procedencia indígena “aparentemente” intenta responder demandas populares largamente anheladas, como el de la industrialización de nuestros recursos naturales, con lo cual aparece ahora otro problema mucho más complejo y que creo que puede permitirnos entender de mejor modo 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, en los cuales por el valor agregado que ello implica producen realmente las ganancias, las cuales enriquecen sólo a los países de primer mundo desarrollado. Una vez que el pueblo boliviano entendió esto, exigió y demandó la industrialización de sus materias primas como el gas por ejemplo, para dejar de vender el gas en bruto a precios irrisorios en el mercado mundial. Pero, producir el gas con valor agregado implica *industrializarlo*, lo mismo con el petróleo y los minerales como el litio. Bolivia como país atrasado, dependiente y sub-desarrollado, no es industrializado, ni tiene tecnología para producir su propia industrialización. Entonces como todo país sub-desarrollado 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 es que normalmente se recurre a “empresas transnacionales” para su posible exploración, explotación o industrialización quienes tienen no sólo esos capitales, sino la tecnología y gran maquinaria para industrializar nuestros recursos naturales, por lo cual volvemos casi al mismo problema. Es cierto que ahora nuestro gas no se vende a precio de gallina muerta, porque ahora ganamos como país un poquito más, pero ahora 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 para poder industrializar al 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 del "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 en la cual está radicalmente incluida 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 de vida 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 practicarla no sólo entre los seres humanos, sino también con la naturaleza, porque ella no sólo es el otro participante, componente o miembro de la comunidad, sino que ella 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 a la naturaleza se la pueda explotar industrialmente como lo hace la industria capitalista y moderna, porque del mismo modo como se concibe y exige desde la idea del Suma Qamaña que se respete al ser humano y no se lo explote, del mismo modo se pide y se espera un trato similar con la naturaleza, es decir, se tiene que respetarla de tal modo que no sea posible con ella ningún tipo de explotación. Porque la idea de explotar tanto a la naturaleza como al trabajo humano implica haberlos devaluado antes al rango de objetos. ¿Qué objeto

pide, exige o espera que se le respete? Ninguno, por su misma condición de objeto, pero si algo o alguien es concebido como sujeto, no sólo que se espera que se lo respete, sino que incluso exige respeto ese sujeto 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 es que éstos tienen que explotar al ser humano y a 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 ahora por primera vez en el proceso boliviano, cuando quiere dejar de ser país subdesarrollado, dependiente y atrasado. Por eso ahora cuando el gobierno boliviano quiere explotar a la naturaleza para sacar al país de la pobreza, los pueblos originarios andino-amazónicos se oponen a ello, porque esta forma de producir desarrollo e industrialización atenta a la naturaleza concebida desde tiempos inmemoriales como Madre. La Madre no es, ni puede ser objeto, mucho menos objeto de explotación.

## ¿Qué hacer?

Este *impasse* ahora está conduciendo a una crisis en la cual el país se enfrenta aparentemente ante la disyuntiva de: 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, que si no fuera por la modernidad y el capitalismo, la humanidad entera seguiría viviendo en la edad de piedra, o sino en la edad de los taparrabos. Si fuera así lo único que quedaría para 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 del 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, el cual es plenamente moderno, por lo cual 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 solo que éste ya existe, sino que ya había impuesto sus propias reglas de participación en este mercado. Si tienes mercancías que vender a buen precio, es decir, baratas y de calidad, ingresas, de lo contrario estás fuera del mercado mundial. En América Latina habían cantidades infinitas de materias primas para poder ser explotadas, pero sin haber sido industrializadas, en cambio en Europa y EUA habían ya muchas mercancías elaboradas y procesadas a muy buen precio para ser compradas al mejor postor, es más, estos países para seguir produciendo más mercancías a muy buenos precios, necesitaban urgentemente materias primas para seguir produciendo más y más.

Ahora por la historia económica de nuestros pueblos sabemos que inmediatamente que los países

latinoamericanos 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 es 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 ese 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, especialmente Inglaterra, Francia y EUA necesitaban para seguir produciendo más mercancías competitivas, abundante materias primas baratas, porque la producción local de materia prima no sólo que 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 que la producción de mercancías competentes en el mercado, implicaba no sólo tener materia prima barata, sino que implicaba tener capacidad industrial para producir más, mejor y a precios baratos, de tal modo que sus mercancías pudieran ser sumamente competitivas en la competencia del mercado.

En Inglaterra 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 EUA y Alemania. Desarrollar la gran maquinaria e 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, tecnología y luego la industrialización de esas técnicas y tecnologías, proceso que se conoce como la primera industrialización desarrollada 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 tipo de fundición que se utilizó para producir la primera industrialización, éste era posible con tener un horno de fundición cuasi ancestral. Sin embargo, el desarrollo de la técnica, la tecnología y producción de otro tipo de aceros, metales y aleaciones exigió desarrollar la propia técnica de fundición de metales, es decir la producción 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 pasó a 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, Inglaterra ya había hecho el pasaje de la primera a la segunda industrialización, gracias a la cual fue posible primero la industria ferrocarrilera y luego la producción de grandes barcos a vapor. La producción textil fabril ya era toda una realidad en Inglaterra, esto es, Inglaterra 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 allá no sólo que tenía competencia, sino que ya se estaba peleando fuertemente por el derecho a tener mercados propios (las guerras de

Bonaparte en parte son para defender la industria y mercado franceses de la intromisión de los ingleses). Esto quiere decir que a Inglaterra le interesaba mucho que nos independizáramos, porque libres de España podíamos ser fértiles mercados para los productos manufacturados y elaborados por la creciente industria inglesa. Pero además podíamos ser grandes proveedores de las materias primas que ellos necesitaban fervientemente. Desde principios del siglo XIX EUA se da perfecta cuenta que la única forma que tienen ellos de desarrollarse, es expandiendo su mercado hacia América Latina, es decir, constituirnos en su mercado y a su vez proveedor de materias primas, esto es, hacer con nosotros lo que Inglaterra estaba haciendo con todo el mundo.

Estas condiciones del mercado mundial hicieron que nosotros 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 que ya en ese entonces tener industria implicaba haber hecho el pasaje a la segunda industrialización lo cual ni siquiera habíamos hecho con la primera, es decir, en cuanto a producción en general todavía estábamos en la manufactura.

Inglaterra 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 nosotros de sus mercancías, les permitíamos a ellos 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 que no teníamos capitales para ello, por el elevado costo de ésta, sino que teníamos que comprarla de 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 tecnología con la cual poder 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 contra-respuesta del capitalismo fue la guerra total contra nuestro proteccionismo. La destrucción casi total del primer país industrial latinoamericano como Paraguay a mediados del siglo XIX por Inglaterra apoyado por las oligarquías brasileras, uruguayas y argentinas no es casual. Durante el siglo XX, los pocos intentos de industrialización que hubieron

después de la segunda guerra mundial, fueron ahogados por cruentos golpes de estado propiciados por el nuevo amo imperial. Mientras tanto la técnica, tecnología e industrialización ha 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 ha desarrollado casi sin interrupciones hasta ahora el capitalismo y la modernidad, explotando al trabajo humano y la riqueza natural de los países de 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 de tercer mundo. Por esto decimos que el desarrollo moderno, no sólo que nos ha subdesarrollado, sino que ha producido en general un desarrollo desigual entre los países capitalistas de primer mundo y los de tercer mundo, esto es que, desarrollándose ellos, a nosotros nos han subdesarrollado. Este es el tipo de desarrollo desigual que el capitalismo y la modernidad han producido en nuestra realidad.

La pregunta que salta entonces ahora sería la siguiente: ¿si un país como Bolivia quiere desarrollarse de acuerdo a la imagen y semejanza de los países de primer mundo, a quiénes ahora tendrá 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? Pero por otro lado; ¿teniendo como parte fundamental de su pueblo a pueblos que no tienen la misma concepción de la naturaleza que tienen los países de primer mundo, se atreverá a explotar a la Pachamama como lo hicieron y siguen haciendo los países desarrollados de primer mundo?

Cuando uno parte desde 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 ella ha desarrollado, produciendo a lo largo de estos cinco siglos, crisis y más crisis como la de ahora, donde como siempre, quienes la 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 ahora 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 puede agotar. Que si esto ocurriese, la vida humana sería entonces imposible. Desarrollar entonces este tipo de responsabilidad, de cuidado con la naturaleza y de solidaridad con los miles de millones de hambrientos y pobres que hay en el mundo, aparece entonces ahora 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 los niega, se los 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 hacer que alcanzarlos a ellos para nosotros sea casi imposible, de tal modo que nosotros podamos quedarnos 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 de primer mundo, empezaría 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 ~~hacerlo~~ que ellos han hecho centenariamente, explotar el trabajo humano de otros pobres y explotar nosotros mismos a nuestra propia Madre naturaleza. Por ello es que 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 cual 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 al 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 al 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 poder 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 esta realidad que le permite a él 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 a 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 a 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 de tercer mundo, porque cree que estos 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 solamente la humanidad del capitalista o de los habitantes de los países capitalistas de primer mundo, pero no de toda la humanidad, porque la humanidad de los pobres quienes son el 80% de la población mundial no sólo que no es desarrollada, sino pisoteada y humillada en nombre del desarrollo de la humanidad burguesa y moderna. Por ello es que el incremento de desarrollo se ve inmediatamente en los países de primer mundo y no así en los de tercer mundo a los cuales 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 de primer y tercer mundo, porque para que los países de 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 auto-comprensión, a la cual considera como la manera en sí misma o más humana de la auto-comprensión posible. No por

casualidad Hegel, quien es uno de sus grandes intelectuales es quien le da forma filosófica a esta auto-comprensión auto-reflexiva 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 siga 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 le 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 que 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 pie, a lo que nos referimos es a esta dialéctica a la cual Marx ahora 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, son los que ahora están invertidos. De lo que se trata entonces es ponerlos a ambos, tanto al método dialéctico como a la realidad de pie, porque ambos están de cabeza, tanto la teoría como nuestra realidad.

¿En qué consiste esta inversión que tanto 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 que no habría desarrollo humano, sino que no habría vida humana, o sino que ésta, estaría literalmente condenada a la extinción o sino 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 humanos 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 que 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 este 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 pone enfrente 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 cual tiende el mercado capitalista, van a solucionar los problemas humanos, los van a mejorar y los van a desarrollar, por eso es que 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. Pero el problema radicaba y radica aún en que produciendo el capitalismo permanentemente relaciones de explotación y dominio, aparentemente pareciera que éste 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, pareciera 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 es que 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 mundial, 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, son 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 a los países, pero son también los que crean los satisfactores con los cuales la humanidad se alivia de tanto trabajo, enfermedades, etc., etc.

Esto es que, cuando se ve a 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 de 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 sino 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 apariencias, porque en realidad la riqueza en general, incluyendo al 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 Tiwanaku, o sino Machu Picchu, testimonios de la gran capacidad arquitectónica, productiva, y desarrolladora de una forma completa de

vida y todo ~~sin un~~ centímetro de capital, pero eso sí, con trabajo humano y con naturaleza productora de los materiales para esas construcciones, pero 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 de 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 capitalista de primer mundo ven a los pobres de tercer mundo, sólo como

fuerza de trabajo, el gran capital mira a los países pobres de 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 cual 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 fuerza 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 sin sentido, o sea irracional. Pero ahora estamos hablando de otra racionalidad, la de la vida, no la del mercado, para la cual 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 a 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 a 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

negarlo hasta descalificarlo completamente de tal modo que aparezcamos como cosas, como objetos carentes de sentido. Pero también implica recuperar consciente y explícitamente a 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 al 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 cómo 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 el *Epílogo* a la segunda edición del tomo I de *El Capital* de 1873, Marx vuelve a cuestiones metodológicas donde insinúa haber intentado o intentar exponer no sólo su método, sino el modo cómo 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 como su propio autor lo dice; como 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 él mismo 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 cómo 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 a 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 a la realidad, la filosofía de Hegel aparece también invertida, especialmente su dialéctica. De lo que se trata entonces es de ponerlos de pie a ambos, a la dialéctica por un lado, pero también a 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 es que en la teoría del fetichismo, el momento más epistemológico y metodológico de *El Capital*, Marx muestra al horizonte desde el cual el capitalismo se entiende y percibe a sí mismo, esto es, siguiendo la lógica dialéctica, para entender a la conciencia y la autoconciencia, primero hay que entender al espíritu contenido en la razón. O dicho de otro modo, para entender a 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* (el cual es otro modelo ideal), a partir del cual podemos 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 sino 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 sino en volverse en 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 manera 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 hacerlo (es cierto que tienen un corte más o menos nacionalista, pero en el fondo es lo mismo). Por eso es que, 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 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 esto ahora literalmente han tomado el poder. Porque éstos, producto de 500 años de colonización moderna, ahora ya se han modernizado, 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 están colonizados, y la prueba es que no se dan cuenta de ello. Identifican a la colonización 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 indio esté en el poder, porque este indio 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 indio va a tener que hacer lo que los políticos k’aras blancoides 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 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 entonces 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.

## 1. 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 un k'ara, o sea un 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. Este 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

valores 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 presenta 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 lo toman de su conciencia, sino de la realidad objetiva, porque objetivamente existen estos valores colonizados en este tipo de realidad, los cuales los racionaliza 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 que el capitalismo necesita 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 le 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 a la modernidad, ya no sólo como realidad cultural sino a la modernidad 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 las cuales 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 la aprehende, la 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 ha producido ahora el capitalismo y la modernidad, arrasan 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, porque 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 al cual el estado oligárquico los ha postrado, cuando se dan cuenta 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 que son negados y pisoteados, 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 ahora buscan desarrollo moderno, buscan dinero, capital para invertir y ganar, y cuando lo logran, no sólo que se sienten modernos, sino que miran ahora 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 de 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 a su propia cultura con lo subdesarrollado, y a 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 interior 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.

## 2. 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 al 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 lo está 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 que 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 auto-extermínio de toda forma de vida. Pero ahora sabemos que tanto la idea de desarrollo, como de economía, de racionalidad y de ciencia que ha producido la modernidad es irracional, 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. Estas son las

consecuencias que ha producido 500 años de modernidad. Por eso decimos que el problema ya no es sólo el capitalismo, sino la racionalidad y cultura de muerte que ella 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 ahora 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 a la racionalidad del mercado desde el criterio de la vida, esta racionalidad aparece como irracional. Pero que cuando vemos a 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

que vamos a entrar en sendas auto-contradicciones, sino que a la larga se mostrará como imposible. Por eso es que quienes impulsan la idea del *Suma Qamaña* siendo paralelamente modernos, o sino impulsando paralelamente políticas extractivistas, van a entrar en auto-contradicción 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” a 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 viva 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 a la naturaleza inclusive considerándola como objeto, cuando nos damos cuenta de su importancia para la vida, pero seguir concibiéndola 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 a 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 a 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 que estamos afirmando que ella 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 de primer mundo, ni en ninguna universidad europea o norteamericana, sino que se encuentran en medio de los pueblos que esta modernidad siempre ha querido negar y para ello les ha puesto nombres despectivos con los cuales 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 modernidad. Los apodos y sobrenombres como brujos, adivinos, agoreros, etc., con los cuales el conocimiento de la modernidad los ha nombrado, no ha hecho sino encubrir esta sabiduría milenaria con la cual podemos ahora recuperar no sólo a la naturaleza como Pachamama, sino a 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 es conocido como “Consejo Amáutico”, quienes saben lo

que la Pachamama dice y quiere. 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, tendría también como asesores a un Consejo Amáutico emergido directamente, producto de la democracia comunitaria, de nuestros pueblos originarios, quienes le podrían orientar y aconsejar en cuanto a políticas tendientes 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, como no cree ni en ellos ni en la Pachamama, por eso no sólo que no tiene amautas como asesores, sino que se ha rodeado sólo de quienes tienen conocimiento moderno de la política y la realidad en general.

### **3. La racionalidad de la reproducción de la vida**

Pero no basta con recuperar a la naturaleza como Pachamama, ello apenas es el principio. Recuperar a 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 nuestro sistema de los alimentos hay que producirlos de acuerdo a la lógica de la producción andino-amazónica, para que ésta 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 que también está contenida la intencionalidad con la cual 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 cual fue producido ese alimento. Esto es lo que sucede con el capitalismo cuando convierte al 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, el cual se transforma luego en contenido de nuestra subjetividad. Por eso es que, 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 auto-contradictorio 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, que 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. Este es el idealismo en el cual han caído los sujetos que ingenuamente le 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 a un país como el nuestro privilegiando la producción de carreteras, aeropuertos, canchas de fútbol, o 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 del 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 futuro que la modernidad nos ha querido negar y que hasta ahora no lo ha logrado del todo. Por ello es que ahora podemos empezar a pensar en la posibilidad y necesidad de una nueva racionalidad de la vida.

Pero para ello, es necesario no sólo poner a 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 a la dialéctica, para luego desfetichizarla y así podamos formular y desarrollar una nueva concepción de racionalidad fundada ahora sí y de modo explícito en la producción y reproducción de la

vida, tanto del ser humano como de la Pachamama. Sólo así podremos hablar de modo coherente que estamos en un auténtico proceso revolucionario y no en un mero “proceso de cambio”.



## DE LA RACIONALIDAD ERNA HACIA LA RACIONAL DAD DE LA VI A<sup>1</sup>

### 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”<sup>2</sup>, la cual por

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este ensayo apareció en el libro *Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina. Perspectivas interdisciplinarias*. Editado por el Núcleo-red «Pensamiento crítico en América Latina y sujetos colectivos» y el Espacio Interdisciplinario de la Universidad de la República Uruguay. Editorial TRILCE. Montevideo. 2011

<sup>2</sup> 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* y *El Capital*. En el análisis o plano de la

procedimiento metodológico no intenta colocarse fuera del problema, sino precisamente, dentro de él, para ver en

---

conciencia, 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. En cambio en la reflexión o plano de la autoconciencia, el sujeto ya no se pone ante todo como si todo lo que existe fuera de sí fuesen objetos, sino que descubre que detrás de todo objeto, siempre hay sujetos que ponen objetividades, por ello es que la conciencia cuando descubre esto se eleva del análisis a la reflexión, porque acá lo tematizado ya no son objetos, sino sujetos siempre en relación. En este sentido es que ahora el sujeto se descubre a sí mismo como parte del problema, o sino como el problema central. 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 están siempre los sujetos, sino que todo en última instancia está en relación, aunque a primera vista no lo parezca. Solo cuando descubre esto la conciencia está en condiciones de arribar a lo que se llama ciencia (*Wissenschaft*). En Marx esta distinción está plenamente presente, por eso es que cuando él habla de ciencia en términos positivos, nunca se refiere a la concepción anglosajona de ciencia como *Science* (a la cual critica como ciencia burguesa o sea ideologizada), sino siempre a esta concepción de ciencia como *Wissenschaft*. Esta distinción se torna central cuando empezamos a concebir a 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. Esto es lo que intentamos desarrollar en nuestro trabajo a partir de la obra de F. Hinkelammert. Cfr. nuestra *Fenomenología del espíritu de la liberación*, de futura aparición.

qué medida podemos pasar de la reflexión a lo que se llama en sentido estricto “el pensar”.

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 trans-moderna y post-occidental. 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 social<sup>3</sup>, la cual se dio y se

---

<sup>3</sup> 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 pre-modernas. 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 pre-modernas 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

sigue dando en parte hasta el día de hoy en varias comunidades del mundo andino-amazónico de Bolivia.

Nuestra intención no es describir el posible modo de transición hacia esa forma posible de vida, sino reflexionar en torno del 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”<sup>4</sup> con la cual se podría hacer inteligible y

---

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 1857-58 –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”. Cfr. Marx y Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*. Ed. Siglo XXI. México. 1978. pág. 36. 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.

<sup>4</sup> La modernidad insistentemente quiere hacer ver que la racionalidad es un producto típico y exclusivo de la modernidad, 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 y que por eso 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 este 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

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 de 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 cual comienza *Las Armas Ideológicas de la Muerte*<sup>5</sup>, y que ha vuelto a retomar 37 años después precisamente en su último libro, en el ensayo titulado *Hacia la reconstitución del pensamiento crítico*<sup>6</sup>.

En este sentido nuestro interés gira en torno del problema metodológico y epistemológico que implica o presupone la racionalidad contenida en este pasaje de una

---

es sólo mítico o pre-racional, esto 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 le 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 cuales nos ha conducido el capitalismo neoliberal, sino también para superar a la modernidad, la cual es el contexto cultural y civilizatorio al interior del cual se ha desarrollado ampliamente el capitalismo y su racionalidad.

<sup>5</sup> Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*. Ed. DEI. San José, Costa Rica. 1977

<sup>6</sup> Este ensayo, central para nosotros ha aparecido simultáneamente en dos libros publicados recientemente, el primero en México y luego en Costa Rica. Cfr. Hinkelammert, Franz. *Yo soy, si tú eres*. Ed. Driada. 2010. Así como *La maldición que pesa sobre la Ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Ed. Arlequín. San José, Costa Rica. 2010.

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 saber cómo piensan Marx o Hinkelammert cuando piensan este tipo de problemas. En este sentido 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 al capitalismo o la modernidad, sino que quisiéramos fácticamente ir más allá de ellos, es decir, quisiéramos trascender a la modernidad<sup>7</sup> para poder producir, o reconstruir una forma de vida que gire efectivamente en torno del 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 cuales

---

<sup>7</sup> Desde nuestra perspectiva, tiene poco sentido hablar todavía de las “tareas inconclusas de la modernidad” que ella 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 a ella 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 hoy ha sido causada por este proyecto moderno. Pensar y creer que la modernidad todavía tiene recursos para “desde ella”, y “solamente ella” (¿solipsismo moderno?) poder superarlos como ingenuamente repite Habermas, es parte de los mitos en los cuales ella 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.

quisiéramos exponer en aquello que podría consistir la posible toma de autoconciencia de hacer el pasaje de una forma de vida moderna hacia otra trans-moderna<sup>8</sup>, o sino de lo que significa para la subjetividad nuestra hacer este

---

<sup>8</sup> El primero en hacer uso de esta palabra fue Dussel en su obra 1492 *El encubrimiento del otro*, de 1992. Posteriormente, en varios trabajos suyos de fines de la década de los 90's Dussel fue dotándole 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, y 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 en este contexto, 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. En este sentido, 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, incluyendo al socialismo real del siglo XX, el cual en nuestra opinión sigue siendo un producto de esta modernidad occidental que queremos trascender.

pasaje o transición. Por ello el primer momento reflexionará en torno del 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 de la centralidad que tiene la doctrina del concepto hegeliana, 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 trans-moderna.**

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, cómo 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 es que 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 pre-modernas, 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 recíprocamente... 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 cambio.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Cfr. Marx, Karl, *El Capital*. Editorial Siglo XXI. México. 1977. Tomo I, Vol. I. pág. 107-108. (Capítulo II. *El proceso de Intercambio*)

¿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 afuera 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” así<sup>10</sup>, que ha sido siempre así y que en el futuro siempre lo será.

---

<sup>10</sup> “Las personas se reconocerían como sujetos de necesidades. La sociedad mercantil abstrae esta dimensión humana (por eso es, según Marx, anti-humana), precisamente en nombre de lo que es. Sin embargo, la teoría del fetichismo demuestra precisamente que

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 privados” de cosas que en sí mismas ya son enajenables, por lo cual precisamente ahora pueden ya no sólo aparecer, sino que 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”<sup>11</sup>. Pues bien, este

---

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”. Cfr. Hinkelammert, Franz. *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. En *Yo soy, si tú eres*. Ob. Cit. Pág. 140

<sup>11</sup> 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 aclarado, pero no por problemas teóricos, sino políticos, porque a partir 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

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 en 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, etcétera. El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias.<sup>12</sup>

¿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.

---

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.

<sup>12</sup> Cfr. Marx, K., *Ibidem*.

Recordemos brevemente que en Europa antes de la modernidad, no existía lo que hoy llamamos “sociedad moderna”, sino solamente comunidades medievales en 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 surgen poco a poco este tipo de relaciones sociales, las cuales no sólo son producidas por el capitalismo, sino que también la hacen posible a él, ¿por qué? Porque la sociedad moderna es también un producto del capital, tal y cual lo es 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 éstos sujetos se desarrollan y amplían es cuando éstos 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 en qué es aquello que le 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 vida<sup>13</sup>, al interior de las cuales no existían el tipo de relaciones típicas de las sociedades modernas, es decir, no existían 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 estaba concebido al interior de estas culturas y civilizaciones, sino porque su forma de producción y

---

<sup>13</sup> 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 sino pensar en que hubiesen existido “clases sociales” entre los incas, o sino hablar siquiera del “Imperio inca” como si con estas categorías se pudiese 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 es que no se puede sin más “aplicar” categorías que expresan a 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, encubrirlas o condenarlas al olvido, al no ser.

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 su humanidad o subjetividad pertinente a ese tipo de producción, 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 al capitalismo, nunca cuestionó a la subjetividad que la 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 sentido común pensar que más allá de la sociedad moderna no había un más allá. Que las formas comunitarias de vida, no sólo que 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 que su forma de vida no había

sido tan atrasada, inhumana o poco racional, o como hasta el mismo Marx del 1867 decía: *natural*<sup>14</sup>; sino que frente a la crisis ecológica que azota a todo el planeta, y la constante producción de miseria a escala mundial,

---

<sup>14</sup> Marx como hijo de su tiempo, vivía y pensaba en un ambiente cultural donde la oposición entre natura 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 apegados a la naturaleza que a la cultura, la cual supuestamente era la superación de la mera naturaleza. La modernidad no solo había nacido sino que se había desarrollado con la idea de que sólo la modernidad era lo que se podía concebir como civilizada, porque sólo ella mostraba por primera vez cómo es que la humanidad podía realmente superar la servidumbre a la cual la naturaleza le había sometido al ser humano. Por ello es que solamente con la modernidad como auténtica civilización se podía hablar de libertad. Antes de la modernidad existían sólo 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 pre-modernas eran naturales, era cuasi de sentido común. Las crisis ya no solo 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 ellas presuponen un desarrollo cultural muy sofisticado, del cual recién ahora nos estamos percatando debido a la ceguera a la cual la modernidad nos sometió durante quinientos 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, entre los cuales no se encuentra la modernidad.

producida 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 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 trans-moderna?<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Hoy es muy claro que hay un más allá del capitalismo, ya sea el socialismo del siglo XXI o sino 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 solo 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 también 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 sino la comuna de Paris, 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, etc.

¿Por qué trans-moderna? 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 forma de vida que estas comunidades produjeron, nunca se propuso ni se propone *dominar* al trabajo humano, mucho menos a la naturaleza, es más, lo que siempre intentó hacer es desarrollar formas de relacionalidad 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 desde el principio 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 “quemada de brujas” que la nascente modernidad hizo con la sabiduría ancestral de sus sabios y sabias, y que realizó a la perfección la ciencia natural, quien para conocer, o sea dominar a la naturaleza la convirtió en objeto y la economía en mercancía.

El socialismo como un intento de superar la dominación del trabajo humano, dejó intacto 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 a la naturaleza como naturaleza, que como Pachamama. Concebir a la naturaleza como sujeto, implica una ruptura epistemológica de insospechables consecuencias para la ciencia y la filosofía modernas. Pero también hay que decir, que el concebir a 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 de 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 a 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 al 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 es la consecuencia lógica de toda esta irracionalidad de la racionalidad moderna<sup>16</sup>. El

---

<sup>16</sup> “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

problema entonces es ¿cómo recuperamos 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 del método o los pasos que hay que seguir para hacer ese pasaje, sino el relativo al criterio, concepción, o cosmovisión con la cual se puede hacer ese pasaje, lo cual en nuestra perspectiva tiene que ver con la teoría del fetichismo en Marx, tal cual ahora nos los expone Hinkelammert.

---

su producción no es competitiva. Un abrigo, aunque caliente o proteja de la lluvia, 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 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”. Cfr. Hinkelammert, Franz y Mora J. Henry. *Hacia una economía para la vida*. Ed. Proyecto justicia y vida. Bogotá. 2009. Pág. 220

## 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 su *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 su marco categorial y su racionalidad. Hinkelammert refiriéndose en su ensayo a la realidad negadora y encubridora que producen las relaciones capitalistas, dice que:

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 “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 visible”<sup>17</sup>. Más adelante dice que: “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 empíria. 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 mercancías”.<sup>18</sup>

En nuestra opinión, las relaciones comunitarias de vida en este continente, no sólo que 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 que ahora ya no. El problema entonces sería cómo hacerla no sólo visible, sino también inteligible para poder captar su grado de pertinencia para enfrentar los desafíos de nuestro presente, es decir, cognoscible para poder ser reproducida y desarrollada, pero en una perspectiva diferente del de la modernidad.

---

<sup>17</sup> Hinkelammert, Franz. *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. En: *Yo soy si tú eres*. Ed. Driada. México. 2009. Pág. 142-143

<sup>18</sup> *Ibidem*. pág. 157.

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 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 ver especialmente en la ciencia social contemporánea, y en especial en la sociología como “ciencia de la sociedad moderna”, porque ella 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 que cuando éstas aparecen, aparecen siempre como inferiores, como pre-modernas y hasta como menos racionales. Por ello es que cuando se las piensa inclusive desde la perspectiva de los proyectos de la izquierda moderna o intentos de construir el socialismo del siglo XXI, aparecen estas comunidades como lo que se debe modernizar en breve, ya sea por la educación, o sino 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 quienes 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 a 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 trans-modernas 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 cual enfrentamos 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 sino pensar a partir de lo que concebimos y

que no vemos sino con conceptos, categorías, concepciones, cosmovisiones y hasta con mitos y utopías<sup>19</sup>.

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

---

<sup>19</sup> 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*. Ed. UAM. México. 1994), sin embargo cuando se toma a la dialéctica a partir del desarrollo que hace Marx (y no desde el marxismo del siglo XX) y especialmente como lo 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 a los cuales invisibiliza, para que ésta aparezca únicamente como racional. Cuando se tematiza a la modernidad desde sus propios mitos y utopías, ella aparece en todas sus contradicciones, es entonces cuando se descubre que ella es inviable como proyecto de vida, pero no sólo para tercer mundo, sino para toda la humanidad. Por ello plantearse la posibilidad de pensar otra alternativa a la modernidad, ahora se torna fundamental.

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 ya 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 pre-moderno, pero que también es tomado o considerado como locura. Por ello Hinkelammert dice que:

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 robsón social, el reino de la libertad, la emancipación de cada uno como condición de la emancipación de todos, la naturaleza como amiga del ser humano.<sup>20</sup>

En nuestra opinión, este 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, el cual es crítico por antonomasia, precisamente de relaciones de dominación y en última instancia de 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

---

<sup>20</sup> Hinkelammert, *Ibid*, Pág. 151

está actualizando magistralmente. Esto tiene que ver con el tercer momento de nuestra reflexión.

### **Tercer Momento. De la doctrina del concepto hegeliano, 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 hegeliana<sup>21</sup>. Al no entender la

---

<sup>21</sup> 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 que: “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”. Pinkard, Terry. *Hegel*. Ed. Acento. Madrid. 2000. Pág. 9. Aparentemente el marxismo del siglo XX superó automáticamente la dialéctica hegeliana al haber asumido la obra de Marx. En apariencia este marxismo partiendo de la crítica de Marx a Hegel, no solo que entendió las limitaciones de la

dialéctica de Hegel, mal pudo entender el modo cómo 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 sesentas 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 fetichismo<sup>22</sup>. Porque en nuestra opinión, si no se entiende

---

dialéctica hegeliana, sino que realmente comprendió el modo cómo 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, y mucho menos el modo cómo 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 le 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 de pensar en lo que puede seguirle a este tipo de economía. Por ello la reflexión metodológica es fundamental, y en especial, la dialéctica, pero de Marx, pero a su vez, desarrollada desde nuestro presente.

<sup>22</sup> Al respecto dice Hinkelammert: “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.

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.

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

---

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 pág. 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, Franz. *Yo soy, si tú eres*. Ed. Driada. México. 2010. Pp. 130 – 133.

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 a 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 lo 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 este. 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 de 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 lo hace aparecer a este como bueno, racional, natural o justo, es un fetiche, cuya vida presupone la inmolación o sacrificio de millones de seres humanos.

En nuestra hipótesis, la inversión que Marx le 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.<sup>23</sup> Con esta

---

<sup>23</sup> 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

transformación del contenido de la *Doctrina del Concepto*, Marx puede relanzar la dialéctica de Hegel hacia terrenos

---

nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuman de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción”, *Ob. cit.* Pág. 92 y 93. Como está haciendo el pasaje de la reflexión a lo que se llama pensar, Marx ahora va a mostrar cómo cuando se ve al 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 al modelo ideal presupuesto en el capitalismo, no lo hace como si fuera el único, sino después de haber visto a la misma realidad desde otros modelos ideales, que es lo que a continuación va a hacer, es decir, luego de mostrar al 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...”. *Ibid.* Pág. 93 y 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 Marx está partiendo desde otro modelo ideal, desde el cual le aparece el capitalismo en todas sus contradicciones y miserias. Pero sólo puede ir más allá del capitalismo cuando él tiene bien presente, otro modelo ideal desde el cual se puede imaginar otro mundo de la vida, o sino otra forma de producción y reproducción de la vida humana distinta de la del capitalismo.

insospechados, porque ahora con mucha claridad puede empezar a presuponer otro tipo de proceso, pero también otra realidad distinta 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 crea 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, el 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 cual Marx, 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 le 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 él 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 a la modernidad como el sistema, como el Ser o como lo realmente absoluto. Que después de su fundamentación ahora la modernidad aparece como lo realmente incondicionado y autodeterminado, la cual ya no le debe nada a nadie, sino sólo a sí misma, esto es, con Hegel ahora 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 a la modernidad como su presupuesto, al final termina siempre por negar a toda otra forma de vida, cultura o historia y termina por afirmar a la modernidad como lo único, lo último, lo más racional y que después de ella ya no existe un más allá.

De ahí que afirmemos que Hegel es quien realmente fundamenta racionalmente a 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 justificación racional del dominio o superioridad que la modernidad presume, por 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 de él nunca, justificando al final siempre a 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 a éste como realidad última, encubriendo de esta manera a 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, el 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 y 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 le 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, o la realidad aparente. Siguiendo a Hinkelammert podríamos decir que, cuando concebimos a la realidad aparente como la realidad, es cuando la realidad aparece para nosotros invertida. De lo que se trata entonces es de poner a la realidad toda de pie y no sólo a Hegel, para ello ya no basta con tematizar a 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 cual 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 a 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 que 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 de poder tomar auto-conciencia del modelo ideal presupuesto siempre en toda comprensión moderna de la realidad y por ello mismo quedó atrapado 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 a 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 al 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 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, pero 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 *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 éste 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 sino ¿cuál es el sentido de esta reflexión abstracta en relación a un problema concreto 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 de 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 quinientos años.

Cuando a fines del siglo XIX los indígenas de los andes bolivianos liderados por Zárate Willka “el terrible”<sup>24</sup>, salieron a luchar porque 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, éstos salieron 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”<sup>25</sup> decían los indígenas alzados, porque “el presente” estaba cambiando, se estaba transformando en “tiempo de liberación” de todo tipo de dominación. Cuando las

---

<sup>24</sup> Cfr. Condarco Morales, Ramiro. *Zárate. El terrible Willka*. Ed. El País. Santa Cruz – Bolivia. 2001. Aunque ya van apareciendo varias investigaciones al respecto, este libro sigue siendo el clásico.

<sup>25</sup> Cfr. Thomson, Sinclair y Hilton, Forrest. Ed. *Ya es otro tiempo el presente*. Ed. Muela del diablo. La Paz – Bolivia. 2005.

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 mestizos y criollos de la Bolivia oligárquica, sino que ahora 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 cual se originan las condiciones de posibilidad de la vida. 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 de tiempo no era visto 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 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

comunitariedad, y sólo se podía retornar a lo que era, si es que 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 cuales, 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 cual 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 quinientos 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 cual el criterio de la producción y reproducción de la vida humana y de la naturaleza, sea el criterio con el cual 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 cual 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.

## REFLEXIONES PARA UNA LÓGICA DE LA LIBERACIÓN

*De la dialéctica moderna hacia una  
racionalidad ético-crítica de la vida*

### Introducción

En la historia de la filosofía, las grandes obras filosóficas suelen aparecer en los grandes momentos críticos que la humanidad y los pueblos atraviesan o enfrentan cuando intentan desarrollarse a sí mismos, o sino 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, ecuatoriano y boliviano, quienes 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, enfrentan 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, existían no sólo 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 quinientos 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, ahora también empezamos a dudar de su conocimiento, de su teoría, 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 éstos han producido para justificarse a sí mismos y afirmarse como lo más racional, universal, verdadero y humano. Después de más de quinientos 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 a la realidad toda.

Hay que insistir en que ahora lo que evaluamos críticamente ya no es un autor, teoría o corriente de pensamiento, sino al 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 le pasa a las categorías de la economía política clásica, ahora este mismo fetichismo le ha alcanzado a la ciencia social y a la filosofía moderna.

Ahora 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 presupuesto 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 pueden, 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 ella 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 las 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 afirma 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 quinientos 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 ello ha producido su propia concepción de derecho, justicia y ley.

De lo que se trata entonces es 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 necesaria, porque al igual que cualquier otra época o estadio civilizatorio, éste es posible si es que 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 su propia autocomprensión de su propio pasado, presente y porvenir, sino que a su vez sea capaz de impulsar su propio desarrollo, es decir, la producción de otra forma de vida implica inevitablemente la producción de su tipo de conocimiento pertinente<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Hasta ahora muchos de los pueblos que están en pleno proceso de emancipación o liberación de la dominación impuesta por los países de primer mundo no se han dado cuenta 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 capitalismo moderno, sino especialmente estos países de primer mundo (que tenían la

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 a la dialéctica, que como Marx mismo dijo, que más allá de su ropaje místico, ella 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

---

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 la hicieran a ella 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 en el cual estamos sometidos desde hace 500 años.

realidad, ha continuado después de la muerte de Marx. No nos cansaremos de insistir que el fetichismo de la mercancía, el dinero y el capital, ahora le ha 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 a la realidad, desinvertirla, 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 ahora 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 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 le 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 saber cómo aparece ella 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”<sup>27</sup> o comprensión escindida de la realidad como un todo, es decir, el conocimiento en su momento meramente óptico, parcial o unilateral; o sino cuando en *La Fenomenología del Espíritu* nos muestra cómo es que conoce la conciencia cuando aparentemente se enfrenta a situaciones aisladas,

---

<sup>27</sup> 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.

inconexas que a menudo aparecen ante la conciencia como objetos de análisis, él no es consciente o no se da cuenta que ésta realidad de la cual 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 cuales 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 un mundo de la vida precapitalista, tiene que ser destruida por el tipo de relaciones capitalistas para que 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 las 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 puede comportarse del mismo modo como hasta ese entonces había 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 lo 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 a la realidad en cuanto tal, ya no podía proceder del mismo modo, sino que ella tenía que

replantearse a sí misma su propia tarea, su propia forma de conocer, para seguir afirmando que ella 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 ésta 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 sólo 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 cual 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 y cual 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 él se daba perfecta cuenta 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 le iba a acontecer a Alemania y Europa lo mismo que a Grecia y Roma les había acontecido, la disolución.

Hoy como en los tiempos de Hegel<sup>28</sup>, 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

---

<sup>28</sup> “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”. Cfr. Hegel, GWF. *Fenomenología del espíritu*. Ed. FCE. 2008. Pág. 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 ahora 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.

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 2000, tal vez habrían bastado las categorías interpretativas que la ciencia social y el pensamiento crítico produjeron en el siglo XX, pero, desde el 2002-2003<sup>29</sup> la realidad nuestra ha dado un giro tan profundo que el escenario político ha cambiado casi por completo. A veces pareciera que los actores o sujetos

---

<sup>29</sup> Desde abril del 2002 en Venezuela, luego de que el pueblo en las calles posibilita el retorno de H. Chávez luego del 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 del 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 cambio, la transformación y la liberación. De lo que se traba ahora en la ciencia y la filosofía es de «demostrar» esto mismo teóricamente hablando.

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 sobre-determinación 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 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 acontece de modo impersonal ante la vista impávida de los pueblos, sino que ahora el pueblo es quien se apodera de los acontecimientos, porque ya no es objeto del tiempo impersonal de los modernos, sino que ahora 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.

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 afuera, 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 cómo nosotros mismos nos auto-examinamos cuando nos enfrentamos a los desafíos de nuestra propia historia. Ascendemos al plano de la autoconciencia cuando nosotros mismos nos damos cuenta que nosotros somos parte fundamental de esos problemas que teníamos ante nosotros y que tenemos que enfrentar 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 de 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 de 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 de una forma de vida más allá de la modernidad. Para nosotros lo nuevo ya no está en lo moderno, sino más allá de ella, 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 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 que 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, antropología o arqueología, pero carentes de sentido para el futuro.

Por ello es que 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

eurocéntrico<sup>30</sup>, 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, pero especialmente en aquella contradicción en la cual cayó la izquierda moderna del siglo XX. Querer superar a 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 ella impuso su propio tiempo, negó no sólo nuestro tiempo, sino también nuestro futuro.

---

<sup>30</sup> El eurocentrismo es la posición teórico 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 que 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.

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 es que 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 ello, la realidad histórica de nuestro tiempo requiere que nosotros 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*<sup>31</sup> con el cual tomemos no sólo conciencia de nuestro tiempo, sino que tomemos 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

---

<sup>31</sup> 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, de 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.

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 primer mundo y ahora por las transnacionales, fue creado desde el principio para dominar, explotar y someter al trabajo humano y a 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 ello 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, o sino de la naturaleza. Por ello afirmamos que este proyecto de la modernidad no es factible para países de tercer mundo, pero especialmente para países que tienen en su seno pueblos y culturas milenarias anteriores en siglos al nacimiento de la modernidad como Bolivia, Perú o Ecuador por ejemplo.

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 que 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 es porque la modernidad como

ninguna otra cultura o civilización ha desarrollado una argumentación lógica muy sofisticada para autojustificarse a sí misma como la mejor y más humana. Para ello ha desarrollado no sólo su propio pensamiento científico, sino también su filosofía. A través de ésta última ha producido una concepción de racionalidad que la hace aparecer a ella 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 estas características, como si éstas 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 la modernidad 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 muestre a éstas como literal o únicamente despóticas, de tal modo que frente a ese panorama anhelemos más a 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 a ella 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 primer mundo contra el mundo musulmán esto es muy evidente.

Para Europa, 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 con demasiado evidente que España, Inglaterra, Francia, EUA, Alemania y Europa en general en el intento de dominar y someter al resto del planeta bajo sus intereses no han desplegado solamente la violencia, sino que junto a ello han desarrollado el discurso y la argumentación justificadora de toda esta empresa que la hizo aparecer como buena, justa y necesaria. Y todo eso 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 a 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 que de razón 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 auto contradictorio de esta posición (posmoderna en general) es que ella para negar a 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 a la razón moderna con todo tipo de razón, o sino creer que la forma como la modernidad ha desarrollado a la razón es la única y última forma de concebir o ejercer a la razón, y otra distinta afirmar a la razón moderna como la perversión de la razón, o como una forma distorsionada de concebir y ejercer a 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, porque sigue vivo) 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, quienes amaban la sabiduría, sabían que la sabiduría 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 los 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 del 30 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, sino es para justificarse a sí misma como la filosofía, para encubrir la gran crisis en la cual 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 a 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 ahora va a continuar siendo lo que en el principio ella 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 cuando ahora la filosofía empiece 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 cual ahora lo entendemos, por ello es que 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 ella 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 ahora 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 a 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 ahora 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, a tal grado que ahora afecta no sólo a Europa o 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 filosofía 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 ahora entre pueblos y naciones empobrecidas 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 la cual era fundamental en la filosofía de Hegel, ahora 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 filosofía modernas no puede 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 por qué 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 pos-moderno del desarrollo occidental, lo que implicaría que nuestra argumentación tendría que explicar inclusive el método, la lógica o 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 pueblos, 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 auto-conscientes 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 cómo 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 a 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 es que en la modernidad, la subjetividad del sujeto deviene siempre en la 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, porque en el fondo *cree* que él está más allá de la naturaleza, que puede crear otra naturaleza. *Cree* además que para él 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 en 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 lo 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 objeto a la naturaleza y hasta mercancía, es él quien al final deviene como objeto y mercancía. Por eso es que, contra toda la modernidad podemos decir que, no es que el ser humano humaniza a la naturaleza, sino que es ella quien nos humaniza, cuando la relación que entablamos con ella es entre sujetos.

Por ello es que recuperar a 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 por qué 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 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 trans-moderno 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, tendrían 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 es que 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 es que se podría 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 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 e Inglaterra, 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 se los pasa desapercibidos. ¿Por qué? Porque no todo pueblo desarrolla 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 del espíritu del latinoamericano en el cual nos hemos debatido desde principios del siglo XIX hasta ahora, entre liberarnos de la dominación colonial europea o norteamericana, y entre optar por nuestras formas propias de vida o por las modernas, 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 en 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 libertarios 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 la cual 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 para construir no sólo conocimiento liberador, sino también 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 auto-conciencia 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 desarrollar la práctica de la liberación de nuestros pueblos, sino también 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 cómo es que nos auto-conocemos, o cómo es que conocemos lo que se llama conocer, entonces de lo que se trata ahora es describir filosóficamente cómo es que nos liberamos, pero no como auto-liberación individual, ni siquiera como una auto-liberación 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 sino 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 intacto a la modernidad. Los únicos que han producido el conocimiento del conocimiento, o sino 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 éste presente es uno de esos momentos en los cuales 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, la cual cuestiona también la totalidad normal o hegemónica por insuficiente, por eso es que 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 trans-moderna, como un proyecto más allá de la modernidad occidental. Y esto requiere de la necesidad de concebir de otro modo el *logos*, para proceder lógicamente de otro modo, y no de acuerdo 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 ella surgió y por qué se sumergió en este mar de

auto-contradicciones, para mostrar por qué se está anunciando algo radicalmente nuevo. Esta nueva filosofía tiene que mostrar con entendimiento por qué es que necesitamos de lo nuevo, pero ya no por afán moderno, o de novedad posmoderna o meramente teórica, sino como necesidad vital y humana.

# COLONIALIDAD DEL PODER, RACIONALIZACIÓN EUROCÉNTRICA Y CLASIFICACIÓN SOCIAL

*Un diálogo con el pensamiento de Aníbal Quijano*

*La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías... Es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad.*

A. Quijano.

## Introducción

Después del ilusorio apogeo del supuesto pensamiento universal-moderno durante la segunda mitad del siglo XX, poco a poco empezaron a surgir voces y pensamientos profundamente críticos de éste pensamiento provenientes no ya de Primer Mundo, sino del así llamado Tercer Mundo. Es decir, la supuesta “característica innata” del pensamiento moderno de ser él en sí mismo crítico<sup>32</sup>,

---

<sup>32</sup> Es lo que en muchas páginas de sus obras recalca una y otra vez J. Habermas, en el sentido de que lo que caracteriza de modo incuestionable al pensamiento moderno, es, su profundo cercioramiento autocrítico, respecto no sólo de la realidad, sino de sí mismo. Cfr. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Vol. I y II, así como *El discurso Filosófico de la Modernidad*. Ambos en Editorial Taurus. Madrid. Bueno pues este supuesto, ya se está empezando a cuestionar seriamente, en el sentido de empezar a demostrar que el pensamiento moderno, es, por un lado ingenuo y por el otro a-

empezó poco a poco a mostrar de modo evidente su falta de criticidad y de criterio crítico a la hora de evaluar su consiguiente crisis, la cual empezó a aflorar a fines del siglo XX y que ahora a principios del siglo XXI es contundente<sup>33</sup>.

En la así llamada América Latina<sup>34</sup>, estas voces y pensares críticos, no son recientes, sino que ya empiezan a

---

crítico. Es más, su pretendida objetividad y universalidad están empezando a ser cuestionados seriamente. Cfr. Menzies, Gavin. 1421. *The Year China Discovered America*. Harper Collins Publishers. New York. 2002. También el reciente libro de G. Menzies donde él muestra que en 1434, el almirante Zhen He, al mando de una flota naviera china, le entregó al papa de ese entonces en Florencia, mapas cartografiados del planeta entero, incluyendo los 5 continentes y cientos de libros donde se mostraba con gráficas y dibujos y se explicaba a su vez lo último del conocimiento y la ciencia de China, cartas de navegación, brújulas, sistemas precisos de calendarización y observaciones astronómicas, cañones, pólvora, técnicas de construcción de barcos, de impresión, de fabricación de papel, de telares, etc., etc.

<sup>33</sup> La actual crisis económica está empezando a mostrar que el problema ya no radica solamente en la falta de regulación del mercado internacional por los organismos internacionales y algunos estados de Primer Mundo, sino que (como señalan algunos analistas), también en el modelo de acumulación actual, el cual no sólo está mostrando sus límites, sino que está siendo cortado (como el cordón umbilical) por algunas economías de tercer mundo.

<sup>34</sup> Lo decimos de esta manera, porque ahora ya se está empezando a cuestionar seriamente lo que antes era una cuasi obviedad incuestionable, que la llamada América Latina, ni es latina, ni se llamó siempre América, sino que este nombre remite a la larga historia “Colonial” que se desplegó en esta parte del continente desde que llegaron los españoles a estas tierras a fines del siglo XV. Cfr. Por ejemplo: Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro*. Ed. Plural. La Paz. Y, Mignolo, Walter. *La idea de América Latina*. Ed. Gedisa. Madrid.

tener su propia historia y a formar su propia tradición<sup>35</sup>, es decir, son pensares que no surgieron espontáneamente o al calor de tal o cual coloquio, o de tal o cual moda teórica, sino fruto de profundos debates, conmociones sociales, crisis políticas, históricas y económicas que acontecieron a los pueblos latinoamericanos desde 1492, pero que en el siglo XX afloraron de modo contundente. Tal es así que ahora estos pensares críticos están empezando a formar líneas no sólo de investigación, sino también a producir su propio “lenguaje” o marco categorial con el cual pueden exponer ahora no sólo sus propios problemas, sino también hacer inteligible la dimensión de la realidad tematizada en estos pensamientos. Es decir, la época en la cual la ciencia social y la filosofía latinoamericanas, para producir pensamiento crítico tenían que inevitablemente prestarse, servirse o utilizar sin más el lenguaje “científico o filosófico” de primer mundo, parece que poco a poco empieza a quedar en el pasado, esto es que, lo que se llama pensamiento crítico, parece que ahora está surgiendo solamente en esta parte del globo y del continente y no así más, en el llamado primer mundo.

En nuestra opinión, una de estas líneas de investigación y pensamiento crítico está siendo desarrollada por la pluma de Aníbal Quijano desde hace más de 40 años<sup>36</sup>, es decir, desde mediados de la década de

---

<sup>35</sup> Como son las obras profusas, abundantes, pero a su vez sumamente rigurosas y consistentes de Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Hugo Zemelman, etc., y ahora la obra de quien nos ocupa, de Aníbal Quijano.

<sup>36</sup> “En la trayectoria intelectual de Quijano pueden distinguirse tres momentos temático-cronológicos centrales. El primero de ellos, en torno de los intensos debates sobre la teoría de la dependencia, a lo largo de los años 60 y 70, durante los cuales hizo

los 60's, cuando el debate relativo a la teoría de la dependencia afloraba y ponía al desnudo varios de los presupuestos incuestionables del pensamiento moderno. Desde ese entonces, Quijano empezó lentamente a desarrollar no sólo un discurso científico social propio, sino que (lo más importante en nuestra opinión) empezó a desarrollar un marco categorial propio de análisis, es decir, empezó a construir conceptos con los cuales hacer inteligibles, dimensiones problemáticas de la realidad histórico-social que la ciencia social estándar no tematizaba, ni debatía en ese entonces.

Según nuestro análisis, una de las mayores contribuciones que a la ciencia social contemporáneas estaría haciendo Quijano (porque no sería sólo una contribución a la ciencia social latinoamericana o de tercer mundo, porque por su temática, su obra tiene una legítima pretensión de universalidad) radicaría en las categorías de análisis<sup>37</sup> que estaría proponiendo especialmente en sus

---

parte de la pléyade de intelectuales latinoamericanos fundadores de dicha teoría. Un segundo momento cubre de manera especial los temas de identidad, modernidad, estado y democracia, sobre todo durante los años 80. El tercero se inicia en la década de los 90, prolongándose hasta el presente, y comprende sus reflexiones sobre eurocentrismo, colonialidad, nación y globalización". Cfr. Pajuelo T., Ramón. *El lugar de la utopía. Aportes de Anibal Quijano sobre cultura y poder*. En, Daniel Mato (coord). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en Cultura y Poder*. CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Caracas, pp. 225-234.

<sup>37</sup> Como dice F. Hinkelammert, en ciencias sociales nos relacionamos con la realidad con marcos categoriales, porque solamente con ellos la realidad se nos presenta como inteligibles, es decir, sólo con categorías de análisis la realidad se nos aparece con sentido, y solamente al interior de estos marcos categoriales es que no sólo algo puede ser inteligido y conocido, sino que a su

últimos trabajos (que datan desde principios de la década de los 90's). En nuestra opinión, lo fundamental del análisis de Quijano acerca de la realidad, no es tanto lo que dice acerca de la realidad<sup>38</sup> mentada, sino el modo o la

---

vez, puede ser objeto de praxis, ya sea de conservación del orden establecido, o sino de transformación o revolución de un orden no deseado. Dicho de otro modo, las categorías de análisis nos permiten no sólo entender algo como algo, sino que también nos permiten definir posibles horizontes de acción y de praxis. "La vivencia de las luchas políticas e ideológicas de la década pasada en América Latina me ha convencido de que la percepción tenida, y que podamos tener de la realidad económico-social, está fuertemente predeterminada por las categorías teóricas en cuyos marcos nosotros interpretamos tal realidad. La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido; y solamente podemos percibir los fenómenos a los cuales podemos dar cierto sentido". Cfr. Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*, Editorial DEI, San José, 1981. pág.1.

<sup>38</sup> En el sentido de que no es una mera descripción o "explicación" de los hechos tal como ocurrieron en la realidad, sino que es un análisis que recurre a categorías propias de análisis, lo cual hace que su obra no sea una mera descripción (que puede ser muy interesante), sino una reflexión acerca de las posibles causas, que producen o generan tales o cuales fenómenos, esto es, para hacer inteligible la realidad mentada en su obra, cuando Quijano no encuentra categorías de análisis en el lenguaje normal de la ciencia social, lo que hace es, o problematizar las categorías actuales o existentes, o sino (y en esto radicaría su novedad), crear y proponer otras categorías, las cuales le permiten a su vez cuestionar las anteriores categorías, o marcos categoriales de la ciencia social estándar, las que no explicaban estos nuevos fenómenos, sino que a su vez los hacían ininteligibles, o sino invisibles. Dicho de otro modo, Quijano hace lo que cualquier cientista social (en el eminente sentido de la palabra) que se precie

forma cómo lo dice, es decir que, para hacer inteligibles los nuevos problemas que tematiza en toda su obra, crea y propone nuevas categorías de análisis, con los cuales no sólo se hace inteligible su obra, sino que (en ello radicaría en nuestra opinión su aporte fundamental) permite a las generaciones jóvenes apropiarse de estas nuevas categorías de análisis, para continuar en la línea de investigación que su obra está inaugurando<sup>39</sup>.

Esto a su vez permitiría a las nuevas generaciones de científicos sociales, empezar a pensar nuestros problemas con categorías provenientes no sólo de la tematización de nuestra historia, sino que estas categorías,

---

de serlo hace: que es producir un nuevo marco categorial con el cual hacer inteligible (científicamente hablando), la nueva dimensión de la realidad que se ha descubierto. O dicho en el lenguaje de T. Kuhn, el descubrimiento de todo nuevo observable implica inevitablemente la construcción o creación de su propio lenguaje, con el cual hacer inteligible ese nuevo observable.

<sup>39</sup> Habitualmente muchos intelectuales, analistas o científicos sociales confunden el problema de la colonialidad con el tipo de discusión que se dio acerca de la descolonización en las décadas de los 60's y 70's del siglo pasado, en las cuales F. Fanon era la referencia habitual. Sin negar esta fuente, Quijano agrega una novedad categorial sustancial, al mostrar que el problema de la colonización y la descolonización es mucho más complejo de lo que se supone. Por eso en general muchos de esos intelectuales que dicen que ya discutían esos temas en esas décadas y que por ello no hay ninguna novedad, no entienden esta nueva problemática, porque ellos mismos todavía no se dan cuenta cuán colonizados están ahora. Porque el problema de la colonización Quijano ahora lo ubica en el plano de la "racionalidad racista" que la modernidad ha producido y no sólo el capitalismo, como su momento económico. Por eso el problema es mucho más complejo de lo que habitualmente se supone y tiene consecuencias mucho más radicales para la investigación que las sugeridas en la obra del mismo Quijano.

presupongan como contenido el horizonte problemático que nos subyace (ya sea en el campo político, cultural o económico), y sobre el cual acontecen y desarrollan nuestros problemas. Dicho de otro modo, de lo que se trataría en las ciencias sociales latinoamericanas, sería pensar con marcos categoriales que presupongan como contenido nuestros propios problemas, y no así los problemas euro-norteamericano-moderno-occidentales.

Esta distinción que pareciera tan obvia no lo es en absoluto. Parte del fracaso de las ciencias sociales latinoamericanas, estriba en que ellas piensan habitualmente con categorías que no provienen de nuestro horizonte problemático, sino del europeo. El prejuicio moderno de que la ciencia es universal, encubre el hecho de que las realidades históricas y culturales, no son las mismas, ni espacial, ni históricamente. Esto quiere decir que el conocimiento que producen las ciencias, si bien tienen una pretensión legítima de universalidad, ello no quiere decir que lo sean en sí mismas, porque en general el conocimiento científico moderno, es conocimiento local, o sea europeo o norteamericano, expuesto en lenguaje abstracto. Es producto de haber pensado una parte de la realidad pensada o tematizada, pero no así la realidad en general. Esta última aparece sólo de modo supuesto.

Esto que dicho en lenguaje abstracto pareciera obvio y evidente en sí, pero, cuando nos referimos a problemas, conceptos o realidades concretas recién aparece el escándalo, como con el concepto de "movimientos sociales", el cual no ha sido producido en América latina sino en Europa a fines del siglo XIX y que se empezó a usar profusamente en Europa desde la década de los 60's del siglo XX. Hoy es completamente normal en América latina referirse a cualquier tipo de movimientos contestatarios, insurgentes, de demandas,

revolucionarios, etc., como sociales, aunque no tengan el tipo de conciencia "social", lo cual sucede con los movimientos de los sujetos llamados pueblos originarios, los cuales existen como tales desde antes de la existencia de la modernidad y el capitalismo, esto es de la sociedad moderna. Y hoy su lucha no es ni por el capitalismo ni por la forma de vida que la modernidad ha producido, sino que es para restaurar la forma de vida que ellos milenariamente han desarrollado. Por ello estos movimientos no son sociales porque no tienen conciencia "social", sino que son movimientos comunitarios, pero no sólo porque tienen conciencia "comunitaria", sino porque no aspiran a reproducir entre ellos la forma de vida "social" que ha producido la modernidad y el capitalismo.

Esto está empezando a poner en evidencia algo que al pensamiento crítico se le pasó totalmente desapercibido, que desde el concepto de clase social (obrera en este caso), se podía hacer la crítica al capitalismo perfectamente. En cambio, para hacerle la crítica a las consecuencias ya no sólo económicas sino también culturales del capitalismo tardío de la segunda mitad del siglo XX, ya no bastaba con hacer uso del concepto de clase social, había que hacer el pasaje a los movimientos sociales, porque el problema sigue siendo social, pero en ambas críticas lo que siempre está presupuesto es el horizonte de la modernidad como horizonte de sentido, es desde este horizonte presupuesto en ambos conceptos que se hacen la crítica a las consecuencias nefastas tanto del capitalismo como de la perversión neoliberal de éste. Sin embargo, cuando aparecen los movimientos liderados por los pueblos originarios, lo que se cuestiona ya no es sólo la lógica del capitalismo, del modelo neoliberal o el accionar de las transnacionales, sino a la modernidad en su conjunto. Ello

sólo es posible por la conciencia inmersa en la concepción comunitaria de la vida de nuestros pueblos originarios, desde la cual aparece ahora la modernidad en su conjunto como problema fundamental.

La modernidad para poder afirmar a la "sociedad moderna" como la forma de vida ideal de la humanidad, antes tiene que prejuiciar como caduca, obsoleta e inferior racial y culturalmente, a toda forma de vida anterior a ella. Por ello es que cuando se hace un uso indiscriminado y acrítico del concepto de movimientos sociales aplicándolo a cualquier tipo de movimiento crítico o antisistémico, no sólo que desaparece la especificidad comunitaria de los movimientos con conciencia comunitaria, sino que implícitamente se está afirmando que en el presente no tiene sentido ningún movimiento que no sea sino social, o sea moderno, porque éste es en última instancia el único horizonte de futuro. De este modo se cae ingenuamente en la racialización de la racionalidad colonial moderna, porque se sigue presuponiendo que las culturas o pueblos originarios han sido y siguen siendo inferiores y que por eso, tienen que modernizarse, es decir, tienen que hacer el pasaje de la conciencia comunitaria a la conciencia social. De esta manera, movimientos o sujetos políticos, intelectuales o científicos sociales de izquierda que dicen ser críticos del gran capital, siguen dejando intacto la estructura última de dominación producida por la modernidad europeo-occidental, sobre la cual se yergue no sólo el capitalismo, sino también su ciencia y su filosofía, es decir, su racionalidad de dominación.

En esta falta de capacidad crítica de la ciencia social latinoamericana a la hora de hacer uso de conceptos o categorías procedentes de la ciencia social moderna, no aparece solamente la falta de capacidad reflexiva de nuestros analistas y científicos sociales, sino un solapado

eurocentrismo que encubre el racismo inherente a las categorías de la ciencia social moderna y su racionalidad en general, que Aníbal Quijano hace evidente ahora en su obra, cuanto se pone a tematizar temas o problemas aparentemente superados y que a la luz de su nuevo marco categorial aparecen de otro modo.

Con las categorías de A. Quijano se podrían pensar muchos problemas que este presente nos plantea a los pueblos dominados por la modernidad que ahora están en pleno proceso de cambio. Pero en este caso vamos a reflexionar en torno a uno de los problemas más cruciales que esta coyuntura histórica nos plantea y que en parte va a decidir definitivamente el rumbo de nuestros procesos, como es el relativo a la concepción o modelo de desarrollo económico que se está implementando en nuestras economías para salir del atraso, la dependencia y el subdesarrollo.

### **Hipótesis de trabajo**

Según nuestra hipótesis, cuando un país como el nuestro, no sólo de tercer mundo, sino atrasado, dependiente y subdesarrollado, opta para salir de ese estado, seguir el mismo modelo de desarrollo de los países de primer mundo (quienes han sido la causa de nuestro subdesarrollo y atraso), tiene que hacer a la larga lo mismo que han hecho esos países con los nuestros y que siempre hemos criticado: dominar y explotar al trabajo humano y a la naturaleza. Desde la perspectiva de la ideología del mundo moderno, este proceso se puede ver como de cambio, transformación y hasta revolucionario, porque se sigue moviendo al interior del marco de dominación moderna, es decir, sigue respetando las estructuras de

explotación y dominio que los países de primer mundo han impuesto a la humanidad, es decir, cambiando la realidad particular del país, no ha cambiado en absoluto el orden de dominación existente.

Si la cultura e historia del país subdesarrollado es de dominación, no hay tanto problema, porque ese proceso puede ser coherente con su propio proyecto de dominio, pero, si por cultura e historia, el pueblo o pueblos que no tienen cultura e historia de dominación, sino de respeto y cuidado tanto del ser humano como de la naturaleza, no pueden ni deben seguir el mismo modelo de desarrollo que fue la causa de su atraso, dominio, dependencia y subdesarrollo, porque estarían recayendo en lo mismo que han criticado, pero lo peor de todo, con su desarrollo (en este caso a la moderna) aparte de dominar y explotar a otros seres humanos y la naturaleza, tendrían que subdesarrollar también a otros. En nuestra opinión, en general desde la revolución francesa hasta la revolución de abril de 1952, todos estos procesos no son revolucionarios, sino sólo emancipatorios, porque buscan salir de una forma de dominio para producir otra más sofisticada. Derrumban a una oligarquía para constituir otra, o como dice Zavaleta, destruyen a una casta señorial para producir otra forma de señorío. Ahora bien, si las dos únicas fuentes de producción de riqueza y de vida fueran infinitas (como son el trabajo humano y la naturaleza), no habría tanto problema.

Después de 500 años de explotación inmisericorde de trabajo humano y de la naturaleza, ahora sabemos que no sólo esta forma de producción produce sistemáticamente la pobreza y muerte de seres humanos, sino que también produce la destrucción y muerte de la naturaleza. Es decir, frente a estas evidencias ya no se podría considerar a un proceso de cambio como

revolucionario si decide optar por el mismo modelo de desarrollo que está causando esta destrucción. Sin embargo puede ser considerado como emancipatorio, porque estaría promoviendo la emancipación de un tipo de dominado, pero, para constituirse en otro dominador, en otro señor, o sea en otro *ego conquiro*. Esto es, visto desde esta otra perspectiva, un proceso de cambio que tiene la pretensión de constituirse en un proceso revolucionario, si cae en esta autocontradicción estaría deviniendo en un literal proceso contra-revolucionario, porque queriendo transformar radicalmente la realidad de un país o pueblo, estaría cambiando sólo de dominador. En este caso el discurso político y económico devendría sólo en un mero discurso ideológico de justificación y encubrimiento de las pretensiones de dominio del nuevo sujeto político.

En este breve ensayo lo que nos proponemos fundamentalmente es intentar (en el sentido de “ensayar”) apropiarnos de algunas de sus categorías fundamentales, pero no sólo en sentido formal (es decir, como reflexión categorial), sino del modo como él los ha ido trabajando, que es históricamente (que en nuestra opinión es o debería ser el contenido de lo lógico, y en este caso preciso, de lo epistemológico), es decir, intentaremos no tanto describir, catalogar o enlistar sus categorías, sino mostrar el modo cómo empiezan a funcionar algunas de sus categorías al interior del propio “corpus categorial” de Quijano<sup>40</sup>, a

---

<sup>40</sup> En este sentido, intentamos hacer lo que sugiere la obra epistemológica de H. Zemelman, que consiste no tanto en pensar al autor o pensador, sino intentar apropiarse de su forma o modo de razonamiento a partir de un problema, es decir, no se trata solamente de saber lo que está pensando A. Quijano, sino de intentar apropiarse del modo cómo (en este caso Quijano) construye pensamiento crítico, cuando está pensando críticamente

partir de un problema que a nuestro juicio se nos ha presentado como central. Es decir, no estamos sugiriendo que ésta sea la única forma de entrar en la trama categorial de Quijano, sino que para entrar en esta trama, se pueden tener varias formas de ingresar en el núcleo de ella y que la nuestra sería una de las posibles. En nuestro caso la entrada en la trama del discurso quijano se nos ha aparecido a través del problema llamado “acumulación originaria”, a partir precisamente de un núcleo problemático, que estamos intentando formularlo sistemáticamente desde hace algún tiempo como una pregunta, a saber: ¿Por qué hay tanta hambre y miseria en el mundo y no así justicia y equidad? Para nosotros el ser de la modernidad produce hambre y miseria, ahora hay

---

la realidad tematizada. Cfr. Zemelman, Hugo. *Uso Crítico de la Teoría*. Ed. Colmex. México. 1987. *Horizontes de la razón*. Vol. I y II. Ed. Antropos. Barcelona. 1994. Sin embargo nuestra intención epistemológica va más allá de lo sugerido por Zemelman, porque en nuestro caso, ya no se trata solamente de pensar contenidos de conceptos o categorías, de si son o no pertinentes a la hora de pensar en torno de tal o cual problema, sino que ahora se trata de pensar los contenidos de los conceptos y categorías desde los horizontes de comprensión e inteligibilidad presupuestos ya no sólo en las categorías, sino también en los proyectos de nación, país, Estado o desarrollo que están presupuestos en las acciones de los sujetos políticos, cuando impulsan o despliegan sus prácticas políticas. Si todos los pueblos tuviesen conciencia moderna, no habría tanto problema, éste surge cuando nos damos cuenta que los pueblos que ahora están transformando el espectro político de la realidad, no tienen conciencia moderna, sino que son críticos precisamente de las consecuencias que ha producido la modernidad como proyecto civilizatorio. En este sentido la epistemología también tiene que descolonizarse si quiere ponerse a la altura de los problemas políticos e históricos de nuestro tiempo.

que preguntarse sistemáticamente por qué este ser es productor de este tipo de realidad y no de otro.

### ¿Qué significa acumulación originaria?

Cuando la filosofía del siglo XX fue impactada, sorprendida y puesta en suspensión con la gran pregunta filosófica de Heidegger, a saber, ¿Por qué el ser y no mas bien la nada? Ella (la filosofía) fue de nuevo, remitida a su horizonte de siempre, el de las grandes abstracciones o suspensiones de la realidad, que permitían que el orden económico y político impuesto por la modernidad siga siendo intocado, abstraído de la tematización, o meramente contemplado. De ahí que hacerse otras grandes preguntas sea fundamental para no seguir atrapado al interior de las grandes abstracciones de la modernidad. Ahora bien, si estas preguntas provienen de nuestra propia realidad y no así de la realidad vivida por el primer mundo, es posible que ellas nos ayuden a descubrir no sólo nuevas vetas posibles de investigación, sino también marcos categoriales con los cuales formular otra gran pregunta, pero también un nuevo lenguaje con el cual “pensar” *de otro modo que*<sup>41</sup> el ser de la modernidad.

---

<sup>41</sup> Esta formulación la tomamos de E. Lévinas, precisamente de su *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en la cual él muestra por qué el *esse* de la esencia, remite siempre al horizonte del ser puesto como totalidad cerrada o sistémica (la cual también cuestiona Quijano). En este caso, “pensar de otro modo que” el ser moderno, alude a la toma explícita de distancia de la esencia, del ser y de la totalidad moderna, en el sentido categorial, es decir, si bien espacial o existencialmente hablando podemos estar o yacer al interior de la modernidad, categorial o conceptualmente hablando podemos tomar distancia de él, porque la reflexión que

Así la pregunta, ¿por qué hay tanta hambre y miseria y no mas bien justicia, solidaridad y equidad? nos podría conducir a reformular la pregunta acerca de la llamada acumulación originaria, no sólo en cuanto a pensar ¿qué significa acumulación originaria? (esto es, cuál es su contenido), sino también en cuanto a determinar su consistencia teórica, es decir, a revisar o repensar el modo clásico de su formulación, la cual nos legó Marx en el capital y que pasó cuasi sin tematización a la ciencia social contemporánea. Esto no tanto para volver a los temas de siempre, sino fundamentalmente, para saber cómo es que —con el pensamiento— se puede ir más allá de nuestros grandes clásicos, es decir, cómo es que se puede seguir desarrollando un pensamiento crítico, más allá de los propios límites teóricos e históricos de los grandes clásicos. No tanto para continuar una tradición, sino para seguir poniéndose con el pensar, a la altura de los grandes problemas de nuestro tiempo histórico.

Así pues, Marx después de que hubo descrito (en los primeros 23 capítulos del tomo I de *El Capital*) el modo cómo el dinero se convierte en capital, y de cómo este se acumula, nos dice que todo este proceso “presupone” una acumulación previa<sup>42</sup>, porque “Todo el

---

hacemos supone una explícita toma de distancia de sus presupuestos, de su horizonte de comprensión, o del fundamento de la totalidad moderna, la cual es constitutivamente de dominación. Cfr. Levinas, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ed. Sígueme, Salamanca. 2003

<sup>42</sup> Una de las hipótesis que vamos a trabajar a lo largo de éste y otros textos en el futuro, será que a esta acumulación previa, no se la puede llamar “acumulación primitiva” como hasta ahora muchos cientistas sociales traducen, e insisten en llamar a este proceso, sino que hay que llamarlo como lo llama Marx, como *acumulación originaria* (*ursprüngliche Akkumulation*), porque cuando se la piensa como acumulación “originaria” se puede mostrar que ella

proceso parece suponer una acumulación “*originari*

---

no acontece solamente en el principio como algo incipiente, rústico, o falta de desarrollo, o sea como algo primitivo, sino que, desde que se inició este proceso, hubo, hay y seguirá existiendo este “tipo de acumulación” (mientras exista capitalismo), que en nuestra opinión (y aquí ingresa el aporte de Quijano para nosotros) consiste en un literal “trabajo impago”, pero no en el sentido de Marx, sino en el sentido de Quijano, porque en Marx el trabajo impago consiste en el no pago de *una parte* del salario a un trabajador, en cambio, en nuestra opinión y apoyándonos en la perspectiva de Quijano, el *trabajo impago* consistiría en el literal no-pago, ausencia de salario, es decir, no-salario, o sea imposibilidad de reproducción de vida del trabajador concebido como *no-trabajador*. Porque el trabajador lo es, no sólo por su capacidad de trabajo, sino por ser asalariado, y en parte, como bien lo dice Quijano, es asalariado porque es reconocido racialmente como ser humano y por eso apto para recibir salario. Proceso éste que se entiende sólo con el concepto de racialización del trabajo que produce Quijano, o “distribución racista del trabajo”. Y este proceso habría empezado a suceder desde el principio cuando los indios y los esclavos no recibían ningún tipo de salario, en cambio, “Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salario, ser comerciantes independientes, artesanos independientes o agricultores independientes, en suma productores independientes de mercancías”. Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina*. Mimeo. Pág. 205. Es decir, el trabajo impago que presupone la “acumulación originaria” (clásica como le llamaremos más adelante) presupone a su vez la fuerza de trabajo, o el tiempo de vida, de quienes no son concebidos como trabajadores, o sea seres humanos, sino como racial o naturalmente inferiores y que por eso no son merecedores o dignos de salario alguno hasta el día de hoy. Por ello es que afirmaríamos con explícita pretensión de verdad, que la *acumulación originaria* no habría ocurrido solamente al principio del capitalismo, sino que (como bien dice Quijano) como proceso, se seguiría manteniendo (y en cierta medida incrementándose) impulsando y fomentando por el capitalismo hasta el día de hoy.

previa a la *acumulación capitalista*... una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida*. Esta *acumulación originaria* desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el *pecado original* en la teología”<sup>43</sup>. En efecto, Marx es sumamente consciente de que este proceso no nace en sí mismo, sino que tiene como pre-supuesto, todo un proceso largo gracias al cual pueden aparecer en la realidad llamada mercado, por un lado, un poseedor de los medios de producción de bienes de consumo y de riqueza, y por otro lado alguien que posee solamente su fuerza de trabajo y nada más.

Marx sabía ya que este proceso no había sido idílico<sup>44</sup> como lo describen los economistas de su tiempo, sino un largo proceso de expropiación y despojo de todos

---

<sup>43</sup> Cfr. Marx, Karl. *El Capital*. Tomo I. Vol. 3. Ed. Siglo XXI. Pág. 891. Todos los subrayados son del propio autor.

<sup>44</sup> Es decir, como un proceso de liberación de los trabajadores del yugo de la servidumbre feudal, como lo mostraban los economistas de su tiempo, sino, como un proceso cruento, es decir que; “El movimiento histórico que transforma a los productores en asalariados aparece por una parte como la liberación de los mismos respecto de la servidumbre y de la coerción gremial, y es este el único aspecto que existe para nuestros historiadores burgueses. Pero por otra parte, esos recién liberados sólo se convierten en vendedores de sí mismos después de haber sido despojados de todos sus medios de producción, así como de todas las garantías que para su existencia les ofrecían las viejas instituciones feudales. La historia de esta expropiación de los trabajadores ha sido gravada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego.” Cfr. Marx, Karl, *ob. cit.* Pág. 894. Como veremos más adelante, esta historia es mucho más cruenta y sangrienta de lo que Marx mismo describe, pero por eso mismo, alude a otro proceso no pensado ni tematizado por Marx y que recién ahora se nos puede aclarar gracias a la obra de pensadores como A. Quijano.

los medios de producción de los “*pauper ante festum*”<sup>45</sup>, que consiste en algo así como el *pecado original* de la teología, pero ahora en la economía, es decir, como un mal constitutivo y fundante de esta forma de economía. Pero este pecado constitutivo, que en nuestra opinión sería como el *pecado original de la economía capitalista*<sup>46</sup>, no estaría ubicado ni temporal, ni espacialmente en Europa, ni tampoco en la Inglaterra analizada por Marx, sino precisamente en las tierras conquistadas a sangre y fuego

---

<sup>45</sup> Es decir, de los pobres, antes del festín capitalista que se da en el proceso de producción, que consiste no sólo en el robo de una parte de su salario, sino en la apropiación y extracción (o esquilma como solía decir Marx) de parte de su vida, objetivada precisamente en el producto llamado mercancía.

<sup>46</sup> En nuestra opinión, las *referencias teológicas* a las cuales hace alusión permanentemente Marx, no son nada gratuitas ni meramente metafóricas, sino que, como en este caso alude a un pecado constitutivo, o si se quiere fundacional, es decir, a un pecado fundamental, puesto como fundamento del capital, y que por eso mismo, todo aquello que el capital y el capitalismo construyen sobre ese fundamento, es éticamente perverso como veremos más adelante. Dicho de otro modo, mientras la modernidad occidental no reconozca este *pecado fundamental*, o sea mientras no se arrepienta de este pecado sobre el cual se yergue toda su riqueza, todo su discurso relativo a la humanidad y la igualdad, o la democracia y la razón, etc., seguirá siendo, sino cínico, éticamente perverso. En este sentido, el capitalismo necesitó producir una teología que encubra este pecado capital. En cambio la modernidad, en nombre de la razón simplemente decidió abolir la teología para que esta abolición o desaparición hiciera literalmente invisible este pecado constitutivo de la modernidad. Por eso es que afirmamos que hasta la secularización impulsada por la modernidad/racionalidad, fue producida intencionalmente para producir un encubrimiento ideológico de estos momentos constitutivos y de la realidad en general. Cfr. Hinkelammert, Franz. *Ob. cit.*, pp. 10 y 11.

por los europeos del siglo XV desde 1492 hasta el día de hoy, es decir, habría empezado con los españoles y portugueses, continuado luego por los ingleses, franceses, holandeses, belgas y europeos en general, luego por los norteamericanos y ahora por el capital transnacional. Dicho de otro modo, la acumulación originaria no presupondría un proceso que se habría originado sólo en el principio, sino que el constante crecimiento y acumulación de capital, presupondría siempre la reproducción de este proceso de acumulación originaria, para que el gran capital siga creciendo a costa de los capitales pequeños o incipientes.

Si esto es así, el problema sería entonces saber ¿por qué Marx no tematizó este problema que ahora empezamos a insinuar? En nuestra opinión, tal y como dice Marx, la llamada “acumulación originaria” que describe él, se referiría sólo al proceso que habría acontecido como modelo clásico, es decir, como proceso perteneciente sólo al desarrollo clásico del *capital*<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> La distinción que hace Quijano entre *capitalismo* por un lado, y *capital* por otro, nos parece muy oportuna para aclarar precisamente problemas como éste. “De algún modo, eso prelude la diferenciación entre capital (relación entre capital y salario) y capitalismo (relaciones heterogéneas entre capital y todas las demás formas de trabajo)”. Cfr. Quijano, A. *Ob. cit.* Pág. 362. Desde ésta perspectiva, y según nuestro análisis, el capitalismo como proceso, le precedería al capital como forma de relación social en sentido clásico. En este sentido, Marx estaría analizando el modo clásico de la acumulación originaria, en un país clásicamente capitalista como era el capitalismo de Inglaterra en tiempos de Marx. De lo que se trataría entonces, sería analizar el modo cómo es que se dio la “acumulación originaria” ya no en Inglaterra solamente, sino a escala mundial. Aunque es cierto que el capital como una forma de relación social ya había existido antes de su existencia en Inglaterra (hasta el mismo Marx lo

acontecido en Inglaterra y no así del *capitalismo* en general, es decir, tal y como el mismo Marx nos aclara, “Sólo en Inglaterra, y es por eso que tomamos de ejemplo a este país, dicha expropiación [la relativa a la acumulación originaria] reviste su forma clásica”<sup>48</sup>. Posteriormente, justamente este tipo de problemas habrían hecho que no sólo Marx (como veremos más adelante), sino también algunos eminentes marxistas de nuestro tiempo, se habrían puesto a re-pensar el alcance universal del análisis hecho por Marx en *El Capital*.

En efecto, después de la publicación del primer tomo de *El Capital*, quienes en opinión del propio Marx hacen una buena recepción de su obra, habrían sido precisamente los *narodniki* (populistas) rusos, quienes le habrían hecho notar a Marx que su análisis, si bien correspondía bien a una sociedad europea y occidental de las características de Inglaterra, no se aplicaba mecánicamente a sociedades eminentemente rurales como la rusa, con lo cual al final de su vida (todo parece indicar que) estuvo de acuerdo<sup>49</sup>.

---

menciona), también es cierto que sin el capitalismo como fenómeno histórico, el capital como relación social no habría podido desarrollarse como de hecho se desarrolló en Inglaterra y después en Europa.

<sup>48</sup> Cfr. Marx, Karl, *Ob. cit.* pág. 895

<sup>49</sup> Con respecto al problema de si Rusia debía o no pasar por el capitalismo para construir el socialismo, Marx explícitamente afirma que no es necesario este pasaje, pero no por necesidad lógica, sino por el conocimiento de su historia, por eso dice que: “Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo

En opinión de E. Dussel<sup>50</sup>, precisamente éste y otros problemas hicieron que después de los 10 años

---

para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista”. Cfr. Marx, K. y Engels, F. *Escritos sobre Rusia. II.* Ed. Cuadernos Pasado y Presente. México. Pág. 63. Sin necesidad de caer en afirmaciones apresuradas, se podría decir que para países con fuerte presencia rural, pero no sólo campesina, sino de pueblos con fuerte conciencia comunitaria, para hacer el pasaje hacia una forma de producción de tipo socialista o comunitarianista, no es preciso hacerlo a la manera capitalista, o siguiendo sus formas de producción económica o sino implementando su modelo de Estado liberal con sus instituciones o formas propias de hacer política, sino que no sólo se puede, sino que se debe saltar u obviar el tipo de relaciones capitalistas, porque éstas lo que hacen es destruir precisamente los lazos de relación solidaria propias de formas comunitarias de vida, tan fundamentales a la hora de querer construir un mundo más justo e igualitario. Implementando formas capitalistas de producción, si bien es cierto que revolucionan las formas técnicas o tecnológicas de producción previas, paralelamente destruyen la subjetividad comunitaria y humana de los sujetos que debieran producir un mundo nuevo. Marx sabía que con sujetos con subjetividad capitalista era imposible construir el socialismo, el cual suponía sujetos solidarios plenos de hermandad humana. Es decir, si bien el capitalismo produce mercancías productos, en cambio destruye la humanidad de los sujetos que participan en esa forma de producción. Con la forma de producción capitalista es más lo que se pierde que lo que se gana.

<sup>50</sup> Es decir, Marx al final de su vida (1881), habría estado de acuerdo con los *narodniki* rusos, en el sentido de que no era necesario pasar por el capitalismo para producir un desarrollo desde la comuna rural rusa. “De todas maneras la discusión de los revolucionarios rusos ayudó a Marx a clarificar un asunto fundamental: los sistemas económicos históricos no siguen una sucesión lineal en todas partes del mundo. Europa Occidental, y de manera clásica Inglaterra, no son la “anticipación” del proceso por el cual han de pasar obligatoriamente todos los países

(entre 1857 y 1867, fecha de la publicación del primer tomo de *El Capital*) de producción más rica que tuvo en vida Marx (hasta antes de la publicación de su tomo I), éste habría decidido, sino revisar su obra, a repensarla en cuanto a su posible localidad o universalidad<sup>51</sup>. Dicho de

---

“atrasados”... [es decir] una es la del capitalismo de Europa Occidental o “central”, más desarrollado; otra es la de los países periféricos y menos desarrollados”. Cfr. Dussel, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ed. Siglo XXI. México. Pág. 261. Pero como dice Hinkelammert, una es la situación de un país periférico y menos desarrollado y que a su vez pertenece a la tradición europea, moderna y occidental, y otra la situación de un país periférico de tercer mundo que pertenece a una cultura e historia distinta de la europea y moderna, porque el problema ya no es sólo económico, sino también cultural, e histórico, problema éste que no fue tematizado por la ciencia social latinoamericana, porque en general confundió a los países periféricos europeos (como lo era Rusia en tiempos de Marx), con los nuestros. El eurocentrismo acá se hizo evidente.

<sup>51</sup> Precisamente Marx, en uno de sus escritos clásicamente recordado, refiriéndose a uno de sus críticos decía: “A mi crítico le parece, sin embargo poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren... Esto es hacerme demasiado honor y al mismo tiempo, demasiado escarnio... He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultados que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de la filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica”. Cfr. Marx, Karl y Engels, Federico. *Escritos*

otro modo (y ahora en el lenguaje de Quijano) Marx, gracias a las observaciones de los *narodniki* rusos, se habría dado cuenta recién del eurocentrismo<sup>52</sup> propio de su

---

*sobre Rusia II*. Ed. Cuadernos pasado y presente. México. Pág. 64-65. El proceso lógico que Marx está sugiriendo acá es partir de lo local, para desde ahí ascender a lo universal, respetando siempre la especificidad de las historias locales. En cambio nuestros cientistas sociales operan al revés. Parten siempre de lo universal (en este caso el mundo moderno que siempre es europeo) y desde ahí deducen lo que le conviene a nuestros procesos locales, por eso aplican indiscriminadamente conceptos y categorías pensadas para realidades y problemas europeos a nuestras realidades y problemas, como si nuestros problemas locales, fuesen universales también, o sea europeos.

<sup>52</sup> “... Marx se mantuvo, es verdad, hasta casi el final de su trabajo dentro de la misma perspectiva saintsimoniana, eurocéntrica, de una secuencia histórica unilineal y unidireccional de sociedades de clase. Sin embargo, como se sabe bien ahora, al irse familiarizando con las investigaciones históricas y con el debate político de los “populistas” rusos, se dio cuenta de que esa unidireccionalidad y unilinearidad dejaban fuera de la historia otras decisivas experiencias históricas. Llegó así a ser consciente del eurocentrismo de su perspectiva histórica. Pero no llegó a dar el salto epistemológico correspondiente. El materialismo histórico posterior eligió condenar u omitir ese tramo de la indagación de Marx y se aferró dogmáticamente a lo más eurocentrista de su herencia”. Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. En *Festschrift for Immanuel Wallerstein*. Journal of World-Systems Research. VI, 2, Summer/Fall, 2000. pág. 360. Sin embargo ahora el problema ya no es con el materialismo histórico de principios o mediados del siglo XX, sino con la ciencia social latinoamericana actual, la cual ha heredado ingenuamente el eurocentrismo del marxismo posterior a Marx. La perspectiva moderna del eurocentrismo en el ámbito de la ciencia, impone una visión de la realidad y la historia, la cual permite comprender a realidades europeas y modernas, pero no a otro tipo de realidades distintas a ella, las cuales abarcan a casi el 80% de la humanidad

análisis, del cual los marxistas posteriores ni se dieron por enterados, empezando por Engels. Pero el problema no está solamente en ellos, sino en el análisis hecho por la ciencia social latinoamericana a partir del presupuesto eurocéntrico del cual partía el análisis de Marx, del cual hasta el propio Marx se habría dado cuenta al final de su vida (hipótesis que Dussel sostiene con vehemencia).

Es decir, según nuestra hipótesis, con el problema de la *acumulación originaria*, habría pasado exactamente lo mismo que ocurrió con el análisis del capital, que así como se tomó la teoría relativa al capital de Marx, como una teoría en general aplicable a cualquier espacio social o histórico, aconteció lo mismo con la *acumulación originaria*, en el sentido de que se la tomó casi al pie de la letra como Marx lo decía en *El Capital*, pero no se analizó este mismo proceso, más allá de sus propios límites, es decir, no se siguió profundizando en cuanto a las reales o posibles implicaciones contenidas y hasta presupuestas en este concepto, que como el propio Marx afirma que, “Solo en Inglaterra, y es por eso que tomamos de ejemplo a este país, dicha expropiación reviste su forma clásica” (ver nota 48).

El problema empieza cuando comprobamos que no sólo Inglaterra es capitalista, sino también Francia y Alemania y luego EUA y ahora primer mundo y que el proceso que Marx describe no se detuvo ni en Inglaterra, ni en el siglo XVII sino que continúa hasta el día de hoy, en todos aquellos países que han decidido seguir el camino emprendido por Inglaterra. Dicho de otro modo, como el propio Marx lo sugería, se trataba de desarrollar el análisis y la reflexión, y no repetirlo o detenerse en él, porque el

---

que está poblada de pueblos y naciones con tradición distinta a la moderna, cuya realidad e historia reclama un tipo distinto de conceptos y categorías, y hasta de racionalidad.

proceso capitalista no se detuvo nunca. Pero ello implicaba no sólo desarrollar Marx, sino también ir más allá de él, esto es, implicaba e implica construir y producir otras categorías de análisis que permitan entender a profundidad lo que Marx empezaba a mostrarnos en su *El Capital* y que ahora se ha desarrollado de modos mucho más complejos. En nuestra opinión, esto es precisamente lo que hizo y está haciendo A. Quijano.

## **El surgimiento del capitalismo como acumulación originaria**

### **1. La acumulación originaria clásica**

Cuando Marx afirma que “El punto de partida del desarrollo fue el *sojuzgamiento* del trabajador. La etapa siguiente consistió en un cambio de forma de ese *sojuzgamiento*... [y luego que] ... La *expropiación que despoja de la tierra al trabajador*, constituye el fundamento de todo el proceso”<sup>53</sup>, lo que está intentando describir es el proceso que se dio en una sociedad como la inglesa, en el famoso pasaje de una sociedad medieval a una de características capitalistas y modernas, como proceso en el cual se dio la acumulación originaria “clásica”. Sin embargo, cuando observamos este mismo proceso a escala mundial y no solamente local (como en Inglaterra) nos empezamos a dar cuenta que el proceso de *sojuzgamiento* del trabajador fue mucho más complejo que el descrito por Marx, que el proceso de *expropiación* de la tierra fue muchísimo más sangriento y cruel que el descrito por él. Esto es, lo que

---

<sup>53</sup> Cfr. Marx, Karl, *Ob. cit.* pág. 894-895. Todos los subrayados le pertenecen al propio Marx.

Marx habría mostrado sería la punta del Iceberg, y que ahora de lo que se trataba, siguiendo su propio método de investigación, era remontarse no sólo al fundamento más amplio, sino a su pre-supuesto histórico, es decir a la acumulación histórica y mundial que presupone el análisis clásico de una forma de acumulación clásica como la inglesa.

Porque cuando empezamos a observar la historia del capital y el capitalismo desde una perspectiva no moderna ni occidental<sup>54</sup>, es decir, cuando comprobamos que antes de 1492 Europa no tenía las más mínimas condiciones para impulsar siquiera un mínimo “despegue” económico, porque no tenía “nada” con qué comprar, ni qué vender en el mercado mundial<sup>55</sup> (porque no producían nada), el cual no sólo le quedaba muy lejos, sino que tenía cuasi cerrado el acceso a dicho mercado por el imperio

---

<sup>54</sup> Cfr, por ejemplo, Abu-Lughod, Janet. *Before European hegemony. The World System A. D. 1250-1350*. Oxford University Press. New York. Dussel, Enrique. *Europa, Modernidad y Eurocentrismo. Sistema-Mundo y Transmodernidad. Debate sobre la geocultura del sistema-mundo*. En: *Hacia una Filosofía política crítica*. Ed. Desclee de Brouwer. Bilbao. 2001.

<sup>55</sup> “No hay nada en la relación social misma del capital, o en los mecanismos del mercado mundial, en general en el capitalismo, que implique la necesidad histórica de la concentración, no sólo, pero sobre todo de Europa, del trabajo asalariado y después, precisamente sobre esa base, de la concentración de la producción industrial capitalista durante más de dos siglos. Habría sido perfectamente factible, como lo demuestra el hecho de que así ocurriera en verdad después de 1870, el control europeo-occidental del trabajo asalariado de cualquier sector de la población mundial. Y probablemente más beneficioso para los europeo-occidentales. La explicación debe ser, pues, buscada en otra parte de la historia”. Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Ob. cit. Pág. 207.

turco-musulmán, surgen otras preguntas que necesariamente conducen el análisis y la investigación, hacia otras direcciones distintas de las ensayadas por Marx. Es decir, si Europa era una periferia pobre, cuasi miserable hasta antes de 1492, ¿cómo es que en poco más de dos siglos se convertirá en el centro de la economía mundial?

La explicación normal de la historia de la economía burguesa primero, capitalista después y ahora moderna, nos dice que en Europa estaban dadas las condiciones de superioridad “innatas” como para que en un momento dado de la historia aflorara dicha superioridad, de tal modo que en poco más de dos siglos pudo superar literalmente a todas las culturas y civilizaciones existentes hasta ese entonces, de tal modo que ahora, gracias a este desarrollo europeo y occidental, todas las demás culturas y civilizaciones habrían quedado en caducidad, obsoletas en sí, como si ya no tuvieran ninguna posibilidad de desarrollo propio, como si estuvieran condenadas a la extinción. Tal es así que ahora la única forma de desarrollo viable y posible sería la producida por la modernidad europeo-occidental y por ello mismo no habría otra forma posible de desarrollo, salvo el progreso y desarrollo moderno. En esta forma de comprensión de la historia consistiría entre otras, la modernidad como forma innata de conocimiento superior, o sino como la racionalidad<sup>56</sup> en sí, que es lo que A. Quijano cuestiona a lo largo de su obra.

---

<sup>56</sup> “Durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo... [haciendo aparecer las desigualdades como fenómenos

De lo que se trataría entonces sería de intentar entender este proceso, no ya desde la perspectiva eurocéntrica de la historia<sup>57</sup>, esto es, la perspectiva que pone a Europa como el centro, la cuna y el origen de la civilización, pero no de un sólo horizonte civilizatorio, sino de toda la humanidad. Es decir, desde la perspectiva eurocéntrica de la historia, solamente con Europa, la

---

naturales y entonces hacer percibir que]... 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 ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Sólo pueden ser «objetos», de conocimiento y/o prácticas de dominación. En esta perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene, como una relación entre «sujeto» y «objeto»”. Cfr. Quijano, A. *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. Mimeo. Pp. 3 y 4 .

<sup>57</sup> Es decir, no se trata ya de pensar desde la matriz cognitiva que ha producido la modernidad/racionalidad, no se trata de producir conocimiento desde su propia forma de razonamiento, desde su método y forma de comprensión, porque desde esta perspectiva que ya no es sólo cultural, sino que ahora se ha transformado en cognitiva o sea en una forma de razonar, se trata de ir más allá de ésta, porque la modernidad/racionalidad, como muy bien demuestra Quijano, está profundamente emparentada con la instrumentalización que el poder como dominación ha hecho de la razón, cuyo producto es en primera instancia una razón colonizadora, que produjo entre otras cosas “paradigmas distorsionados del conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término la descolonización epistemológica... como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental”. Cfr. Quijano, A. *Ob. cit.* Pág. 7.

humanidad habría llegado a ser plenamente humana<sup>58</sup>. Cuando la perspectiva eurocéntrica se pone a sí misma como el fundamento de la ciencia, devienen las consecuencias perversas para la investigación cuya pretensión es científica, porque se convierte automáticamente en ideológica, porque encubre sistemáticamente toda la historia de dominación y explotación irracional que ella ha producido desde 1492, haciéndola aparecer a ella como lo más humano y racional, y paralelamente a toda otra cultura o civilización, como literalmente caduca, inferior y hasta irracional, desde las cuales sería imposible producir algo con sentido para la humanidad toda, es decir producir algo universal.

A lo máximo que se llega a pensar desde la perspectiva eurocéntrica, cuando se refiera a culturas no modernas, es a creer que es posible producir desde más allá de occidente producciones locales, pero nunca universales, como de hecho es lo que se produce desde Europa. No por casualidad dice repetidamente Habermas que lo que la modernidad ha producido no sólo es la racionalidad, sino la universalidad. Lo que no dice, porque aún no se ha descolonizado, es que lo que la modernidad ha hecho con su racionalidad es elevar únicamente la cultura europea al rango de universalidad, a costa de degradar a toda otra cultura a un asunto meramente local o folklórico. Lo mismo hizo Aristóteles con la cultura helénica, al mismo tiempo que la elevó a lo universal, degradó a todas las demás culturas a las cuales consideró como bárbaras de modo innato y para eso utilizó su

---

<sup>58</sup> Como bien recuerda irónicamente Hinkelammert en varias de sus obras, que según los historiadores de la economía y también de uno de sus ideólogos más acérrimos como es Hayek, que si no fuese por el capitalismo, la humanidad todavía estaría en los árboles.

filosofía, para justificar esa pretensión cooniza ora con argumentos. La filosofía y la racionalidad no son ni neutras ni ingenuas.

## 2. El proceso histórico de la acumulación originaria

El proceso de la acumulación alude a un proceso en el cual se da una gran concentración, en este caso de riqueza, sin precedentes, y en éste punto es donde Marx nos ayuda a entender procesos como éste, cuando afirma una de sus hipótesis centrales de su obra (que en nuestra opinión se sigue sosteniendo hasta el día de hoy), cuando afirma que la acumulación de riqueza, implica inevitablemente la acumulación de miseria, es decir, a mayor acumulación de riqueza, mayor acumulación de miseria. Es decir, la acumulación de riqueza a escala mundial, implicaría también inevitablemente la acumulación de miseria a escala mundial. Dicho de otro modo, la gran cantidad de riqueza y capital concentrados ahora en los bancos del primer mundo, estarían siendo producidos a costa de la producción sistemática de miseria y pobreza en gran parte de la humanidad, pero también de explotación sin precedentes de la naturaleza, que es lo que a diario comprobamos empíricamente en nuestra realidad.

Cuando afirmamos que el proceso de la “acumulación originaria” alude a un proceso mucho más complejo, nos referimos, ya no a la “acumulación originaria clásica” descrita en nuestra hipótesis por Marx en *El Capital*, sino a la “acumulación originaria a escala mundial”; es decir, la acumulación originaria clásica, presupone el *sojuzgamiento del trabajador* y la *expropiación de tierras* locales, como el ocurrido en Inglaterra en el siglo

XVI y XVII, en cambio, en nuestra hipótesis, la acumulación originaria a escala mundial, presupone el sojuzgamiento y denigración de millones de seres humanos y la expropiación, usurpación y robo de inmensas tierras a escala mundial también. En nuestra hipótesis, y siguiendo a Quijano, pensamos que solamente la “acumulación originaria a escala mundial” pudo permitir el despegue económico del capital como relación social, de lo contrario éste habría permanecido como otras tantas formas de relación económica, sólo de modo marginal. Porque solamente acumulando el trabajo literalmente impago de millones de seres humanos denigrados de su humanidad, es que se puede acumular ingentes cantidades de riqueza o de dinero. Precisamente por este motivo, el capitalismo habría re-introducido desde el principio la esclavitud, como forma de trabajo impago (o trabajo nunca pagado) para producir la acumulación originaria del capitalismo, esto es, para hacer despegar posteriormente al capital. Y a su vez, sólo este proceso puede explicar no sólo el desarrollo del capital, sino también el surgimiento de la modernidad como fenómeno histórico mundial.

Pero lo más interesante en el pensamiento de Quijano es cuando él sostiene que la reducción de la fuerza de trabajo de millones de indios y africanos a la esclavitud y luego a la servidumbre, no sucedió solamente previa o anteriormente al capitalismo, como momentos pre-capitalistas o pre-modernos, como afirman los “creyentes ingenuos”<sup>59</sup> de la historia de la economía

---

<sup>59</sup> Esto es, los feligreses de la modernidad que creen a ciegas lo que dicen los economistas o ideólogos de la economía moderna, aunque la realidad y los hechos, contradigan completamente las teorías neoliberales en boga. A este respecto no son nada casuales las alusiones de Michael Camdessus, ex presidente del FMI, al Nuevo Testamento cuando predicaba el evangelio neoliberal a los

burguesa y capitalista, sino que fue un proceso deliberadamente impuesto por el capitalismo naciente, es decir que, “la teoría de una secuencia histórica unilineal y universal válida entre las formas conocidas de trabajo y de control de trabajo, que fueran también conceptualizadas como relaciones o modos de producción, especialmente entre capital y pre-capital, precisa ser, en todo caso respecto de América, abierta de nuevo como cuestión mayor del debate científico-social contemporáneo.

---

empresarios europeos, cuando trataba de convencerlos de que Dios estaba del lado de los neoliberales con Biblia en la mano, cuando después de citar a Jesús en Lucas 4:16-23, “Camdesus sacó la siguiente conclusión y se las dijo a los empresarios cristianos franceses: “Ese hoy, es nuestro hoy, y nosotros somos, nosotros que estamos a cargo de la economía... 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 fraternidad... [así con Biblia en la mano]... Camdesus transformaba la opción por los pobres, en una opción por el FMI y el Ajuste Estructural”, que quiere decir, cero gastos sociales, o la privatización de todos los derechos sociales y humanos, como la salud, la educación y los beneficios sociales. Es decir, quien quiere algo distinto o diferente de lo que concede o impone el modelo neoliberal, produce 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 dañaría al pobre. Ergo, o sea por tanto, o por lógica, quien quiera estar con el pobre, a fuerza tiene que estar con la política del Fondo Monetario, no hay alternativa”. Cfr. Bautista, Juan José. *Crítica-ética de la idolatría de la modernidad en Franz Hinkelammert*. Manuscrito inédito. De modo similar razonan los colonizados eurocéntricos, cuando piensan que más allá de la economía o política modernas no hay alternativa. Ahora estos mismos creyentes de la modernidad, piensan que más allá de la forma de progreso y desarrollo moderno no hay ninguna alternativa.

“Desde el punto de vista eurocéntrico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente, son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre-capital. Y son consideradas no sólo como diferentes, sino como radicalmente incompatibles con el capital. El hecho es, sin embargo, que en América ellas no emergieron en una secuencia histórica unilineal; ninguna de ellas fue una mera extensión de antiguas formas pre-capitalistas, ni fueron tampoco incompatibles con el capital.

“En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Así mismo, la servidumbre impuesta sobre los indios... para producir mercancías para el mercado mundial”<sup>60</sup>. Pero lo interesante en la posición de Quijano es que él muestra que este proceso no sólo que continuó hasta el siglo XVIII y XIX, sino que sigue hasta el día de hoy<sup>61</sup>, y no

---

<sup>60</sup> Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Ob. cit. Pág. 219

<sup>61</sup> “En 1991 la OIT reconocía la existencia de unas 6 millones de gentes en situación de esclavitud en el mundo. La ONU encargó a una Comisión el estudio de ese problema. El informe de esa comisión en 1993 señala que existirían 200 millones de esclavos en la población mundial... [el problema es que desde 1993 no ha cesado o disminuido o detenido el número de esclavos en el mundo, sino que]... Como consecuencia están en expansión las formas no-salariales de control de trabajo. Están re-expandiéndose la esclavitud, la servidumbre personal, la pequeña producción mercantil independiente... El asalariado es aún la forma de control del trabajo que más se expande, pero —para usar una imagen familiar— como un reloj que atrasa. [es más]... están declinando, quizás agotándose, los mecanismos que en el curso del desarrollo

para desaparecer, sino para incrementarse, porque el capitalismo y la modernidad, lo necesitan como proceso (como pez que necesita el agua) para poder seguir perpetuándose<sup>62</sup>.

### 3. Consecuencias teórico-cognitivas de la acumulación originaria

Uno de las categorías centrales de la obra de Quijano con las que podríamos intentar entender todo este proceso que se dio y se sigue dando en la historia es el

---

histórico de acumulación capitalista distribuían dicha población desde las formas no-salariales a la salarial, en general desde el no-capital al capital”. Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, Globalización y democracia*. Mimeo. Pp. 7 y 8. Como dice el teólogo brasilero Rubén Alves, la gran esperanza de la segunda mitad del siglo XX en Brasil, especialmente después de la segunda guerra mundial de que desaparecerían los esclavos en el Brasil, se ha esfumado como nubes en el viento, porque la esclavitud no sólo que no ha desaparecido, sino que se sigue manteniendo.

<sup>62</sup> Por ello es que en nuestra opinión, el proceso de la *acumulación originaria a escala mundial*, es un proceso que sigue y seguirá dándose en el futuro. Tal vez en este punto, sería bueno hacer una distinción similar a la que hace E. Lévinas respecto del momento originario y pre-originario de la ética, como alusión al momento constitutivo o fundacional de un proceso, y al proceso mismo que permanece como presupuesto. Tal vez al momento de la acumulación originaria a escala mundial, como momento constitutivo de las condiciones de posibilidad del capital, hasta antes de la industrialización en Inglaterra, se le podría decir el *momento pre-originario de la acumulación*, y al proceso que siguió y sigue hasta el día de hoy, se le podría llamar el proceso de acumulación originaria misma, porque este proceso de trabajo sin salario, o de trabajo nunca pagado, sigue siendo condición de posibilidad de la acumulación y concentración de capital hacia el primer mundo.

relativo a la distinción entre *Colonialismo* y *Colonialidad*. El concepto de *Colonialismo*<sup>63</sup>, como él mismo dice, es, no sólo de fácil comprensión, sino que tiene a su vez mucha historia. El colonialismo alude a la imposición y dominación de un país, nación o pueblo sobre otro. En cambio el concepto de *Colonialidad* no, tendría éste una historia reciente, la de la modernidad en su conjunto, propiamente desde 1492. Es decir, la modernidad/colonialidad desde fines del siglo XV y principios del siglo XVI habría producido una “estructura colonial” especialmente en el plano de la intersubjetividad, o de las relaciones intersubjetivas que habrían producido, como núcleo, la estructura de la dominación moderna hasta el día de hoy, que ahora se habrían codificado como “raciales”, “étnicas”, “antropológicas” y hasta “nacionales”, es más, “Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como *categorías*<sup>64</sup> (de pretensión “científica” y “objetiva”) de

---

<sup>63</sup> El colonialismo moderno, como una dominación por imposición directa desde afuera en los planos políticos, social y cultural fue impuesto por los europeos “sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo. [pero] En su aspecto político, sobre todo formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los casos. América fue el primer escenario de esa derrota”. Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Ob. cit. Pág. 1. En este sentido, la inmensa mayoría de los países de tercer mundo hoy serían post-coloniales.

<sup>64</sup> Es decir, luego de que la modernidad/colonialidad hubo producido las relaciones materiales de dominación de la cultura europea, sobre las culturas no-europeas, ésta produjo no sólo un sistema de conocimiento conceptual sobre la base de esas relaciones económicas, políticas y culturales, sino que lo peor de todo, y es lo que señala Quijano, es que esos conceptos, la

significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder”<sup>65</sup>.

En este sentido, la colonialidad, como relación intersubjetiva de dominio, habría intentado desde el principio la colonización de culturas no europeas, colonizando en principio el imaginario de los dominados, o más precisamente, “la interioridad de ese imaginario”, es decir, la concepción o percepción de lo que uno es ante sí mismo y ante la humanidad y la historia. “Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no solo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó, ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir

---

modernidad/racionalidad los habría transformado en *categorías* de conocimiento con los cuales a partir del siglo XV empezó a producir “conocimiento moderno”, con una fuerte pretensión de verdad, objetividad y universalidad. De ahí que su reclamo de hacer o producir una descolonización epistemológica de las categorías con las cuales producimos conocimiento en América Latina sea muy acertada. Es decir, de lo que se trataría sería de desmontar la falacia modernista que afirma que sólo el conocimiento o la ciencia moderna es el conocimiento por excelencia (y que como contenido están pre-supuestos en los conceptos de las ciencias sociales modernas, los que están escondidas a su vez no sólo en la ideología y cultura modernas, sino también en las categorías de la ciencia social contemporánea (como el concepto de clase social que tan bien ilustra Quijano), pero también en la filosofía moderna-europeo-norteamericano-occidental), para empezar a producir conceptos y categorías descolonizadas de esta racionalidad moderna colonizadora. Sólo entonces podríamos hablar de que estaríamos produciendo ciencia, mientras tanto la colonialidad de la razón moderna, seguiría impidiéndonos producir no sólo conocimiento verdadero, sino conocimiento de lo que en verdad somos y podemos ser.

<sup>65</sup> Cfr. Quijano, A. *Ibidem*.

perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática... Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos... La europeización cultural se convirtió en una aspiración. [apropiarse de ella] Era un modo de participar en el poder colonial... [y así] La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal”<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Cfr. Quijano, A. *Ibid.* pág. 2. Dicho de otro modo, la producción y desarrollo de la cultura, el conocimiento y la ciencia modernas fue hecha gracias a la previa y paralela destrucción sistemática de todas nuestras formas de conocimiento que produjeron durante milenios nuestros pueblos originarios. Una vez que destruyeron todas nuestras instituciones educativas, pedagógicas, cognitivas y científicas, con la paralela matanza de nuestros grandes intelectuales, pensadores, amautas, tlamatimies, poetas y filósofos, entonces pudieron imponer la idea de que nuestros pueblos eran en sí mismos ignorantes, porque no tenían conocimiento. Luego de este cognicidio (o asesinato cognitivo de nuestros pueblos) pudieron no sólo desarrollar sus instituciones académicas, sino también imponerlas al mundo entero como si fuesen las únicas verdaderas. Dicen ahora muchos de nuestros abuelos que en la parte andina de América del Sur se construyeron muchos templos, sobre los cráneos de muchos de nuestros grandes sabios.

Pero esto no fue lo peor de todo, sino que a este proceso de represión cultural y colonización de lo imaginario, le precedió y le presupone el exterminio físico de millones de indígenas “principalmente por su uso como mano de obra desechable”. Es decir, la colonización del imaginario o represión cultural, de las culturas no europeas, en este caso las indoamericanas, fue el efecto o resultado de este exterminio de la mano de obra indígena (y luego de los esclavos africanos), que fue el fundamento material sobre el que se construyeron esos conceptos con los cuales la modernidad/racionalidad se articuló como un todo coherente. Porque “La escalada de ese exterminio (si se considera que entre el área azteca-maya-caribe y el área tawantinsuyana fueron exterminados alrededor de 35 millones de habitantes, en un periodo menor de 50 años) fue tan vasta que implicó no solamente una catástrofe demográfica, sino la destrucción de la sociedad y de la cultura. Entre la represión cultural y el genocidio masivo, llevaron a que las previas altas culturas de América, fueran convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidad. Esto es, despojadas de patrones propios de expresión formalizada y objetivada, intelectual y plástica o visual”.<sup>67</sup>

El problema entonces surge cuando nos preguntamos, ¿por qué sucedió tanta matanza en el principio de la modernidad? Es cierto que en el proceso de la conquista de este continente los españoles y portugueses primero y luego los norteamericanos, asesinaron a millones de originarios de estas tierras, pero y después ¿qué pasó? El motivo o la causa está en las razones por las que los españoles primero, y europeos después, vinieron a estas tierras; por las riquezas que en

<sup>67</sup> *Ibidem.*

sus propias tierras ellos carecían, pero no era sólo el afán de riqueza en sí mismo, sino de la riqueza para poder insertarse en el mercado mundial al cual ellos no tenían acceso, no tanto porque no podían llegar a él (lo cual en parte es cierto), sino porque no tenían dinero con el cual comprar o pagar los productos con los cuales ellos soñaban y que abundaban en el medio oriente, la China y la India.

Porque cuando llegaron a estas tierras los españoles y portugueses se encontraron con que en estas tierras había ingentes cantidades de riqueza, principalmente “metales preciosos” (al principio y después) y “vegetales preciosos” que ellos, por el espíritu señorial que traían no podían explotar, o sea trabajar<sup>68</sup>. Porque ¿qué habrían hecho los españoles y portugueses si en este continente hubiese habido mucho oro y plata y no

---

<sup>68</sup> “Se trata de un momento de la historia en la cual los varios tiempos e historias no se configuran en ningún orden dualista y en ninguna secuencia unilineal y unidireccional de evolución, como el eurocentrismo enseñó a pensar desde fines del siglo XVII... Ese curso hizo visible que aquel señorío caballeresco, dominante y beneficiario inmediato del primer momento de la colonialidad del poder y de la modernidad, era ya demasiado arcaico... Era ya incapaz de mutarse plena y coherentemente en burguesía... ese arcaico señorío fue pudriéndose durante centurias en el ambiguo laberinto señorial-mercantil, en el inconducente empeño de preservar el señorío sobre la base del colonialismo... ¿Dónde reside la diferencia? La diferencia es, sin duda, América. La “Corona”, esto es, los Habsburgos, dueños coloniales de las colosales riquezas que producía América y del inagotable trabajo gratuito de “negros” esclavos y de “indios” siervos, se persuadieron de que teniendo el control de esas riquezas podían expulsar a “moros” y “judíos” sin pérdida mayor y más bien con efectiva ganancia en el control del poder”. Cfr. Quijano, Aníbal. *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*. Mimeo. Pp. 2 y 3.

hubiesen existido ni los indios, ni los africanos del occidente y surafricanos? Es decir, ¿quiénes habrían extraído ingentes cantidades de riqueza sin recibir un centavo siquiera de salario? Dicho de otro modo, cuando llegaron a estas tierras encontraron no sólo riqueza material, esto es, recursos naturales, sino también abundante mano de obra, a la cual tuvieron que humillar, someter, vencer y denigrar a tal grado de que fuese casi imposible reconocer en ellos la humanidad contenida en toda su forma de vida. Quitarles, despojarles y privarles de su humanidad a miles de pueblos, cientos de culturas y varias civilizaciones era la condición necesaria y fundamental para tener toda la justificación posible para no pagarles nunca salario, porque ¿a qué animal se le paga salario? ¿Cuanto se les ha pagado a los millones de burros que han cargado millones de kilos durante milenios? Nunca se les ha pagado nada, porque son animales, pues a nadie se le ocurría pagarle salario al burro. Si los españoles y portugueses les hubiesen reconocido inmediatamente como seres humanos, les habrían tenido que pagar salario por todo el trabajo que hicieron nuestros originarios desde el principio, y luego los ingleses, franceses y norteamericanos posteriormente. Es decir, si los españoles les hubiesen reconocido a los habitantes de estas tierras en su humanidad y dignidad, no habrían podido hacerles trabajar como animales hasta la muerte, sino que habrían tenido que mínimamente pagarles algún salario, o reconocido alguna forma de remuneración, pero como tampoco traían dinero para ello, porque carecían, es que solamente optaron por la primera vía, la del sometimiento a la esclavitud y servidumbre de nuestros pueblos y de los africanos de las costas occidentales de África<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Aquí es donde ingresa el rol de la filosofía moderna (porque a

---

principios del siglo XVI no existía todavía la ciencia moderna) como justificadora de toda esta barbarie. Por ello no es casual el tema fundamental de la discusión entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda que gira en torno de la naturaleza de los indios americanos, de si son o no seres humanos. Bartolomé afirma con todo tipo de argumentos la humanidad de los indios, pero Ginés la niega, tiene que negar la humanidad de nuestros pueblos para justificar no sólo la evangelización que es lo que menos le importa, sino la inhumanidad de ellos, para sobre ese argumento justificar el trato hacia nuestros pueblos como animales aún, o sino como homúnculos en el mejor de los casos, es decir, como si no fuesen humanos. Y para esto Ginés de Sepúlveda recurre a la argumentación de Aristóteles a quien conocía muy bien, porque era el traductor oficial de éste. Por ello E. Dussel considera que no es Descartes el primer filósofo moderno, sino Ginés de Sepúlveda, porque es el primero que filosóficamente justifica la superioridad racial europea sobre todas las demás culturas. Porque “¿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 sus propios territorios? Será necesario producir una *inversión* total en la teoría del derecho y de la guerra, ya que se trataba de un hecho sin precedentes en la historia de la filosofía... La justificación de la conquista de las culturas que vivían en el actual territorio latinoamericano, filosóficamente, *es el comienzo explícito de la filosofía moderna*... Europa debía darse «razones» para poder ocupar externa y moralmente 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... El argumento desde Ginés a Locke o Hegel se expresa así: a) nosotros tenemos «reglas de la razón» que son las reglas «humanas» en general (simplemente por ser las «nuestras»); b) el Otro es bárbaro porque no cumple estas «reglas de la razón»; sus reglas no son «reglas

Pero esto no se podía hacer así nomás, por eso hablamos de un proceso en el cual se pueden “históricamente” producir este tipo de relaciones de dominación, o como dice Quijano, para poder explotar, primero hay que dominar, y este tipo de dominación, el de la modernidad, no podía ser solamente fáctica o material, sino que tenía que recurrir a una legitimación, formalización y fundamentación, o sea a la producción de su propia argumentación o conocimiento con el cual justificar esta explotación como racional y buena.

#### 4. La racialización del conocimiento

De este proceso material y argumentativo es que surgen categorías centrales y fundantes de la modernidad (pero casualmente negadas, encubiertas o no tematizadas por la ciencia social crítica de primer mundo) como la de “raza”, por eso dice Quijano que el concepto de «Raza» no explica solamente una realidad específica, sino que con él se organiza y entiende de una manera explícita cierta comprensión de la realidad, a partir de la cual no sólo la realidad tiene sentido, sino que con esta comprensión se producen y desarrollan prácticas, políticas y planes de

---

racionales»; por no tener reglas racionales, civilizadas, es un bárbaro; c) por ser bárbaro (no humano en sentido pleno) no tiene derechos; es más, es un peligro para la civilización; d) y, como a todo peligro, debe eliminársele como a un «perro rabioso» (expresión usada posteriormente por Locke), inmovilizarlo o «sanarlo» de su enfermedad; y esto es un bien; es decir, debe negársele por irracional su racionalidad *alternativa*. Lo que se niega no es «otra razón», sino la «razón del Otro». Cfr. Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Ed. Trotta. Madrid. 2007. Pp. 195-196.

producción y desarrollo. Por eso la noción de «Raza» se ha convertido en una de las categorías centrales de la modernidad, es más: “Esta es la primera categoría social de la modernidad. Puesto que no existía previamente –no hay rastros eficientes de esa existencia- no tenía entonces como tampoco tiene ahora, nada en común con la materialidad del universo conocido. Fue un producto mental y social específico de aquel proceso de destrucción de un mundo histórico y de establecimiento de un nuevo orden, de un nuevo patrón de poder, y emergió como un modo de naturalización de las nuevas relaciones de poder impuestas a los sobrevivientes de ese mundo en destrucción: la idea de que los dominados son lo que son, no como víctimas de un conflicto de poder, sino en cuanto inferiores en su naturaleza material y, por eso, en su capacidad histórico-cultural. Esa idea de raza fue tan profunda y continuamente impuesta en los siglos siguientes y sobre el conjunto de la especie, que para muchos, desafortunadamente demasiados, ha quedado asociada no solo a la materialidad de las relaciones sociales, sino a la materialidad de las personas mismas”<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Y continua diciendo Quijano, “Además de la destrucción de su previo mundo histórico-cultural, a esos pueblos les fue impuesta la idea de raza y una identidad racial, como emblema de su nuevo lugar en el universo del poder. Y peor, durante 500 años les fue enseñado a mirarse con el ojo del dominador”. Cfr. Quijano, Aníbal. *Ob. cit.* Pág. 7. La colonialidad de la racionalidad moderna, no consiste solamente en imponer relaciones de dominación y servidumbre, sino especialmente en imponer una forma de comprensión cognitiva de las relaciones humanas y sociales, las cuales siendo de dominación, discriminación y humillación, aparecen como si no lo fueran, de tal modo que cuando se impone la colonialidad de esta racionalidad, los dominados, humillados y colonizados de la modernidad piensan que efectivamente sus formas de vida ancestrales son inferiores, que ellos racialmente

Esto es, en la modernidad la categoría de raza ya no es más un concepto histórico o político, sino una categoría que alude a la naturaleza propia de los animales y humanos, respecto de los cuales la política, la economía, la cultura o la educación no puede hacer nada. Si alguien pertenece a la raza blanca, automáticamente es superior, pero si pertenece a la raza negra, o indígena, automáticamente es inferior, y lo peor de todo es que, como ahora aparece como un fenómeno natural, entonces nadie en particular, ninguna política, ningún gobierno, o pueblo tiene la culpa de este fenómeno.

Esto es que, la racialización de las culturas de este continente concebidas como inferiores por naturaleza, fue la práctica que ahora convertida en forma de conocimiento<sup>71</sup> permitió concebir a las gentes de estas

---

son inferiores y que la única forma de salir de ese atraso consiste en dejar de ser indígenas o negros, en aprender del mejor modo posible la cultura y ciencia modernas, y en asumir lo más pronto posible la forma moderna de vida. Cuando sucede esto, ya no es necesario que el colonizador siga colonizando, sino que el colonizado es quien se encarga él personalmente de negarse a sí mismo, para ser como el colonizador. Porque es la imagen que tiene ahora en su mente y en su corazón de lo que debe ser un ser humano, por eso copia fielmente su cultura, su política, su ciencia y su filosofía y la impone en su país como si fuera el único conocimiento auténticamente verdadero.

<sup>71</sup> Mientras que en Europa ya empezaban a constituirse los modernos Estados-nación con sus respectivas identidades, paralelamente los pueblos no-europeos eran percibidos no como naciones, sino sólo como tribus y etnias de un pasado pre-moderno. Europa es vista como civilizada, "No-Europa es primitiva. El sujeto racional es europeo. No-Europa es objeto de conocimiento. Como corresponde, la ciencia que estudiará a los europeos se llamará "Sociología". La que estudiará a los No-europeos se llamará "Etnografía". Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder y Clasificación Social*. En Ob. Cit. Pág. 367.

tierras, solamente como fuerza bruta de trabajo en sí mismo, sin la necesidad o posibilidad de ser concebidas como dignas o merecedoras de alguna retribución salarial, para garantizar la reproducción de la vida de esta gran cantidad de fuerza de trabajo, que trabajaba literalmente hasta morir. Dicho de otro modo, la modernidad/colonialidad luego de producir la noción y el concepto de raza, ahora podía pasar a clasificar a los seres humanos así como racialmente se clasifica a los animales. Como dice Quijano, la clasificación primero botánica, luego zoológica es el antecedente más inmediato para la posterior clasificación social de las gentes modernas. Sobre este contexto es que en el siglo XIX recién aparece la idea de clasificar a quienes se concibe como humanos en "clases sociales", es decir, quienes daban la talla de humanos según los criterios de la modernidad, podían ser clasificados en clases sociales, y ser entonces objetos de análisis y estudio de la Sociología, como su ciencia social pertinente. Los demás eran objeto de la antropología, la etnología, la etnografía o sino la arqueología, cuando habían desaparecido.

Así la modernidad como horizonte cultural y cognitivo sobre el cual se pudo desarrollar el capitalismo, tuvo que "clasificar" a los seres humanos entre los que son seres humanos y entonces dignos del salario, y los que no son seres humanos o son sólo inferiores, y por eso inmerecedores de salario alguno. Este proceso entre otros, habría sido ocultado y velado por la teoría de las clases sociales, por ello es que Quijano propone (con mucho acierto en nuestra opinión) pasar de la "teoría de las clases sociales" a una teoría en la cual se muestre históricamente cómo se ha producido y se sigue produciendo la clasificación social. "Por todo esto, es pertinente salir de la eurocéntrica teoría de las clases sociales y avanzar hacia

una teoría histórica de la clasificación social”<sup>72</sup>. Todo este problema tendría que ver con una teoría crítica del salario en la cual se aclare no sólo por qué nuestros pueblos originarios nunca han recibido salario por su trabajo hasta casi mediados del siglo XX<sup>73</sup>. Pero también para explicar el constante y paulatino crecimiento y acumulación de riqueza en primer mundo, donde gracias a que no se pagaba nada de este salario, los consumidores modernos de primer mundo podían tener los mejores productos y a los precios más baratos. Porque si se hubiese pagado siempre el salario correspondiente a nuestros trabajadores indígenas, esos productos hubiesen sido caros y así recibiendo nuestros pueblos el salario que les correspondía, nunca hubiesen estado sometidos a un permanente y paulatino empobrecimiento de toda nuestra forma de vida. Por eso decimos con fuerte pretensión de verdad que; el desarrollo de la modernidad y la riqueza que el capitalismo produjo, fue a costa de la sistemática producción de explotación y miseria en nuestros países, todo ello justificado argumentativamente con ciencia y con filosofía, para que todo este robo y ultraje aparezca como algo racional y lógico, o sea natural y hasta bueno.

En nuestra opinión y siguiendo a Quijano, se podría decir que, si los españoles y portugueses no

---

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> En el caso boliviano es evidente que hasta antes de la revolución de 1952 y la reforma agraria, nuestros indígenas nunca habían recibido salario alguno por el trabajo que prestaban primero a la corona española y luego a las oligarquías criollas de turno. Todo ese trabajo impago, que no es un tiempo de trabajo solamente, sino de literal tiempo de vida, es el contenido de la riqueza de la cual ahora goza el primer mundo. Esa riqueza no es sólo el producto de su trabajo, sino también del robo de nuestro trabajo y del robo de nuestras riquezas naturales.

hubiesen producido estas relaciones intersubjetivas de dominio<sup>74</sup> entre ellos como europeos blancos y los demás pueblos no europeos; los españoles, portugueses, ingleses y europeos en general no hubiesen tenido la posibilidad de tener acceso “*gratuito*” a (como dice Marx), las dos únicas fuentes de producción de riqueza material posible, como son la fuerza de trabajo y los recursos naturales. En el caso de la primera modernidad hispana y lusitana (en el sentido de la periodización que hace Dussel), el acceso *gratuito* a estas dos fuentes de riqueza se habría dado sin interrupción y de modo literal, los dos primeros siglos de

---

<sup>74</sup> “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 ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Sólo pueden ser «objetos». de conocimiento y/o prácticas de dominación. En esta perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene, como una relación entre «sujeto» y «objeto»”. Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Mimeo. Pág. 4. Dicho de otro modo, primer mundo son los sujetos y tercer mundo los objetos, o sino los colonizadores son los sujetos de la modernidad y los colonizados los objetos de esta modernidad. En el ámbito académico, los científicos sociales de primer mundo son los sujetos, productores de teoría, ciencia y filosofía, los de tercer mundo son apenas consumidores o receptores de ese conocimiento, por ello los científicos sociales colonizados siempre están preocupados en consumir lo que se produce en la academia del primer mundo, de las grandes universidades norteamericanas y europeas, las cuales no por casualidad son privadas y están financiadas por el gran capital transnacional, quienes son quienes financian sus grandes investigaciones. No por casualidad los conceptos de sujeto y objeto son los conceptos fundantes de toda epistemología y teoría del conocimiento moderno. Ahí empieza el fetichismo de la «racionalidad/Colonialidad/moderna».

la modernidad europea, en los cuales se habría producido la primera acumulación en Europa de ingentes cantidades de riqueza (minerales y vegetales preciosos), con las cuales se habrían financiado no sólo la gran crisis económica por la que atravesaba Europa, sino también el naciente capitalismo, pero ahora como capital. Porque la incipiente burguesía europea, aunque sea para producir sus propios pobres, o hacerse de los primeros medios de producción y de trabajo, necesitaba tener alguna riqueza con la cual iniciar. Posteriormente, la incipiente industrialización que surge a principios y mediados del siglo XVIII tampoco se puede entender sin los abundantes recursos naturales baratísimos que provenían ya no sólo de América Latina, sino de muchas partes del planeta ya en franco proceso de globalización capitalista.

Pero lo novedoso del análisis de Quijano es cuando nos hace notar que, la esclavización y servidumbre con la cual arrancó la modernidad como proceso, no sólo que no quedó en el pasado, sino que el capitalismo la ha impulsado y desarrollado sistemáticamente hasta el día de hoy. Y como él mismo nos hace notar, el gran desarrollo de la tecnología y la cibernética, está produciendo una situación laboral en la cual ingentes cantidades de fuerza de trabajo pueden ahora ser subsumidas por el gran capital, pero también tranquilamente excluidas del ámbito de la producción al grado de ser concebidos como desechables<sup>75</sup>. O como él mismo decía se espera que para

---

<sup>75</sup> No por casualidad Hinkelammert a principios de este siglo decía que hoy por hoy el capitalismo ha desarrollado de tal modo las formas de explotación que pareciera que ser hoy un explotado, o sea un asalariado es casi un privilegio, porque hay millones de seres humanos que hasta ahora no conocen lo que es un salario, y por eso mismo mucha gente estaría dispuesta inclusive a trabajos cuasi esclavizantes aunque sea sólo por un pedazo de pan.

el 2015 apenas un 5% de la población del planeta esté involucrado en la esfera de la producción. El problema entonces es, ¿y qué va a pasar con el resto de la humanidad?, es decir, ¿cómo los millones de personas que no van a participar directamente de la esfera de la producción, van a reproducir sus vidas?

Parece entonces que las formas de relación social como la esclavitud y la servidumbre, no sólo que no van a desaparecer, sino que van a incrementarse. Pero, esto será posible sólo porque la modernidad fue capaz de racializar cultural y geográficamente a la fuerza de trabajo. Porque además el capital como relación social, necesita como presupuesto que se mantenga o incremente las formas racializadas de la producción para seguir manteniendo el incremento de las ganancias del capital transnacional, industrial y financiero.

Es lógico que las ciencias sociales modernas justifiquen teóricamente todo este proceso como racional, porque en parte están defendiendo al fundamento que las sostiene a ellas como conocimiento, en cambio no se podría decir lo mismo de las ciencias sociales que afirman tener una posición crítica de este proceso, mucho menos de los científicos sociales latinoamericanos que dicen o afirman ser críticos del capitalismo, de su modelo neoliberal y de las consecuencias que éste produce. En este sentido pensar o creer que se puede hacer una crítica con sentido de las barbaridades que sigue produciendo la racionalidad moderna usando su mismo marco categorial es un literal sinsentido, o sino una literal auto-contradicción, porque es creer ingenuamente que se puede ser crítico con un marco categorial que no es crítico de la realidad que ésta ha producido porque es totalmente

inconsciente e ingenuo de todo este proceso<sup>76</sup>. Es por estas razones que las ciencias sociales críticas, debieran

---

<sup>76</sup> Habermas en una conferencia dictada a las cortes españolas a mediados de los 80's decía: "Desde fines del siglo XVIII viene constituyéndose en la cultura occidental una nueva conciencia de la época... El presente se concibe como una transición hacia lo nuevo... El nuevo comienzo de época, que marca la ruptura del mundo moderno con el mundo de la Edad Media cristiana y de la Antigüedad, se repite en cada momento presente que da a luz algo nuevo... Desde fines del siglo XVIII se concibe la historia como un proceso que afecta a la totalidad del mundo y que plantea problemas... Los tiempos pretéritos ejemplares a los que pueda dirigir el presente la mirada sin reservas han desaparecido. La modernidad ya no puede pedir prestadas a otras épocas las pautas por las que ha de orientarse. *La modernidad depende exclusivamente de sí misma y tiene que extraer de sí misma sus elementos normativos...* La desvalorización del pasado ejemplar y la necesidad de extraer principios normativos adecuados a partir de las experiencias y formas vitales modernas propias explica la estructura cambiada del «espíritu de la época»". Habermas, J. *Ensayos políticos*. Ed. Península. Barcelona. 1988. pág. 113. En esta cita como en muchas otras de varios pensadores de la modernidad, se puede ver claramente cómo ella desde el principio no ha visto, ni ve, ni verá nada positivo en otras culturas (o mundos de la vida distintos de la tradición occidental), ni nada a partir de lo cual la modernidad pudiese superar sus propias contradicciones. Ella como proyecto ego y logo-céntrico, sólo tiene ojos para mirarse sólo a sí misma, para desde ahí, desde sus propias fuentes extraer los recursos para desarrollarse y auto-criticarse, es decir, para la modernidad, lo que se llama crítica no puede provenir de afuera de ella, sino sólo de sí misma, porque supuestamente la modernidad no sólo que es crítica, sino autocrítica. Pero ahora estamos viendo que no es así, porque ella nunca ha cuestionado o sometido a crítica este fundamento sobre el cual ella se yergue y se desarrolla, por eso es que la crítica radical de la modernidad sólo puede provenir desde fuera de ella, en este caso desde los países, pueblos y culturas que han padecido su dominio durante estos cinco siglos. Por ello las

cuestionar en nivel radical (o sea desde sus fundamentos) toda la episteme construida por la modernidad/colonialidad, para que no se siga perpetuando este tipo de orden mundial.

### **La globalización de la acumulación originaria, o la acumulación capitalista como lógica moderna del progreso y desarrollo**

Ahora entonces, recién podríamos decir que, la llamada acumulación originaria (clásica como le hemos llamado), explicaría sólo el momento inicial de acumulación de capital en una sociedad capitalista clásica. El problema entonces sería explicar el fenómeno del capitalismo ya no a escala nacional o regional, sino en este caso, a nivel mundial, pero ya no como un fenómeno meramente económico, sino como una producción cultural a escala epocal que permanece a la lo largo de todo el tiempo histórico de la modernidad, por ello ahora no se puede hacer una crítica en regla, o sea radical del capitalismo al margen de la modernidad, la cual es su

---

teorías de la modernidad no parten de 1492, sino a partir del siglo XVII o XVIII, donde niegan, anulan o encubren el momento originario de su nacimiento, el hecho fundante de su aparición en la historia. Y para lograr esto no sólo que encubren esta historia, sino que producen otra idea, noción y concepción de la historia con la cual ahora encubren todo este proceso. Por ello la racionalidad/Colonialidad/moderna, es nada sin su filosofía eurocéntrica de la historia, que es la que está presupuesta en toda ciencia social moderna. Todo esto es lo que ahora hay que transformar. Es el proyecto que apenas empieza con pensadores como Quijano y que hay que seguir continuando para crear un mundo donde quepan muchos mundos, no sólo el moderno.

horizonte histórico y cultural que le da sentido, o sea horizonte de significación. En este sentido se podría decir que el capitalismo es imposible sin la modernidad occidental, pero también esta modernidad es imposible sin el capitalismo. En nuestra opinión habría que hacer el pasaje del concepto de “acumulación originaria clásica” al concepto de “acumulación originaria a escala o nivel mundial”, pero este pasaje, sería ya imposible en nuestra opinión sin la contribución teórica de la obra de A. Quijano, con categorías como la de «colonialidad del poder», «modernidad/colonialidad» y «raza».

Si volvemos por un instante al punto de partida de la modernidad, es decir a octubre del 1492, podríamos recordar que Europa y concretamente España no tienen riqueza con la cual ingresar en el mercado mundial que estaba muy lejos de Europa. Además España no era capitalista, el capitalismo como relación social apenas se daba en ciertos lugares al norte de Italia. Europa todavía estaba sumida en relaciones medievales. Por eso la comprensión que tienen del mundo, la economía y el universo es todavía medieval. Esta concepción no se puede cambiar de la noche a la mañana, tiene que atravesar todavía un gran proceso, se tiene que producir además un descentramiento de la comprensión que los europeos tienen no sólo de sí mismos, sino de la realidad en general. Este descentramiento, reposición o reubicación ante el mundo se da a partir de 1492, cuando ellos descubren lo que ignoraban, que más allá de Europa, África y Asia, existía otro continente enorme pleno de riquezas naturales donde poblaban cientos de pueblos, a los cuales ellos podían dominar y explotar por la superioridad bélica que ellos tenían.

Para empezar el proceso de dominio y explotación de todos nuestros recursos ellos no tenían capital inicial

para ello, porque no existía el capitalismo como tal, sino la superioridad bélica y además la subjetividad dominante con la cual llevar adelante esta empresa, porque solamente un sujeto que tiene literal pretensión de dominio puede desarrollar relaciones de dominación. Pero para ser dominador hay que tener dominados a quienes poder explotar, es decir, para poder tener dinero los españoles, en este caso plata u oro con que pagar no sólo deudas contraídas para financiar los viajes iniciales, sino también para empezar a comprar lo que tanto ansiaban a los mercaderes musulmanes, chinos e hindúes, tienen que no sólo explotar a nuestros originarios, sino que para poder hacer ello, tienen que convertirlos en dominados, pero para ello tienen que degradarlos en su humanidad, tienen que convertirlos en cuasi animales, tienen que reducirlos a homúnculos, o sea que tienen que ser degenerados material y físicamente a una raza inferior. Sólo así podían hacerlos trabajar a todos nuestros pueblos gratis, sin tener que pagarles nada de salario<sup>77</sup>. O sea que la ganancia de los españoles y portugueses era casi total.

Pero paralelamente a la degradación de la humanidad de nuestros pueblos, los españoles tienen que degradar a nuestra naturaleza, la cual para todos nuestros pueblos desde Alaska hasta Tierra del Fuego era sagrada, como una madre, es decir, que la modernidad para poder constituirse tiene que degradar al rango de objeto de explotación a las dos únicas fuentes de producción de riqueza y de vida, que son el trabajo humano y la

---

<sup>77</sup> Es más, por el ponguaje, la mita, la encomienda, y otras formas de servidumbre, los españoles no se encargaban ni siquiera de alimentarlos, vestirlos o siquiera reproducirlos como fuerza de trabajo, no, sino que nuestros originarios tenían que encargarse de ello. Hasta tenían que alimentarlos y curarlos con nuestra medicina a los españoles nuestros pueblos.

naturaleza. Sólo cuando nuestros pueblos y nuestra naturaleza han sido degradados a objeto de explotación, entonces se pueden convertir en mercancía, es decir, sólo entonces puede aparecer el capitalismo como modo de producción. Dicho de otro modo, el capitalismo y la modernidad es nada sin la constitución/degradación tanto del ser humano como de la naturaleza al rango de objetos. Una vez que ha hecho esto con nuestros pueblos, entonces pueden hacerlo ahora con toda la humanidad y el planeta entero. El proceso irracional de explotación tanto del trabajo humano y la naturaleza había empezado su propio proceso de globalización, justo en el momento de la inicial acumulación originaria de todo el proceso del modo de producción capitalista y de la modernidad. Esto quiere decir que para que haya acumulación de capital tiene que haber paralelamente degradación del trabajo humano y la naturaleza, sin embargo ahora el problema estaría con el carácter originario de este proceso.

Casi toda la tradición sin excepción ha interpretado el proceso de la acumulación originaria como un proceso que se dio solamente en el principio, es decir, temporalmente en el origen, o sea en el pasado. Esto querría decir que una vez que hizo esto el capitalismo, éste proceso habría sido superado de tal modo que ahora ya no existiría la expropiación, usurpación y robo de tierras, ni tampoco la transformación de seres humanos en literales bestias de carga<sup>78</sup>. Sin embargo no es así, y ya no sólo por

---

<sup>78</sup> Hoy 18 de Agosto del 2012 leemos en varios periódicos que en Sudáfrica la policía mató el día de ayer con armas de fuego automáticas a 34 mineros, hirió a otros 80 y detuvo a más de 250 mineros que estaban en huelga desde hace 11 días por el incremento de su salario que ronda alrededor de 450 euros mes, el cual no les alcanza ni para sobrevivir. Estos mineros que viven en barrios donde no hay agua ni electricidad, trabajan para una de las

los hechos fácticos que habitualmente producen los capitalistas para seguir reproduciendo capital, sino hasta por lógica, obviamente del modo de ser del capital.

Como la economía moderna, especialmente la economía neoliberal ya no tematiza estos temas, pareciera que el ámbito de la producción se habría desarrollado de tal manera que ahora ésta se daría sólo en las grandes fábricas súper computarizadas de primer mundo, donde supuestamente se respeta no sólo al trabajador, sino también al medio ambiente. Sin embargo este tipo de producción se da casi exclusivamente en el momento final o terminal de la producción de mercancías, la cual se sigue dando casi de modo exclusivo sólo en primer mundo, pero no sucede así en el momento inicial de la producción, el cual se da habitualmente en los países de tercer mundo que es donde no existe la gran industria, sino sólo la producción de materia prima o bruta. El capitalismo ha estructurado la producción económica de tal modo que este ámbito de la producción es el más

---

minas más grandes del mundo productora de platino que pertenece a una empresa Británica que está ubicada entre las más importantes productoras de este metal, el cual se utiliza mucho en la producción de instrumentos quirúrgicos y joyas. Esta noticia que cuando aparece en la prensa mundial parece como si fuese un hecho aislado, es habitual cotidianeidad en la mayoría de países de tercer mundo, donde las grandes empresas transnacionales siguen haciendo su agosto con nuestros recursos naturales, explotando irracionalmente a nuestra naturaleza y a nuestros trabajadores. Frente a la terrible explotación y destrucción de nuestra naturaleza, los únicos que salen a defenderla son quienes no sólo padecen este tipo de explotación y producción económica, sino quienes no tienen aún conciencia moderna, como son los mineros y pobladores rurales de las regiones mineras peruanas, quienes libran una batalla campal frente a las grandes empresas mineras canadienses y norteamericanas.

castigado, menospreciado, mal pagado, subvalorado y explotado. Esto está estructurado “racionalmente” así, para que el momento final de la producción sea el que gane más de todo el circuito de producción de valor, ganancia y capital. En cambio en el momento inicial u originario de la producción no sólo que se paga menos, sino que hay que bajar cada vez más la tasa o índice de costos, no sólo para que la mercancía pueda ser barata, o sea vendible, sino para que la gran ganancia se la sigan llevando los productores o vendedores de primer mundo. Dicho de otro modo, la producción de formas más sofisticadas de esclavitud humana tiene que seguir manteniéndolas el capitalismo y la modernidad, porque de ella depende no sólo su existencia, sino su propio desarrollo. Como decía Marx, el capitalismo sólo sabe desarrollar la explotación del trabajo humano y la naturaleza.

Para que esta realidad se siga manteniendo, ahora la modernidad tiene que seguir manteniendo y afirmando los valores éticos, culturales, raciales, cognitivos, académicos, teóricos, filosóficos y científicos que la modernidad ha producido, esto es, tiene que seguir afirmando que hay seres humanos que no lo son tanto, o que son inferiores racialmente hablando y que por eso sólo pueden llegar a ser, gracias a una diligente instrucción, mano de obra barata y nada más. Paralelamente tiene que seguir afirmando en sus grandes centros académicos que la naturaleza no sólo es objeto, sino objeto de explotación hacia el infinito y que por eso no hay tanto problema en seguir explotándola hasta el infinito. Que esta forma de relación capitalista y moderna con la naturaleza, es decir, explotadora de ella, no le afecta ni le afectará a la vida en general, ni a la vida humana en la tierra, porque el conocimiento que la modernidad ha

producido, no sólo que es científico, sino verdadero, es decir, que el conocimiento científico va a garantizar la continuidad de la forma de vida que ha producido el gran capital y la modernidad.

Pero ahora, después de 500 años de modernidad europeo-norteamericano occidental, cuando cada vez vemos más, no sólo explotación inmisericorde del trabajo humano y la naturaleza, sino cada vez más concentración absoluta de riqueza, ya no sólo en unos pocos países, sino en unas cuantas familias que son el uno por ciento, del 1% de la población del planeta, podemos decir que las promesas e ilusiones que la modernidad ha prometido a la humanidad no sólo eran falsas, sino que no son factibles ni para ellos, ni mucho menos para la humanidad y la naturaleza.

Ahora de lo que se trata es de seguir mostrando argumentativamente, por qué habiendo ahora esta evidencia de hecho, estos juicios de hecho que alcanzan a la realidad toda, todavía existen muchos ingenuos en tercer mundo que siguen creyendo en estas vanas ilusiones con que la modernidad ha encubierto la realidad y la vida. Sin embargo, esta contra argumentación ya no podrá prescindir de categorías centrales para el pensamiento crítico como el de raza, y racionalidad/Colonialidad/modernidad, un entreverado al cual, cuando nos refiramos a la modernidad, ya no se podrá hacer sin tematizar a su vez el carácter colonial de su racionalidad.