

CRÍTICA DE LA RAZÓN BOLIVIANA

*Elementos para una crítica de la subjetividad del
boliviano-latino-americano*

Mtro. Juan José Bautista Segales

2005

“CRÍTICA DE LA RAZÓN BOLIVIANA”

Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latino-americano

Índice

PROLOGO	2
I. Introducción.	5
II. De la crítica de la razón.	15
III. De la histórica de la subjetividad boliviana.	20
IV. Hacia una histórica de la subjetividad criollo-altoperuana-boliviana.	26
V. Introducción a la historia moderna de la subjetividad boliviana.		39
VI. La Bolivia de hoy ante el destino de la modernidad.	73
VII. Del Pensamiento colonial, a la des-colonización de la conciencia nacional-popular.	82
APENDICE	97
¿Qué significa pensar “desde” América Latina”.	98
- § 1. Introducción.		
- § 2. De las dificultades.		
- § 3. Del pensar.		
BIBLIOGRAFIA.	137

PROLOGO

El pro-logo es lo que está antes del logos. La palabra griega logos, habitualmente se la ha traducido por razón, en realidad quiere decir palabra y razón, porque no existen razones independientes de la palabra. Las razones se dicen, se expresan, es decir, se hablan y se comunican. Sin embargo, para comunicar las razones, no bastan las palabras, sino que ellas necesitan para ser dichas, de los hablantes, es decir, de seres humanos vivos. Por eso es que la inteligibilidad de las razones y las palabras no se pueden separar de quienes las piensan y las dicen. Así las palabras y las razones son humanas porque son mundanas, siempre se despliegan en un horizonte histórico de sentido, que llamamos mundo de la vida.

Estas razones tratan de un mundo en concreto, no del mundo o de la humanidad en general, sino de una humanidad específica, ubicada en el tiempo histórico y un espacio social llamado Bolivia. Porque la razón no es universal en sí misma, sino que aspira siempre a la universalidad, no siempre lo logra, aunque siempre la pretenda.

El logos como palabra y razón es comunicativo. Esto quiere decir que el logos como ejercicio de la razón, es decir, de la acción racional, sólo se da con razones y; razonando, es decir, hablando, comunicando lo que se está pensando o queriendo pensar, es como se realiza. Así el logos dia-lógico para ejercer presupone ciertas condiciones bajo las cuales es posible ejercer racionalmente las palabras y las razones. Presupone por ejemplo el reconocimiento explícito de la humanidad y subjetividad de los participantes en el diálogo como sujetos con pretensión seria de verdad y veracidad. De lo contrario es imposible que se dé el diálogo. El monólogo no es lo propio del logos.

Estas razones aspiran a eso, no sólo a ser comunicadas, sino a ser dialogadas, pensadas, razonadas y si es posible debatidas, para que discurra la razón. Como todo ejercicio de la razón, la exposición abierta a la crítica es condición de posibilidad de la continuidad del diálogo, es decir, de seguir

ejerciendo las razones con la actualidad del decir que son las palabras, para ampliar y profundizar la subjetividad del boliviano, con quien estamos intentando dialogar de modo inmanente en este pequeño diálogo.

Pero estas razones son críticas, en el sentido de que aspiran a mostrar con entendimiento el origen de la crisis nuestra. Así también esta crítica pretende explicar con razones la situación crítica en la cual nos encontramos, para en la medida de las posibilidades y limitaciones de este texto, producir conocimiento de lo que acá concebimos como “lo constitutivo de lo boliviano”, es decir, estas razones aspiran a producir por el conocimiento –que en este caso es auto-conocimiento- una crisis.

Si cumplen con su cometido, lo dirán las generaciones de jóvenes bolivianos en quienes se estuvo pensando, mientras estas ideas, nociones e hipótesis iban madurando, porque quienes han envejecido intelectualmente, ya creen que saben o conocen lo que es Bolivia y por eso no sienten la necesidad de pensarla con todo rigor. Sólo quien sabe que no sabe, está dispuesto a aprender, a entablar sus pretensiones y discutir las, sólo quien no se ha dejado convencer por las ideas dominantes, está dispuesto a dudar de lo obvio, a cambiar de ideas, de conceptos, y por qué no, de paradigmas, o de proyectos de vida y de nación.

Una crítica de la razón es necesaria, cuando el sistema anterior de ideas, ya no funciona. La necesidad de producir otro marco conceptual surge de la necesidad de concebir otra idea de comunidad, de sociedad, de nación y de humanidad. Por ello es necesaria la crítica, para producir más conocimiento pertinente a lo que se quiere hacer y construir como futuro. Por ello es que una crítica de la razón siempre empieza dudando del presente, cuestionándolo, mostrando sus contradicciones y sus limitaciones, pero también mostrando sus posibles salidas.

En filosofía una crítica de la razón es un ajuste de cuentas de la razón consigo misma, por ello es que esta reflexión aunque aspira a producir una crítica de la razón, todavía no es filosófica, sino que haciendo uso de la reflexibilidad filosófica, intenta reflexionar al interior de la subjetividad

boliviana, por eso lo que ensaya con la razón este texto es criticar sólo “una” forma de ejercer la razón, y no la razón en general ni mucho menos universal. De ahí que este “ensayo¹” sea sólo una “introducción” para justificar argumentativamente la necesidad de producir una crítica de la razón en nuestro medio. Por ello es que esta *crítica...* es sólo situacional, relativa a un mundo de la vida, que conocemos como Bolivia. Aspira solo a iluminar con el entendimiento, es decir, con el ejercicio de la razón lo que fuimos, lo que somos, y lo que podemos ser. Así lo criticado no es algo que esté allá afuera, sino la interioridad nuestra, con la que habitual y cotidianamente con-vivimos con nos-otros y con el mundo.

Producir una crítica de la razón boliviana habrá sido suficiente, si ella contribuye a aclarar la aparente insolubilidad de nuestras contradicciones, si el ejercicio o uso de la razón produce auto-conocimiento, el cual es condición de posibilidad para desarrollar la idea y la realización de lo que queremos ser y hacer con lo que llamamos Bolivia.

La irracionalidad de la racionalidad moderna aspira a anular cualquier otra concepción de racionalidad que no sea occidental. Todavía no lo ha logrado, por eso es que hacer uso de otra concepción de la razón, sea tan urgente y vital como querer construir un nuevo mundo donde todos podamos producir, reproducir, ampliar y desarrollar una forma distinta de vida.

¹ Este ‘ensayo’ presupone un marco categorial que no puede ser desarrollado *in extenso* en este pequeño espacio. Por ello es que decidimos incluir como apéndice otro ensayo nuestro en el cual hay un desarrollo más extenso de algunas categorías básicas que estamos manejando como presupuesto en este pequeño trabajo. Sugerimos entonces al lector que quiera tener mayor claridad respecto de algunas categorías usadas como presupuesto en este ensayo, remitirse al apéndice, donde se tratan algunos temas de modo similar, pero en un contexto mucho más amplio.

“CRÍTICA DE LA RAZÓN BOLIVIANA”

Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latino-americano

*A las amas de casa de los pueblos rurales como Patacamaya
Que salieron desde sus comunidades a marchar hacia La paz
Para poder tener acceso siquiera, a una garrafa de gas
Pues hasta el día de hoy, siguen cocinando con leña.*

Juan José Bautista S.

I. Introducción².

Después de la caída del muro de Berlín y del derrumbe de los socialismos reales empezó a nivel mundial una época donde el capitalismo de corte liberal empezó a mostrar su verdadero rostro “salvaje”, o sea neoliberal. En América Latina a mediados y fines de la década de los 80’s, las dictaduras de seguridad nacional ya habían cumplido su función, la de destruir los estados nacionales y abrirlos descaradamente a la voracidad de los capitales transnacionales. Después de haber impuesto por la fuerza las democracias formales a los estados latinoamericanos para que éstos actúen como garantes legales del mercado libre, el capital transnacional puede imponer ahora de modos legales todo su dominio.

En este impasse entre el derrumbe de los socialismos reales y la implantación a la fuerza de las medidas neoliberales, pasó algo curioso con el pensamiento crítico, la ciencia social latinoamericana y la izquierda en general. Con escasos ejemplos dignos de ser recuperados, pero paradójicamente poco a poco la izquierda y la intelectualidad latinoamericana empezó a perder todo tipo de horizonte crítico. En general

² Deseo expresar mi gratitud en primer lugar a mi amigo el Dr. Mario Rojas, quien leyó minuciosamente la primera versión de este trabajo hace dos años, también a mis amigos Guillermo Delgado y Huáscar Ayma las observaciones que me hicieron llegar a una versión previa de este trabajo, lo mismo a mi hermano Rafael Bautista cuyas críticas y sugerencias ayudaron a mejorar notablemente esta reflexión.

los antaño acérrimos críticos del capitalismo empezaron a guardar silencio, a acomodarse silenciosamente a la nueva situación y luego después de un período de “maduración”, se convirtieron en una izquierda “moderna”³, digamos de centro izquierda⁴, pero esta vez en vez de haber madurado la crítica, lo que había madurado fue su oportunismo, porque ahora se convirtieron en acérrimos defensores de la moderna economía neoliberal. Porque -según esta gente- el derrumbe del socialismo real⁵, demostraba en los hechos que el materialismo histórico se había equivocado, que Marx no era científico⁶, que el socialismo como pretendido “reino de la libertad” en el fondo había sido un verdadero totalitarismo, un “gulag”, etc.

³ Es increíble que hasta ahora la izquierda latinoamericana no tenga un diagnóstico propio de lo que sea la “modernidad”, da por tan consabido el problema, que no siente la más mínima necesidad de problematizar esto que es fundamental a la hora de querer construir un proyecto de nación o de sociedad más allá del modelo neoliberal. Acá lo obvio –como muy bien muestra Heidegger- se constituye en un literal bloqueo cognitivo, es decir, no es que la realidad quiera esconderse, porque ella siempre está a flor de piel, sino que la *intelligentzia* latinoamericana y boliviana es la que se deja bloquear a sí misma por el pre-juicio de la obviedad moderna. El proyecto de la modernidad pos-modernidad no es nada obvio, ella está en crisis y es lo que hay que cuestionar radicalmente si no queremos terminar de ser engullidos por occidente. Para salir del impasse en el cual está metida Bolivia, Latinoamérica y tercer mundo, necesitamos producir un proyecto de sociedad y de humanidad, más allá de la modernidad occidental, y un primer paso es justamente aclarar lo que significa la modernidad para nosotros y para la humanidad.

⁴ La confusión es tal que ahora en México en vistas de las próximas elecciones se está empezando a dar un fuerte debate en torno a la pregunta ¿qué significa ser de izquierda? Pero ya no en contexto local, sino latinoamericano y hasta mundial, porque ciertos otrora izquierdistas, ahora están bien cómodos en las burocracias gubernamentales y otra gente de derecha, se está acercando a posiciones de izquierda ante la pérdida creciente de nacionalismo de las derechas modernas.

⁵ Qué se podría decir de China, que sigue siendo gobernada por el partido ¡comunista! ni siquiera socialista, que acaba de hacer unas maniobras militares impresionantes junto con Russia para demostrarle a EUA que el poder bélico no lo tiene sólo EUA. Y de Corea del norte y de Vietnam del norte que siguen de pie hasta ahora y no hay ninguna señal de derrumbe, y de Cuba que a pesar del duro y crudo bloqueo impuesto por el vecino del norte hasta ahora no se ha rendido, y sigue siendo socialista. O sea que el famoso derrumbe del socialismo es nomás una verdad a medias, o en parte mentira o engaño. El mes pasado en un encuentro internacional de filosofía que hubo en la Venezuela de Chavez, cuando Vátimo le objetó a Chávez diciendo que el socialismo había sido totalitario, éste le dijo que ese era el socialismo del siglo pasado, que el futuro socialismo debía ser democrático. Cuando Vattimo cuestiona el totalitarismo soviético, ¿por qué no cuestionará el totalitarismo genocida de EUA? Por motivos como este sospechamos mucho del posmodernismo.

⁶ Donde se vio por primera vez esta contradicción fue en la obra de Lucio Colletti, cuando luego de revisar al marxismo y a Marx, de pronto descubrió que la obra de Marx no era científica. ¡qué ingenuidad la de Colletti, al querer definir la obra de Marx a partir de la estrecha concepción neopositivista de ciencia! Es obvio que si partimos de la concepción neopositivista o analítica de ciencia, la obra de Marx no aparece como científica, porque su objetivo no es describir cuantitativamente el movimiento del capital al interior del mercado, sino hacer una crítica de este movimiento aparente, pero entonces para ello, Marx necesita partir de otra concepción de ciencia, la cual está contenida en su obra, pero no desarrollada hasta ahora. De lo que se trata es de producir un tercer criterio de demarcación científica desde el cual concebir científicamente una obra como la de Marx. Entonces necesitamos partir de otra concepción de ciencia crítica, en eso estamos.

Sin embargo, mientras esta izquierda maduraba, se modernizaba, o pensaba en que lo mejor era adaptarse a las nuevas circunstancias y que después de todo el poder había tenido nomás su encanto, que el dinero y el mercado no habían sido tan malos como se pensaba, el gran capital, con sus dos instituciones (El BM y el FMI) ahora más fortalecidas (porque ya no tenían enemigo al frente), empezaron a aplicar en América Latina una serie de medidas político-económicas sumamente funestas para nuestros pueblos, como es la privatización de todos nuestros recursos naturales, que por derecho pertenecen a los pueblos⁷ y no a las empresas privadas.

⁷ Talvez el problema haya que plantearlo desde la discusión que surgió entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, en torno de la justificación de la conquista española de estas “tierras”. Bartolomé defendía a los indios de estas tierras de las atrocidades anti-cristianas que los españoles cometían contra ellos. En cambio Ginés de Sepúlveda fundamentaba en la idolatría de estos pueblos “paganos” y la denuncia de sacrificios humanos que supuestamente cometían nuestros pueblos, no solo la explotación inmisericorde de nuestros pueblos y sus gentes, sino de la explotación y “expropiación” de *nuestras tierras*, además de que toda su justificación en última instancia se apoya en el derecho divino que el Papa les había otorgado en el cual se fundamentaba el derecho universal del dominio de las autoridades cristianas. Es decir, el primer argumento que esgrime la primera modernidad contra nuestros pueblos para arrebatarlos *la tierra*, es teológico de dominación. Posteriormente John Locke, el ideólogo moderno de los imperialismos modernos, en esta misma línea justificó la conquista europea del África “por la denuncia del canibalismo, la conquista de la India por la denuncia de la quema de viudas y la destrucción de China por las guerras del opio”. Básicamente su argumento se basa en la moderna idea del estado natural, el cual supuestamente lo tenemos todos, pero que cuando estamos o actuamos en contra del derecho natural, o sea de la razón (moderna por supuesto), automáticamente estamos en contra de la humanidad y ello nos hace de hecho enemigos de toda la humanidad, frente a lo cual los defensores de los derechos de la humanidad (en este caso Inglaterra) tienen todo el derecho en autodefensa, de declararnos la guerra, la violencia injusta y la muerte violenta a todo aquel que esté en contra de lo que Inglaterra (primero), Europa y ahora EUA, piensan que es debe ser lo humano o natural. Cfr. Hinkelammert, Franz. *El Sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Ed. Euna. Heredia. 2003. Pp.76 y ss. Dicho sea de paso que durante la conquista de las tierras de los indios del norte de este continente, los *pilgrim* europeos y norteamericanos, todos los domingos cuando iban a la iglesia escuchaban cómo sus pastores justificaban la “conquista de tierras” recurriendo al antiguo testamento y no a los textos escritos por Moisés, sino por Josué (Yehoshúa bin Nun) donde se narra la recuperación de las tierras que Dios había prometido a Israel. Una vez que conquistaron todas las tierras, entonces ahora los protestante norteamericanos ya no leen el antiguo testamento, sino solamente el nuevo, ya se volvieron “novotestamentarios”. Esto es, los *pilgrim* norteamericanos vivieron esa conquista, como una promesa que Dios les había hecho de darles las tierras que les había prometido. Si por ese entonces Inglaterra se concebía como el Israel “espiritual”, ahora lentamente EUA se irá convirtiendo en el nuevo Israel “espiritual”, o como decía Reagan, y el Bush padre, en la nueva Jerusalén. Lo que Hinkelammert destaca y que casi toda la intelectualidad de izquierda olvida, es que todo imperio para serlo, siempre necesitó en última instancia una teología que justificara su pretensión de dominio. Por eso es que cuando estaba surgiendo en América Latina una teología de liberación que justificara teológicamente la liberación no sólo teológica, sino económico-político-material, (ver en el apéndice el sentido de lo “material”) de los oprimidos, la combatieron acérrimamente no sólo los gobiernos conservadores latinoamericanos, sino hasta el Papa. Confundir a la teología de la liberación latinoamericana, con el comunismo soviético puede darse solamente en las mentes estrechas de quienes no conocen nuestra realidad, ni el evangelio profundamente crítico de toda forma de dominación del fundador del cristianismo.

Pero, en última instancia se podría decir que la tierra no es de nadie, sólo en el mundo moderno aparece la idea de que la tierra (convertida en ente) puede ser objeto de propiedad privada. Por ello es que no se puede entender a *la tierra* en tanto que tierra al margen del *trabajo*. Emiliano Zapata cuando se levantó con los campesinos

Lo peor de todo, es que mientras pasaba todo esto, las ciencias sociales en vez de ponerse a pensar el problema para mostrar con argumentos lo que estaba pasando, lo que hicieron fue desplegar del modo más ingenuo su “colonialismo intelectual”, esto es, empezaron a abandonar ingenuamente teorías y categorías críticas que provenían del marxismo crítico, y la teoría crítica (primera escuela de Frankfurt), abandonaron alegremente las hipótesis básicas de la teoría de la dependencia, se olvidaron de categorías como clase social, pueblo, salario, nación, etc. Dejaron de estudiar a Marx (en realidad nunca lo estudiaron, porque el acceso que tuvieron fue a través de los manuales a la Harnecker⁸, Politzer, Afanasiev, etc.), a Hegel, a los grandes críticos de la modernidad y lo que es peor, dejaron de pensar la realidad propia y se apropiaron alegre e ingenuamente de categorías posmodernas, las cuales son mucho más ideológicas y encubridoras que las modernas.

Tal es así, que a principios del siglo XXI, cuando las medidas neoliberales ya habían hecho estragos con nuestras magras economías, esta izquierda, esta intelectualidad otrora marxista, leninista o lo que sea, ya no tenía, ni tiene categorías de análisis que le permita entender y explicar lo que está pasando en el presente, porque su marco categorial, el cual proviene de Europa y Estados Unidos, no permite entender salvo realidades europeas y norteamericanas, es decir realidades, modernas euro-norteamericanas céntricas, porque son teorías pensadas desde ellas mismas, como despliegue de su propio horizonte cultural y sistema mundo. Es decir,

mexicanos lo hizo con la consigna de que “la tierra es de quien la trabaja *con las manos*”, dicho de otro modo, qué es aquello que da el derecho de propiedad de la tierra ¿el dinero o el trabajo? Es interesante observar cómo a esta consigna de que la tierra es de quien la trabaja, se le hayan quitada *las manos*. Parece que en la relación con la tierra las manos son importantes. Acá lo fundamental es aclarar lo que significa trabajo y por qué en el caso de la tierra las manos son fundamentales, porque la maquinaria industrial es sólo una mediación, ella no es una solución, la ecología moderna lo está mostrando y ahora unos campesinos mexicanos lo están demostrando a 2 horas cerca de New York cosechando flor de calabaza literalmente con las manos, porque hay cosas que la máquina no puede hacer. La solución para el hambre no es la máquina, sino el alimento.

⁸ En un reciente homenaje que se le hizo a Zavaleta Mercado en la sede Flacso de México, uno de sus ex-amigos y colega, recordaba que una vez Zavaleta hizo una crítica fuerte de los libros de Harneker y Althusser. Luego le preguntaron que por qué le parecían mal esos libros; a lo cual Zavaleta respondió diciendo que era como intentar convertir *El Capital* de Marx, en un manual de tránsito.

esta intelectualidad ha caído en la trampa que la intelectualidad al servicio del poder primer mundista tendió desde el principio, destruir las categorías de verdad, de realidad, de ciencia, de crítica, de justicia, de bondad, de solidaridad, etc., para volverlas relativistas en sentido absoluto, porque ahora nada es verdadero, todo es relativo, nada es absoluto, todo es pasajero, todo es cuestión de interpretación, ya no existen los hechos como el hambre, la injusticia, la miseria o la desigualdad, sino sólo la diferencia.

Ahora los pobres son pobres no por la injusticia del poder, o la desigualdad mundial, sino porque son “diferentes” y por eso hay que tolerarlos, pues los pobres, porque son diferentes, en el fondo prefieren esa forma de vida; es decir son pobres, porque no optan por la riqueza, la competencia, o los valores del mercado libre. En suma los pobres son pobres porque no pertenecen a culturas competitivas, ni tienen espíritu empresarial. Que si los pueblos pobres de tercer mundo quieren salir de su estado de pobreza, tienen que abandonar su forma de vida, su cultura y su historia; por eso es que tienen que privarse de toda pretensión crítica respecto del sistema mundo y la globalización, lo que tienen que hacer es aceptar “humildemente” la nueva receta neoliberal, o si no, perecer. Porque en toda lucha (en esto consiste precisamente la realidad del mercado mundial) siempre hay ganadores y perdedores, vencedores y vencidos.

Una vez que la intelectualidad latinoamericana se apropió de este lenguaje y de esta cosmovisión, entonces ya no le parece raro o extraño que haya tanta injusticia y desigualdad en el mundo, al contrario, ahora le parece normal y hasta obvio que nuestros pueblos sigan siendo pobres y miserables, porque son ellos los que no se quieren “modernizar”. Ahora la culpa de la pobreza la tiene el pobre, no el rico. La víctima es la culpable, el victimario es inocente. Estos intelectuales creen que nuestros pueblos son tan atrasados que no entienden hasta ahora que “el único” camino, o la “única vía” para modernizarse es “imitar”, o “copiar” lo más fielmente posible

el modelo de primer mundo, es decir el neoliberal⁹. Por ello se puede entender que varios ex-socialistas o miembros de partidos socialistas y de izquierda, cuando llegan vía elecciones al poder apliquen sin el más mínimo reparo, medidas neoliberales cuando están en el gobierno. Porque esta izquierda ya no cree en un mundo más allá del capitalismo, sino sólo en este mundo. Cree que ya no es posible otro mundo distinto a este. Cree que el único mundo posible, es este, el que estamos padeciendo, el que está acumulando más y más miseria, el que está recalentando la tierra, el que está arrasando con la naturaleza y el que está destruyendo el sentido de lo humano; y por eso ahora ha asumido el papel del observador imparcial¹⁰ que sólo aspira a describir “neutralmente” lo que está pasando en la realidad. Ha asumido ingenuamente la falacia de la “falacia naturalista”¹¹

⁹ Después del derrumbe de parte de los socialismos reales, el capital transnacional trabajó seriamente con las nuevas élites latinoamericanas, con aquellas que estaban dispuestas a asumir el nuevo espíritu empresarial sin apego a ningún tipo de valores morales, de ideologías o de culturas nacionales. Esta nueva clase dominante debía sustituir a la otrora burguesía nacionalista despreciando lo que ésta había ayudado a construir, que eran las políticas públicas. Así la nueva élite empresarial debía ser abiertamente anti-estatal y anti-nacionalista y para colmo de ideología anti-comunista. Estos tenían la misión de destruir el capitalismo keynesiano con rostro todavía humano, para dar paso libre al neoliberalismo salvaje. No por casualidad, casi todos los ministros de economía latinoamericanos hayan sido formados académicamente en EUA. No está mal estudiar economía en los EUA, lo que está mal es creer que ese conocimiento es bueno en sí mismo para nuestros pueblos. El ministro de economía de Kirchner estudió también economía en EUA, pero no estudió para tener una balanza de pagos impecable, pagando la deuda externa, aunque el pueblo se esté muriendo de hambre, sino que la estudió para ver cómo le hacía para no pagarla y ahí está el resultado, la economía argentina ya se está recuperando.

¹⁰ Esta noción del observador imparcial, proviene del prejuicio de la constitución del sujeto moderno, es decir de la idea de que es posible ponerse o ubicarse con la razón por sobre las relaciones sociales, de ponerse como sujeto frente al objeto. Esta idea que está siendo fuertemente cuestionada por la fenomenología desde Lévinas en adelante, presupone el prejuicio de que la ciencia por la razón puede ponerse en el lugar del “ojo de Dios”, (que lo mira todo con una velocidad infinita hacia el futuro) para mostrar exactamente cómo son las cosas, así en última instancia la ciencia no aspira a mostrar el modo de la constitución (genealogía histórica) de los procesos sociales, sino la cosificación de éstos. De ahí que el absolutismo de la ciencia moderna que cuestiona el pensamiento posmoderno sea saludable, pero su salida relativista tampoco es saludable.

¹¹ El pensamiento neopositivista anglosajón le hizo decir a Hume (como muy bien muestra MacIntyre) que éste había mostrado cómo es que no se podía deducir normas de hechos. En cambio MacIntyre muestra cómo Hume lo único que hace es mostrar que la filosofía no había reparado nunca en que habitualmente en el lenguaje pasamos del ser al deber ser sin darnos cuenta y que éste problema debía ser tematizado por la filosofía. En cambio el neopositivismo ingenuamente afirma (todo el problema habría empezado con G. Moore) que no se puede pasar del ser al deber ser. MacIntyre muestra cómo es que son las pasiones y los sentimientos (el ser afectivo) los que habitualmente hacen este pasaje. El problema radica cuando el neopositivismo moderno parte en su tematización de la distinción moderna entre razón y sentimiento y separa así la ciencia de la ética. Al quedarse sólo con la razón (formal), dejando de lado el ser afectivo, no puede hacer ninguna conexión con nada, lo cual es coherente con su pensamiento, pero no con la realidad, porque siempre hacemos deducciones. La falacia naturalista es falaz, porque al decir que no se puede deducir de ninguna manera normas de hechos, ellos deducen de este hecho, la negación de todo tipo de deber ser. Así entonces la filosofía de la ciencia neopositivista sirve para afirmar solamente el hecho y no deducir nada, aunque el hecho sea el hambre o la

que dice que del ser, no se puede deducir nada, que sólo se pueden describir los hechos y nada más.

Lo que sucede es que cuando el cientista “cree” que no puede deducir normas de hechos, se queda sólo con los hechos, y a lo máximo que aspira es a describir del mejor modo posible el hecho, sin deducir nunca nada. Al privarse de deducir, o sea de no reconocer las tendencias inherentes a la temporalidad de los hechos históricos, se queda con el hecho cosificado y afirmando el hecho, termina glorificando el presente, lo deja tal cual está¹², exactamente tal y cual quiere el mercado, que no se cambie nada, que haya movimiento de la mercancía sí, pero que no se cambie en absoluto las relaciones de producción, de circulación y de consumo. Así ahora, el cientista social haciendo “ciencia”, ya no cuestiona nada, ya no hace crítica, ni siquiera duda, mucho menos piensa la realidad, por eso el cientista hoy, haciendo ciencia, se ha convertido en el más grande encubridor de la realidad, él es el que vive en el mundo de lo “imaginario” de Castoriadis.

El poderoso o dominador siempre ha cuidado su cuota o margen de poder y de dominio, eso no es nuevo en la historia. Siempre va a desplegar todo su poderío para destruir a todo aquello que se le pone enfrente y quiera mermar su capacidad de dominio. Mientras haya dominados, siempre va a poder ejercer su poder de dominio, mientras los haya, porque en la historia siempre han existido sujetos sociales-históricos que se han levantado en contra del dominio perverso e injusto del dominador, y así una situación de opresión siempre la han transformado en una situación de liberación.

La historia de las luchas de liberación de los oprimidos (que tiene la historia de la humanidad) nos enseñan que estos procesos siempre han sido

miseria, o el calentamiento de la tierra, como no se puede deducir nada, entonces dejan todo como está. Por eso es que la ciencia moderna termina siendo constitutivamente conservadora de este sistema-mundo.

¹² La tan cacareada frase de que hoy vivimos el ocaso de las grandes ideologías, es en realidad una falacia encubridora de algo mucho más complejo, porque lo que en realidad vivimos es el ocaso del pensamiento crítico, porque al no haber ya pensamiento crítico, ya no se cuestionan sistemáticamente las pretensiones de dominio totalitario de la modernidad neoliberal. Al no haber crítica radical (es decir en sus fundamentos) del sistema mundo, la crítica ya no anuncia nada, ya no muestra ninguna posibilidad distinta a la de la tendencia neoliberal, por eso todos terminan creyendo que “éste” es el único mundo posible. Sin embargo, los nuevos movimientos sociales están mostrando que no sólo es posible otro mundo distinto a este, sino que es necesario.

precedidos por una toma de conciencia cognitiva de la situación de los propios oprimidos, porque paralelamente a la situación de opresión siempre ha existido un sector de la sociedad que intelectivamente ha producido conocimiento crítico del poder como dominio, explicaciones contra-hegemónicas, discursos interpeladores, etc, que han mostrado con entendimiento el por qué de la dominación, pero a su vez han señalado cómo es que se puede seguir adelante en la construcción de una sociedad distinta a la opresiva o dominadora.

La idea con la cual nació la palabra *re-evolución* alude a esa situación en la cual la vida societal se ha estancado de tal modo, que ya no permite vivirla, porque la vida humana siempre ha sido una permanente “evolución” y como el “dominio” siempre trata de detener o sea de conservar su propia forma de vida, la cual sólo es posible a costa de la no-vida de los demás, entonces los más, o sea los pueblos han producido movimientos sociales y políticos para que la vida siga siendo evolución y no estancamiento, por eso, para que siga habiendo historia, los pueblos son los que han tenido que volver a producir *re-evoluciones*, para que la vida tenga sentido seguir viviéndola. El estado de *re-revolución* alude entonces a esa situación histórica en la cual los pueblos producen movimientos político-sociales tendientes a que la vida de todos sea re-novada para que siga en plena evolución y así pueda seguir teniendo sentido humano el vivirla¹³.

A este proceso temporal se le llama “historia”, porque trata acerca de cómo los sujetos sociales que padecían la opresión, con sus luchas y sus movimientos sociales destruyeron regímenes opresivos y construyeron otras formas de vida en las cuales podía crecer y florecer lo propiamente humano.

¹³ Esto quiere decir que necesitamos producir otro concepto de lo que sea “revolución”. Porque en el siglo XXI, ya no nos sirve mucho el ejemplo de las revoluciones políticas del siglo XX. Hay que sacar a la palabra revolución de su estrecho margen político y transformarlo por dentro para ampliarlo y profundizarlo, de modo que el nuevo concepto de “revolución” exprese como contenido aquello que como proyecto societal se quiere construir como proyecto de futuro. Recordemos que el problema para nosotros ya no radica entre si optamos o no por el capitalismo o el socialismo, porque ambos son proyectos pertinentes a la modernidad, sino si somos capaces de construir otro modelo de sociedad más allá de la concepción europeo-latino-occidental con la cual nacieron las repúblicas latinoamericanas. Ello implica inevitablemente construir otro concepto de “lo político”, el cual será el tema de nuestra futura segunda parte de esta crítica de la razón.

Por eso se dice que sólo los oprimidos pueden hacer la historia, porque sólo ellos son los que están dispuestos a dar sus vidas, para que las vidas de sus hijos, de sus familias, de la comunidad y del pueblo oprimido, siga siendo posible; porque en última instancia ¿qué es la historia?, sino es el movimiento temporal o cambio en el tiempo de la subjetividad de los pueblos que deviene en una transformación de la forma de ser y de estar en el mundo, la cual se expresa en una nueva visión y cosmovisión del mundo, de la vida, la historia y la subjetividad humana. La historiografía no trata de esto, sino sólo de las expresiones y fenómenos externos de los movimientos internos inter-subjetivos. Por eso la historiografía se queda en el relato de las fechas, los nombres, los lugares y los individuos. Se queda sólo en la piel y no roza siquiera el alma de los pueblos, por eso no es trascendental.

Los acomodados, los que gozan o disfrutan de los beneficios del dominio, los que mandan mandando, no tienen ningún otro deseo salvo el de seguir manteniendo su cuota de poder y de dominio, por eso están y estarán siempre en contra de todo movimiento social que intente revolucionar las relaciones sociales. Por eso los acomodados o los que gozan de los privilegios del sistema de dominación siempre van a estar en contra de todo proceso de liberación. Como humanidad cosificada, envejecida, quedada y retardada, siempre va a estar en contra de lo libre, o sea de lo humano, porque el opresor, lo es, porque oprime lo que de humano hay en el oprimido. Pero oprimiendo la humanidad del oprimido, siempre termina oprimiendo su propia humanidad, porque quien produce relaciones de opresión tiene que empezar siendo oprimido. Nadie que es libre aspira a oprimir o dominar. Sólo se da lo que se tiene. El opresor da opresión porque encarna a la opresión, por eso es lo que es.

Ahora que en Bolivia nuestros pueblos y naciones oprimidas desde el tiempo en el que se fundó esta res-pública (porque no es propiedad de nadie) han decidido crear una nación a imagen y semejanza suya y no más a imagen de la república romano-latina-moderna-occidental, urge empezar a producir un conocimiento crítico de la racionalidad con la cual el blanco-

criollo-boliviano ha creado, educado, gobernado y administrado, este país desde 1825. Porque desde ese entonces hasta ahora no ha hecho nada en absoluto para sacar a este país del hambre y la miseria con la cual nos dejaron los españoles cuando éstos fueron echados por los guerrilleros altoperuanos y el ejército libertador. Ya tuvieron históricamente su oportunidad para hacer de este país una nación digna, orgullosa y respetuosa de su pueblo, su cultura y su historia, y no la supieron aprovechar, es más nunca tuvieron un proyecto soberano de nación para este país que lo único que hizo hasta ahora fue resistir, para a partir de principios de este nuevo siglo empezar a luchar definitivamente por un proyecto de nación soberana que recupere la dignidad, la identidad y la memoria histórica propias, para proyectarla hacia “otro” futuro.

De lo que se trata entonces es producir “otro” conocimiento que nos permita re-conocer el por qué de nuestras miserias y posibles grandezas. Se trata de reflexionar en torno de lo que fuimos y somos más allá del conocimiento del opresor. Se trata de mirarnos a nosotros mismos con nuestros propios ojos, de escucharnos a nosotros mismos con nuestros propios oídos, de escuchar nuestra propia palabra, nuestra propia lengua, nuestra propia casa, nuestro propio Ayllu. Se trata de mirar y entender el universo que somos desde nuestro propio horizonte de cosmovisión, pero para ello, antes, hay que des-andar el camino (o sea la historia) del opresor, hay que cambiar de camino (construir otra historia), hay que recuperar nuestra propia huella, hay que ubicar y distinguir conceptualmente lo que somos y lo que no somos, en aquello que nos constituyeron y nos constituimos hasta el día de hoy.

Se trata entonces de una auto-reflexión de nuestra constitutividad, de aquella historia que nos ha formado y deformado, de reconocer y recordar lo que nos duele y nos hiere el alma, pero no como subjetividad aislada y cosificada, sino como intersubjetividad comunitaria. Por ello necesitamos recuperar nuestra “palabra” desde nuestra propia mismidad, desde nuestra propia memoria histórica, para recuperar la actualidad del “decir” barrial,

grupala, vecinal, comunitario y popular, más allá de lo ya “dicho” por el poder y el dominio en su historia “oficial”. De eso se trata en esta introducción a una futura crítica de la razón de lo boliviano¹⁴, del modo cómo se ha constituido hasta ahora, y del modo cómo se podría des-constituirlo, para construir-nos desde “otro” nuevo proyecto de nación y de humanidad, más allá de la cosmovisión europeo-moderno-occidental.

II. De la Crítica de la Razón.

En realidad este ensayo debiera llamarse: “Crítica de la razón política boliviana”; pero si bien es cierto que en esta reflexión se afronta lo político de la realidad, en el fondo no es el objetivo, ni el tema principal; sino la

¹⁴ Una crítica de la razón en sentido estricto, implica un marco categorial riguroso, en el cual lo desarrollado en principio sea una teoría de la razón, el cual no es objetivo de esta pequeña reflexión, por ello es que ésta crítica es sólo una introducción. Paralelamente esta pequeña crítica no puede pretender ser una crítica de la razón en sentido estricto porque es imposible desarrollar una crítica de la razón boliviana al margen de la latinoamericana. Hasta donde estoy informado existe sólo un texto con el título *Crítica de la razón latinoamericana* del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez, (Ed. Puvill Libros. Barcelona. 1996) el cual aparte de no tener una teoría de la razón, parte de una concepción posmoderna de la razón, la cual –a mi juicio- lo inhabilita desde el principio a tener siquiera una aproximación crítica a la razón latinoamericana, porque identifica a la razón con el discurso y al discurso con el texto o la letra, cosa que hace el posmodernismo francés, en la cual su tendencia es a privilegiar lo estético en desmedro cuasi total de lo ético. En Europa se puede hacer reconstrucciones de la razón a partir del texto como discurso, porque es una cultura del texto. En cambio en América Latina en el único lugar donde se puede hacer este tipo de lectura es en las “ciudades letradas” que abarcan digamos al 30 o 40% del territorio, las cuales habitualmente están en contacto con lo moderno y posmoderno. En el resto, que es el mundo rural y del campo lo que funciona no es el texto o la letra, sino la tradición oral, la palabra, el decir, el diálogo o la conversación (no en el sentido de Rorty), la cual siempre es comunitaria y por ello implica otra noción de razón. Esta otra forma de la razón, poco tiene que ver con lo posmoderno. Se necesita entonces de otra concepción de la razón desde la cual se discuta rigurosamente la pretendida racionalidad moderna o posmoderna de las ciudades letradas, o de la intelectualidad criollo-mestiza latinoamericana. Esto quiere decir que aún no se ha hecho una crítica de la razón latinoamericana, por ello es que esta crítica de la razón intenta ser sólo una introducción y nada más.

En una reunión de pueblos indígenas recientemente organizada por el EZLN de Chiapas México, un dirigente indígena les decía a sus otros hermanos “La *palabra* de ustedes es la nuestra” y luego preguntaba “¿Dónde está mal lo que hacemos...? En 1940 llegaron nuestros abuelitos [a la ciudad] a buscar trabajo. Se fueron a encontrar con gente que no te escucha, que no te entiende, que no sabe lo que quieres. No teníamos dónde vivir. Nuestros abuelitos eran comerciantes, obreros, albañiles, cargadores, limpiadores de calzado. Nos discriminaron. Lo único que conseguimos fue rechazo. La gente piensa que somos *nosotros*. Piensa que somos gente que no pensamos”. Cfr. *Varios mundos, una sola demanda: fin a la opresión*. La Jornada. 14-08-2005. Pág. 5. Parece pues que hasta ahora el latino-americano de “la ciudad letrada” latinoamericana, no ha entendido *la palabra* del indo-americano del campo. Esta *palabra* del indígena amerindio o indo-americano, no es una palabra pre-moderna, pero tampoco pos-moderna, por ello es que “desde” la racionalidad occidental no se la puede entender, por eso necesitamos de otra concepción de la razón, en este caso del “decir” de esta palabra que proviene “desde” más allá de la tradición y cultura occidentales. Por ello es que una “Crítica de la razón latinoamericana” sigue siendo tarea pendiente.

subjetividad de lo que llamaremos acá “el boliviano”. Sin embargo, esta subjetividad como es inter-subjetiva, difícilmente se la puede separar de su componente político, especialmente después de haber visto y vivido el despliegue de otra subjetividad boliviana a principios de este nuevo siglo XXI¹⁵. Por ello es que la constitutividad política de esta nueva subjetividad se la tratará al final de este ensayo.

Todo presente siempre impone sus propias tareas ya sean en el orden práctico o teórico. En el teórico lo que se impone no es sólo iluminar con el entendimiento la situación histórica actual, sino producir un conocimiento que permita construir aquello que se pretende. Porque el conocimiento, desde el más simple, hasta el más complejo o abstracto, siempre es en última instancia “comprometido” con algún proyecto o idea de sociedad y humanidad. Ya está pasando a la historia el tiempo de la unilateralidad de la Bolivia-latino-americana, es decir, de la idea latino-americana, o sea occidental con la cual nacieron las repúblicas sudamericanas a principios del siglo XIX. Los movimientos sociales (desde la guerra del agua hasta la dimisión de Mesa en abril de este año) últimos están mostrando que está en crisis un modelo de sociedad, de nación y de estado latino-americano de origen europeo-occidental, que privilegiaba hasta el absurdo lo blanco-greco-latino-europeo-occidental, en contra y despreciando hasta el ridículo a las naciones originarias de estas tierras que no tienen una historia ni latina, ni germánica, ni europea, ni blanca, ni occidental, ni criolla; sino una historia milenaria cuyas tradiciones se asientan en otra historia distinta a la visión que la modernidad europea tiene de la historia de la humanidad.

Desde la concepción “oficial” de la historia, o sea desde la concepción europeo-occidental de historia, estas nuestras historias aparecen como pre-hispánicas o como pre-modernas, o en todo caso como historias de pueblos

¹⁵ Los movimientos políticos de los originarios de estas tierras como “sujeto político” con capacidad de interpelación política a nivel nacional, en realidad empieza a mostrarse a partir de noviembre de 1979. Sin embargo será a partir del 2000, donde su participación política en los movimientos sociales será contundente, es decir, imposible de no tomarlo en cuenta en un análisis que quiera dar cuenta del grado de constitución y des-constitución de la nueva subjetividad de los movimientos político-sociales en Bolivia.

inferiores, o en última instancia como pueblos sin historia. Pero desde una “otra” concepción de historia “no-occidental”, nuestras historias no son “pre” o antecedente de ninguna modernidad, es más, la modernidad europea no se puede entender sin el surgimiento paralelo de Amerindia. No es primero la modernidad europea y luego Latinoamérica, porque antes de que surgiera la modernidad ya existíamos como pueblos, como naciones, como culturas y hasta con civilizaciones con larga tradición histórica milenaria. Sino que como pueblos conquistados, dominados, sometidos, negados y reprimidos, somos la condición gracias a la cual es posible esta modernidad. Porque es imposible que la Europa moderna se haya constituido en lo que es hoy, sin nuestras riquezas, sin nuestra plata (primer dinero mundial) y nuestro oro, es decir, sin el trabajo esclavizado de nuestros originarios, desde el desierto de California y la sierra meshica hasta la Patagonia, esto es, nuestros pueblos financiaron desde el principio con su riqueza natural, su trabajo, su sudor, su sangre y sus vidas, la riqueza con la que Europa financió todo su desarrollo. Ellos son los grandes deudores de la historia moderna, no nosotros. Fue la Europa moderna la que desarrolló nuestro subdesarrollo, la que se ubicó en el centro, para dejarnos en la periferia; la que se constituyó en el primer mundo, para dejarnos en el tercer mundo.

Para desarrollar este macabro proyecto, la modernidad europeo-occidental, siempre se sirvió de pequeños grupos locales para mantener su dominio. Fueron éstos los primeros dominados, es decir, los primeros que creyeron que el dominador o sea superior, es lo blanco, lo europeo, lo latino, lo griego y occidental. Fueron éstos los primeros en enajenar sus conciencias en aras de ser lo que nunca fueron ni serán. Fueron estos enajenados blancos, criollos o mestizos los primeros en creer que la única forma de ser, era a costa de negarse a sí mismo como individuo y como nación, por eso fueron éstos dominados, los que nunca creyeron en la gente y la cultura de nuestro pueblo, por eso hacían todo lo posible por importar ideas, conocimientos, cultura, lengua y hasta moda occidentales, ya sean españolas, francesas o inglesas, para educar a nuestro pueblo en el arte de

no ser lo que uno es, sino de ser la imagen, el remedo o la copia de lo que el dominador es.

Por eso este tipo de boliviano vive en una permanente auto-contradicción consigo mismo, porque pretende ser lo que no es, pretende conocer otras culturas e historias que no son suyas. Por eso es dubitativo, inseguro, porque no sabe bien lo que cree saber, ni conoce la cultura dominante, pero tampoco la suya propia. Por eso no sabe lo que es, y por eso tampoco sabe lo que debiera ser. No sabe, ni conoce, ni entiende a su país, por eso importa conocimiento (así como se importan mercancías) para explicar una realidad que le aparece como inexplicable, ininteligible e incognoscible. Talvez sea por esto, que Bolivia le aparece como un país inviable.

Hacer una crítica de las razones con las cuales la oligarquía criolla, blanca y mestiza ha dominado hasta ahora, implica re-conocer la historia con la cual se ha constituido esta subjetividad dominada de nuestros dominadores, para producir un proceso de liberación de los dominados y los dominadores, porque ambos somos bolivianos y nuestra historia y nuestra subjetividad está constituida por este horizonte de prejuicios instalados en nuestra memoria como nación y como patria. Esta crítica de las razones del dominador boliviano implica mostrar también porqué el dominador ha sido un pésimo pedagogo, porque el blanco europeo-occidental como dominador, no tiene complejo de dominado, en cambio nuestro dominador criollo, sí tiene complejo de dominado. Este su complejo de inferior, de sometido, de impotente, como todo acomplexado, siempre lo ha proyectado en el dominado; es decir, todos los defectos que el dominador le ha adjudicado al boliviano dominado, en verdad los tiene el dominador, y si el dominado los tiene también, es porque de ese modo ha educado a este país el dominador con complejo de inferioridad. En realidad el “pueblo enfermo” es esta casta criollo-mestiza sometida y dominada ideológica y culturalmente y no así el pueblo boliviano, a quien esta casta castrada de dignidad le adjudicó todos

sus defectos, sus vicios y sus enfermedades. Dime de lo que presumes y te diré de lo que careces.

Sin embargo, una crítica de la razón no es negativa en el sentido de nihilista, no niega como tabula rasa lo criticado, sino que es crítica porque produce una crisis por el conocimiento. Y para producir una crisis, necesita por la razón mostrar la contradicción inmanente, o sea la auto-contradicción propia. Por ello es que una crítica por eminencia produce conocimiento, y en el caso de la crítica de la razón lo que se produce es un auto-conocimiento de las razones con las cuales (en este caso) se vive y se piensa en este mundo. Por eso, para producir una crítica de la razón se necesita de una previa noción o idea de lo que sea la razón. ¿Qué es, entonces, la razón? Después del giro pragmático¹⁶, del giro de-colonizador¹⁷, y del giro ético-crítico¹⁸, nuestra concepción de la razón se funda en una idea de racionalidad argumentativa que tiene un criterio explícito desde el cual tiene sentido lo racional, que es la racionalidad de la vida humana, pero no desde cualquier noción de vida, sino desde la vida de quienes se les niega la oportunidad de tener una vida digna, desde la vida de quienes son excluidos

¹⁶ Más allá del paradigma de la conciencia, es decir, más allá de la idea de que la razón está constituida por pensamientos subjetivos de un individuo solipsista. La racionalidad científica sigue atrapada en el paradigma de la conciencia, todavía no se ha transformado a sí misma, no se ha enterado del giro pragmático. Muchos menos la élite gobernante de este sistema mundo, al cual le viene muy bien como fundamento el paradigma de la conciencia, porque lo justifica y lo legitima. Cfr. Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Ed. Cátedra. Madrid. 1989. Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Ed. Taurus. Madrid. 1985. Vol. I-II

¹⁷ Después de haber producido la conciencia de que la ciencia social, y la intelectualidad en general todavía siguen pensando categorialmente de modo colonizado, es decir, con marcos categoriales europeo-occidentales, supuestamente universales y por eso aplicables a toda realidad, aunque sea distinta. Dicho sea de paso, la ciencia social latinoamericana todavía no se ha dado cuenta de que su marco categorial está aun colonizado. Piensa desde la concepción de ciencia del dominador. Cfr. Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales*. Ed. Akal. Madrid. 2003. Grosfoguel, Ramón. *Las Implicaciones de las Epistemologías Alternas en la Redefinición del Capitalismo Global: Transmodernidad, Pensamiento Fronterizo y Colonialidad Global*. Mimeo. University of California. Berkeley. 2004. Maldonado, Nelson. *Intervenciones filosóficas en el proyecto inacabado de la descolonización*. Mimeo. University of California. Berkeley. 2004.

¹⁸ Después de haber de-construido la fundamentación filosófica última con la cual Europa y Norteamérica domina hoy el moderno sistema-mundo. Si la ciencia social y la filosofía quieren tener todavía algún sentido crítico, con pretensión seria de verdad, ellas tiene que revisar sus presupuestos fundamentales, de lo contrario se transformarán en mera ideología ingenua, acrítica y conservadora, al servicio del poder dominante. Cfr. Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. *Hacia una filosofía política crítica*. Ed. Desclée. Bilbao. 2001. Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*. Ed. Desclée. Bilbao. 2002. Ed. Ampliada y revisada. *El mapa del emperador*. Ed. DEI. San José. 1996

de la posibilidad de vivir. Desde este horizonte negativo, o sea crítico, criticamos argumentativamente la razón de la dominación, para mostrar que su pretendida bondad o justicia, es en el fondo perversa.

Así esta crítica de la razón boliviana, aspira a producir con el uso de la razón argumentativa, una explicación del por qué somos los que somos, por qué pensamos como pensamos, por qué estamos en crisis y por qué deberíamos salir de ella, recurriendo a nuestras propias fuentes de nuestra propia mismidad histórica, la cual ha sido negada desde hace más de 500 años. Y hoy bajo el pretexto de la modernización neoliberal se quiere terminar de sepultarlo.

III. De la histórica de la subjetividad boliviana.

En principio el objetivo de esta crítica es Bolivia, más propiamente el momento constitutivo de la subjetividad del boliviano, es decir la racionalidad con la cual él procede, actúa y se pone ante el mundo. Toda crítica de la razón¹⁹, desde que ella nació fue siempre un ajuste de cuentas, un reflexionar, o sea analizar las posibilidades y limitaciones de una subjetividad ante sí misma y ante lo objetivo de la realidad; esto es, una crítica de la razón aspira por la reflexión al auto-conocimiento, y por la auto-reflexibilidad, a la auto-conciencia porque esta última es principio de la auto-determinación. Pero la autoconciencia y autodeterminación de la cual hablamos no es individual, ni colectiva, sino comunitaria. Nuestra reflexión no parte del sujeto concebido como individuo aislado o solitario. No parte de la *solitaria bonitas*, del individuo propietario (del liberalismo), ni del *ego* como *res cogitans*, ni del individuo solitario del estado de naturaleza antes del contrato. Sino que parte del principio de que todo sujeto es sujeto porque está siempre constituido por una comunidad de vivientes, por una

¹⁹ “Es... un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento... No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación a los conocimientos a los que se puede aspirar...” Kant, I. “*Crítica de la razón pura*”. Ed. Alfaguara. Madrid. 1996. Trad. Pedro Rivas. Pág. 9 (A XI-XII)

comunidad de comunicación y por una comunidad de intercambio de bienes materiales. Es decir, la noción de sujeto de la cual partimos no se deduce de la relación sujeto-objeto²⁰, la cual es fundamento de la relación de conocimiento moderna. Nuestra idea de sujeto parte de la relación sujeto-sujeto en el sentido de que la subjetividad humana no se constituye en oposición al objeto, sino en relación a otro sujeto. Por eso es que el presupuesto de nuestra noción de sujeto, es que la constitución subjetiva del sujeto es inter-subjetiva. Por ello es que definimos al sujeto, como aquel que literalmente está sujeto a otro sujeto. Pero para estar sujeto a otra subjetividad, el sujeto tiene que estar vivo, por ello es que en última instancia el sujeto es sujeto porque está sujeto literalmente a la vida, de ahí que la vida del sujeto sea la condición de posibilidad de todo lo que llamamos relación intersubjetiva, la cual si bien se actualiza de modo situacional y concreto o sea actual, contiene ella –la subjetividad- no solo la vida en concreto del sujeto concreto, sino a la humanidad toda.

A todo ser humano por más aislado que se encuentre, le presupone siempre y en última instancia la historia de la humanidad, por ello es que en última instancia nada humano nos es ajeno, pero a su vez por eso mismo podemos entender y conocer culturas humanas muy distintas a las nuestras, porque todas las culturas están atravesadas transversalmente por la historia de lo que llamamos humanidad. Por ello es que no existe la raza pura, esta idea es ideología en el pésimo sentido de la palabra. La ideología

²⁰ Cuando surge la modernidad, es la ciencia natural la que eleva a estatuto epistemológico la relación sujeto-objeto como fundamento no solo del conocimiento, sino de todo tipo de relación que establece “el sujeto” con todo aquello que no es “el sujeto”. El contenido de este concepto, presupone la idea de que la Europa moderna, es el sujeto por antonomasia, por eso es que a todo aquello que no es sujeto, o sea Europa, ésta lo constituye en objeto, esto quiere decir que desde la perspectiva de la modernidad europea, nosotros, los no europeos aparecemos como objetos. La ciencia social latinoamericana se comporta como objeto, cuando ella se limita a copiar, imitar o aplicar teorías, sin atreverse nunca a cuestionar las verdades occidentales, ni a producir conocimiento desde nuestro propio horizonte histórico cultural, con pretensión de universalidad. En el ámbito de la ciencia natural la relación sujeto-objeto puede cumplir una función cognitiva relativamente pertinente; pero, en el ámbito de la ciencia social, es funesta esta relación, como muy bien han mostrado Habermas y especialmente Apel, porque ella es el fundamento de la cosificación de las relaciones humanas. Cfr. Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Ed. Cátedra. Madrid. 1989. Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Ed. Taurus. Madrid. 1985. Tomo II. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Ed. Paidós. Barcelona. 1991. *Estudios Éticos*. Ed. Alfa. Barcelona. 1986.

de las razas ya fue cuestionada teóricamente en sus fundamentos, esto es, teórica o científicamente ya pasó a la historia, por eso es insostenible teóricamente hoy. Sin embargo como ideología eficiente y eficaz, sigue funcionando de modo anquilosado en las mentalidades de quienes buscan por todos los medios seguir justificando de algún modo el dominio o el poder.

Conviene aclarar desde el principio que nuestra crítica de la razón no es de inspiración kantiana, sino pos-kantiana²¹, esto es, no parte de la reflexibilidad de un sujeto consigo mismo, o sea desde su mismidad, es decir, de su sí mismo, o su *egoidad*; sino que parte de la concepción de que un sujeto está ya siempre constituido por una comunidad de vida histórico y cultural, en este caso la boliviana. En este sentido, nuestra crítica de la razón no es universalista; es decir que, no apela a la concepción de razón universal para cuestionar o evaluar una razón local²², sino que lo que hace es ubicarse en el contexto de una racionalidad local, es decir, regional y

²¹ La habitual crítica de la razón es concebida en términos kantianos; sin embargo K. O. Apel con su *“La Transformación de la Filosofía”* procedió a hacer una transformación de la formalidad y logicidad de la kantiana *“Crítica de la Razón”* a través de la recuperación e incorporación del lenguaje en sentido pragmático, el cual teniendo pretensión de universalidad, no es universal en sí mismo, porque hay lenguajes y lenguajes, sino que parte del principio de que todo uso del lenguaje o de la razón tiene en última instancia una pretensión de verdad y de universalidad, lo cual no quiere decir que sea universal en sí misma. Evidentemente que todo lenguaje tiene pretensiones similares de inteligibilidad y verdad con pretensión de universalidad, lo cual no anula la diversidad y diferencia de lenguajes, los cuales son siempre apertura a los mundos de la vida. Cfr. K. O. Apel. *“Transformación de la Filosofía”*. Vol. I y II. Ed. Taurus. Madrid. 1985

²² Pero tampoco es localista en oposición a lo universal. Es cierto que no podemos “ver” el todo (Popper), pero siempre lo concebimos (Merleau Ponty). La discusión entre Popper y Adorno (quien siempre defendió la categoría de totalidad) giraba en torno de este problema. Posteriormente Popper en su *Miseria del historicismo* condenó todo tipo de holismo en la ciencia, porque decía que no se podía captar el todo, que era imposible tener una “visión” de la totalidad de los fenómenos y de los hechos, lo cual es cierto, pero sólo en parte, porque siempre lo “percibimos”. El hecho de que nunca podamos ver a la totalidad, no quiere decir que los hechos se den de modo aislado, (las actuales ciencias de la complejidad están demostrando lo contrario), porque siempre se dan en relación inmediata, mediata, o lejana a la totalidad de la realidad. De ahí que independientemente de que no veamos al “Todo”, siempre nuestros actos se desenvuelven en el contexto del todo, aunque no nos demos cuenta o no lo concibamos así. De ahí que la ciencia ahora esté recuperando las concepciones holistas para recuperar el horizonte de sentido gracias al cual es posible entender cualquier parte. Más aún cuando la pretensión totalizante, o sea holista del mercado, pretende escindir sistemáticamente la realidad, para que sea imposible percibir las consecuencias totalizantes del mercado, que ya se están empezando a mostrar rotundamente (por ejemplo el calentamiento de la tierra y la acumulación de miseria a escala mundial). La actual crisis del método científico se funda en esta confusión, no sabe si partir de la parte o del todo. Si parte de esta disyuntiva, está condenada al fracaso. Hay que partir de la relación que existe entre la parte y el todo. La modernidad partía siempre del todo para aterrizar en la parte. Su falacia consiste en que el todo del cual parte “no” es el todo, sino que es sólo el modo cómo el todo se comprende desde Europa. El posmodernismo recupera la parte, pero en desmedro o en contra del todo, confunde a la totalidad moderna, con el todo de la realidad en general. De lo que se trata es de recuperar la relación inescindible que hay entre la parte y el todo, pero ello requiere otro concepto de realidad y de ciencia.

situacional; o sea en un tiempo y un espacio históricos. Nuestro *locus* en este sentido es este espacio histórico-social llamado Bolivia. Nuestro *locus* empieza siendo espacio/temporal, pero en rigor de verdad es antropocéntrico como se verá a lo largo del texto, porque no nos interesa analizar la tierra como mero espacio geográfico, sino aquello por lo cual “nuestra tierra” tiene sentido para nosotros, que en última instancia es el pueblo que lo ha habitado desde hace milenios y que ahora es parte de ella como un organismo.

Nuestra reflexión tampoco pretende hacer una crítica exhaustiva de toda la historia de la subjetividad boliviana, sino sólo de un momento de su historia, digamos la segunda mitad del siglo XX y principios del siglo XXI. Sin embargo esta reflexión sabe que no puede prescindir de la historia, por eso recurre a ella, pero no como mero recurso, sino como proceso de fundamentación para una nueva comprensión de Bolivia y lo boliviano²³. Como toda crítica pos-kantiana, ésta crítica no es solipsista, ni intimista, tampoco moralista. Toda crítica de la razón aspira siempre a la objetividad y por eso es positiva (no positivista) en el sentido de propositiva, porque intenta iluminar con la razón problemas a ser superados por el ejercicio de la autocrítica y de la razón. Toda crítica de la razón, es siempre auto-crítica, por eso empieza desde uno mismo, es decir, siendo inmanente no hace crítica criticando algo que afuera está mal desde una previa posición correcta, no. Porque lo criticado no es algo que esté afuera, sino algo que llevamos dentro y que necesitamos aclarar con razones, o sea con

²³ Cfr. Nuestra futura “Hipótesis para una comprensión trans-moderna de Bolivia, en el contexto de la historia universal”, de próxima aparición. Lo normal (que en este caso es profundamente patológico) es que el europeo y el latinoamericano interpreten la historia latinoamericana desde la perspectiva o comprensión que el europeo occidental tiene de la historia, la cual justifica por qué no solo entramos “tarde” en la historia, sino por qué Latinoamérica siempre fue, es y será atrasada y dependiente del euro-centrismo occidental y ahora del norteamericano-centrismo. Lo que necesitamos para salir de este círculo vicioso, es producir otra comprensión de la historia que nos permita ubicarnos en nuestro real lugar más allá del lugar que occidente nos dio. En este sentido es preciso superar no sólo, la concepción europeo-occidental de historia, sino su fundamentación filosófica, para desde esta nueva fundamentación concebir o interpretar nuestra historia, nuestra cultura, nuestra idea de nación, nuestro destino histórico, nuestra humanidad, etc., desde nuestro propio horizonte histórico cultural, el cual tiene otra historia distinta a la historia greco-latino-germánica-europeo-occidental. Sólo así recuperaremos nuestra propia cosmo-visión, nuestra propia voz, nuestra propia palabra, nuestra propia memoria histórica, o sea nuestra propia subjetividad, nuestra propia *yoidad* comunitaria, nuestra *nayajá*.

entendimiento, por eso es que esta crítica de la razón intersubjetiva de lo boliviano es y debe ser auto-crítica. Pero ¿qué es lo criticado en esta reflexión? No es la razón en general, ni siquiera la razón pura, sino una específica razón, digamos la especificidad de una forma de razonar-se, de comprender-se y de entender-se en el mundo. Lo sometido a la crítica por la razón en este caso, es la racionalidad boliviana. ¿Por qué el objetivo de esta crítica es la “razón boliviana”? ¿Qué es, o qué significa la razón boliviana?

Aclaremos primero lo que entendemos por razón. La razón en cuanto tal, es la formalización de una concepción de la racionalidad. La “concepción moderna” de la razón dice que ella es universal. Un análisis detallado y deconstructivo de la razón moderna, está demostrando que ella no es universal. Es posible concebir y pensar en la universalidad de la razón, pero una cosa es que la razón sea universal, y otra creer que la concepción que la modernidad tiene de la razón²⁴, sea universal. La concepción que la modernidad tiene de la razón en principio es occidental²⁵, o sea que también

²⁴ El pensamiento francés y ciertas corrientes posmodernas, están mostrando que “la razón moderna” es totalitaria y dominadora. Esto es cierto cuando se identifica a la razón moderna, con la modernidad. En cambio, cuando se confunde a la razón moderna, con “la razón” en general, normalmente se cae en la falacia de confundir todo ejercicio racional con el dominio y la opresión. Cuando sucede esto, cualquier posición que no esté a favor de la modernidad y que sea contraria a ella, cae inevitablemente en posiciones irracionalistas, por haber confundido a la razón moderna, con la racionalidad en general. La modernidad ha desarrollado una concepción de la razón, talvez sea su vertiente más macabra, y para no caer en lo mismo que ella, necesitamos por eso, producir otra concepción de la razón no-occidental ni moderna, sólo así podremos racionalmente trascenderla y salir de ella. Relativizando el universalismo de la racionalidad moderna, podemos aspirar a una universalidad que no sea ni homogenizante, ni absolutista. De esto se trata cuando hablamos de concebir otra idea de racionalidad no occidental.

²⁵ La concepción moderna de razón gira en torno del paradigma de la conciencia, la cual privilegia la reflexibilidad lógica del sujeto consigo mismo, como solipsista toma de conciencia, en este sentido privilegia el proceso interno de reflexibilidad lógico-subjetiva. Desde K.O. Apel la razón moderna le hizo el giro pragmático al paradigma de la conciencia, esto es la razón moderna ahora se está empezando a entender en términos pragmáticos, esto es dialógicos, en el cual lo que se privilegia ya no es la capacidad de razonar, sino la capacidad dialógico-lingüística interpeladora que entablan los sujetos durante el diálogo. Esto es, la racionalidad ahora se está transformando en discursiva, por eso privilegia el lenguaje predicativo y explícito, el decir, el habla, el diálogo y la comunicación; lo cual presupone a su vez el reconocimiento de la dignidad de los sujetos, en la relación entre sujetos como seres humanos. En general el latinoamericano, todavía no se ha enterado de este giro fundamental que la filosofía europea está operando para transformarse a sí misma, por eso sigue pensando al interior del antiguo paradigma de la conciencia, por eso la concepción de razón que maneja el latinoamericano en general sigue siendo solipsista. Por eso el poder no dialoga, ni conversa. Cree solipsistamente en sus propias certidumbres, no necesita dialogarlas intersubjetivamente para proponerlas, por eso las impone sin más. Por ello es que la racionalidad pertinente al dominio del sistema mundo moderno es el paradigma de la conciencia, presupuesta en la relación sujeto-objeto, fundamental a su vez en toda teoría del conocimiento. Por ahí empiezan los problemas y por eso la necesidad de revisarlas desde sus fundamentos.

es local, regional y por eso no es universal en sí misma, por ello afirmamos que lo que occidente piensa o dice acerca de la razón es occidental y nada más, lo cual no quiere decir en principio, que sea universal. Sin embargo es cierto que toda reflexión acerca de la razón “aspira” siempre a la universalidad; lo cual no quiere decir que de hecho lo sea. La racionalidad es un ejercicio de una concepción de la razón y por ello siempre es situacional y local, por eso es que hay “racionalidades” y todas ellas conforman lo que llamamos razón humana. Así como hay racionalidad occidental, también hay otras formas de racionalidad no occidentales, que son “otros” ejercicios o maneras de ejercer, concebir y entender a la razón. Una de ellas es la racionalidad del latino-americano²⁶, y en este contexto, la racionalidad del boliviano; y, a la formalización de esa racionalidad le llamaremos en esta reflexión: razón boliviana.

En el contexto de esta reflexión, la noción “boliviano o boliviana” no alude a lo indígena, ancestral o telúrico; sino en sentido estricto a lo criollo, y en cierto sentido a lo mestizo; es decir a ese segmento de la sociedad boliviana que teniendo o no ascendencia indígena, la niega, o re-niega de ella; pero que paralelamente también tiene pretensiones “blancoides”. La

²⁶ Concepto muy ambiguo que tematizaremos a fondo en otro lugar, pero cabe indicar desde ya que lo latino-americano, no es lo mismo que lo amerindiano. El concepto de lo latino-americano, surge recién en el siglo XVIII, en oposición a lo anglo-americano del norte-americano. Quienes acuñaron la idea de lo latino-americano, obviamente que tenían mentalidad colonial, porque siendo americanos y en oposición a la tradición protestante del anglo-sajón, deciden incorporar la tradición “latina” de la cristiandad católica medieval, que era la que cuestionaba la naciente tradición protestante europea, por eso ésta no parte de lo latino-católico, sino de lo griego, no parte de la Vulgata, sino de la traducción de los 70, por eso sus biblias son diferentes. Pero paradójicamente la cristiandad en general, esto es los católicos y protestantes, no se han dado cuenta que el griego es lengua original solamente de algunos textos del mal llamado nuevo testamento.

Los europeos ibéricos que no eran protestantes sino católicos, asumían a lo latino-católico-medieval como su tradición. Entonces los criollos americanos que asumían esta tradición como parte de su propia historia, deciden incorporarla como parte de la tradición americana de origen hispánico, en contra de la tradición propia de los pueblos originarios de estas tierras con cuyas historias los criollos latinoamericanos no se identificaban en absoluto. ¿Por qué entonces se llamó latino-América y no hispano-América que talvez habría sido lo más consecuente? Es posible que lo latino-católico como tradición haya pesado mucho más que lo hispano a la hora de querer distinguirse de lo anglosajón. En todo caso hay que destacar que cuando se nombró a este continente como latino-América, los ideólogos de este nombre no tomaron en cuenta para nada a los originarios de estas tierras, por eso decimos que lo latinoamericano sigue siendo parte del proyecto colonial-occidental de imposición cultural a costa de la negación de nuestra propia tradición, cultura e historia. De ahí el nombre provisorio que tomaremos será el de amer-india o indo-América cuando queramos recuperar esta otra tradición o memoria cultural en proceso de recuperación.

noción de la palabra “boliviano/na” no tiene en este contexto, el mismo sentido que tiene en el mundo de la vida cotidiana nuestra, donde indistintamente puede ser positiva o negativa. La noción de mestizo y criollo tan usados y desgastados tanto en la ciencia social como en la vida cotidiana, aluden a un grupo social que es producto de la unión entre el blanco de origen europeo y el indígena de origen amerindiano. Indistintamente el mestizo o criollo han asumido posiciones a favor y en contra tanto del blanco como del indígena. En este contexto y en primera instancia la noción “boliviano/na” quisiera hacer alusión a ese sector de la población boliviana que siendo producto de esta relación blanco-indígena, siempre ha tendido a asumir posiciones en contra de lo indígena (mundo andino) y a favor de lo blanco (mundo eurocéntrico), para posteriormente intentar proponer otro contenido conceptual de lo que sería y podría ser lo boliviano, más allá de los prejuicios propios de lo latino-americano. Esto es, en principio esta reflexión es negativa, en el sentido de que parte de lo negativo de lo boliviano, para luego intentar proponer lo que podría o debiera ser; esto es, existe ya de hecho momentos positivos a partir de los cuales se podría entender o proponer otro concepto de lo boliviano/na en sentido positivo, que ya no parta del prejuicio latinoamericano, sino desde lo indoamericano o amerindiano como horizonte de posibilidad a partir de la cual podamos concebirnos a nosotros mismos desde nuestra propia tradición e historia.

La crisis del proyecto de la modernidad neoliberal se encamina justamente en este sentido. Necesitamos proponer a la humanidad (como bolivianidad) otras formas de concebir el mundo, la naturaleza, lo humano, la historia, la economía, etc., que nos permita concebir la vida más allá de la irracionalidad neoliberal que ya mostró todas sus limitaciones. Aclaremos sin embargo lo que significa en este contexto “indígena” y “blanco” conceptualmente.

IV. Hacia una histórica²⁷ de la subjetividad criollo-alto-peruana-boliviana.

Bolivia es una sociedad atravesada profundamente y de modo transversal por el racismo²⁸ y lo que es peor, el racismo boliviano también

²⁷ La *histórica* no trata de los “hechos” históricos, ni de las fechas, sino de la temporalidad de las acciones humanas o sociales. En este sentido intenta profundizar en el por qué del hecho histórico, más allá del mero registro, para intentar mostrar no sólo de dónde viene, sino cuáles son las tendencias, es decir hacia dónde tiende, en este sentido intenta abrirse a todo el contexto histórico posible para mostrar toda la complejidad que implica lo histórico como dimensión de la transformación humana. Así la *histórica* no es una disciplina que presuponga la concepción moderna de ciencia, sino que es un intento de querer superar el estrecho margen en el que se desarrolla la ciencia como historia, abriéndose a las dimensiones que como transversalidad, atraviesan todo fenómeno histórico. Lo que sucede es que la historia moderna, cuando quiso constituirse en ciencia, lo hizo en el contexto que de concepción de ciencia natural y social había ya en Europa en el siglo XVIII. Paralelamente a la concepción de ciencia como *Wissenschaft* (tradición romántico-alemana) tenía en frente de sí la concepción positivista de ciencia como *Science* de inspiración anglosajona. En el intento de hacerse rigurosa, la ciencia histórica poco a poco se ha ido inclinando más hacia la noción anglosajona de ciencia, con lo cual ha ido privilegiando más el dato cuantitativo, o sea la dimensión cuantitativa de la realidad, (fechas, lugares, nombres, etc.), en desmedro total de lo propiamente histórico o humano, que es la dimensión cualitativa de la realidad. De ahí que la crisis de la ciencia histórica, empiece con la escuela de los anales y sea hoy agudizada por Martin Bernal donde él muestra que el nacimiento de la ciencia histórica no sólo está marcado por fuertes tintes racistas, sino porque literalmente tiene que reinventar la historia para crear un nuevo modelo racista-ario-blanco-moderno (son sus palabras). Cfr. Bernal. Martin. *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Ed. Crítica. Barcelona. 1994. En una línea similar también se podría citar a E. Said, cuando él denuncia que la concepción con la cual Europa, su ciencia social y su filosofía, se refieren al medio-oriente, siempre es ideológico, o sea que siempre está cargada de prejuicios (y no de objetividad), a los cuales él llama orientalismo. Cfr. Said, Edward. *Orientalismo*. Ed. Debate. Barcelona. 2002.

²⁸ El racismo europeo-moderno-occidental dice que el racismo siempre ha existido, lo cual como probaremos en un futuro trabajo es totalmente falso. Sin embargo por ahora baste indicar que la neurobiología (una de las ciencias más duras que existen en la actualidad) está demostrando que la constitución básica del cerebro humano es igual en todo ser humano desde hace más de millón y medio de años. En primer lugar los homínidos –a los que pertenecemos- aparecen hace más de 15 millones de años y el *homo habilis* recién hace 4 millones. Entre esos cuatro millones y el millón y medio de años en el cual tenemos al ser humano completo tal y cual lo conocemos hoy, lo que se desarrolla básicamente ya no es la corporalidad humana, sino las funciones cerebrales, gracias al trabajo, que ya es propiamente humano y a esta complejidad mayor que conocemos como lenguaje. Gracias a este desarrollo aparecen las operaciones más elevadas que hoy conocemos como espirituales, las que aparecen básicamente del mismo modo en todas las civilizaciones. Entonces lo que distinguen a los grupos humanos no es la constitución física, la cual es la misma, porque en la memoria neurobiológica, especialmente en el cerebro está almacenada y guardada la memoria de todo este proceso filo-genético-evolutivo que se remonta en última instancia no a los homínidos, sino a los organismos vivos hace 4.000 millones de años. Entonces lo que nos distingue es el modo cómo actualizamos estas funciones vitales heredadas y desarrolladas por la humanidad en su conjunto (y no por algunas razas) que llamamos “cultura”, porque la cultura es el modo cómo en concreto actualizamos y desarrollamos una forma de vida, es decir una forma de desarrollar las funciones complejas y superiores del ser humanos como el trabajo, el lenguaje, y la dimensión espiritual propio solamente de lo humano. Las recientes historias de la sangre, muestran cómo la cantidad de glóbulos blancos y rojos, es básicamente la misma desde hace millón y medio de años, es más un grupo de arqueólogos de la sangre tiene la hipótesis de que la constitución básica de la sangre humana, se da por primera vez en el África septentrional y que inclusive ahora está empezando a decrecer la cantidad de glóbulos rojos, lo mismo la cantidad de neuronas están empezando a decrecer. Es más, la neurobiología está demostrando que el cerebro más complejo o sea más desarrollado, es el ético, o si se quiere moral, porque es el que a menudo tiene que hacer más conexiones entre las millones de neuronas que hay en el cerebro. O sea que la tendencia en el mundo anglosajón a abandonar la ética y la moral, sería en el fondo expresión del achicamiento de sus cerebros.

tiene complejo de castiza. El racismo que conocemos, el de la modernidad, vino desde la Europa hispana con la colonia, es entonces un producto impuesto desde afuera, no es un producto pro-puesto desde adentro. Esta sobredeterminación de esta historia ha sobrevivido hasta ahora de tal modo que el racismo, en vez de superarse, se ha profundizado y complejizado. El racismo moderno, es típicamente europeo, o sea occidental. Nace éste desde antes de la conquista de estas tierras, cuando Europa era apenas una periferia pobre respecto del centro que giraba en torno a la China, la India y el medio Oriente. El europeo además de ser pobre, era inculto, bárbaro o sea ignorante. El sinónimo de cultura para el europeo era el musulmán, o sea el moreno, el semi-negro. Lo blanco, o el blanco era sinónimo de ignorante y miserable. La famosa edad media europea, o sea feudal, es sólo europea, porque ninguna otra civilización tuvo edad media entre la esclavitud y la modernidad, salvo la europea, es decir aquella parte de Europa que no estaba conectada al “centro” del sistema interregional de ese entonces que estaba entre Bagdad y Samarcanda²⁹. Se llama edad media a esa época en que Europa por no estar conectada al centro del mercado mundial de ese entonces, no tenía acceso a la riqueza y la cultura, porque las vías de acceso al centro del mercado mundial de ese entonces estaba ocupado por los turco musulmanes. Además que económicamente la Europa medieval no tenía con qué competir económicamente en el mercado mundial, porque no tenían qué vender, ni con qué comprar. China, la India y el medio oriente, eran sumamente superiores en la producción de mercancías de todo tipo. Lo único que hacía Europa era soñar con la cultura, los conocimientos, las

²⁹ El sistema-mundo (o más propiamente sistema-interregional, porque todavía la economía no era mundial) anterior a la modernidad, abarcaba desde Marruecos, el mundo berebere del norte africano, hacia el oriente, atravesando la mesopotamia, Kabul, la India y hasta la China. Europa nunca estuvo conectada a este comercio, ni con el mundo griego, ni mucho menos el romano. Alejandro jamás pudo conquistar las tierras hoy afganas, para conectarse al comercio mundial, por eso es que luego de Alejandro, empieza el ocaso del mundo griego. Los romanos jamás se atrevieron a ir al oriente más allá de la tierra de los turcos, por eso se conformaron dominando y sometiendo a los bárbaros europeos, quienes siempre los admiraron. En realidad toda república moderna, en el fondo siempre quiso ser dominadora como Roma, un imperio, por eso empezaron copiando su arquitectura, los cuales también copiaron de los griegos. Las repúblicas latinoamericanas, también nacieron con ese prejuicio, o mejor con ese complejo, también querían ser imperios dominadores como Roma.

mercancías y las especias de los chinos, los musulmanes y los hindúes³⁰. La Europa medieval era pues una sociedad acomplejada, o sea con complejo de inferioridad porque se sabía blanca, o sea ignorante y miserable. Encima de ello era muy prejuiciosa, por eso creía mucho en la brujería, la nigromancia, etc. Aparte de ser pobre, parte de la Europa medieval era o estaba dominada precisamente por los musulmanes; quienes estuvieron en la península ibérica cerca de 800 años.

La historia de la humanidad registra básicamente dos formas básicas de la constitución de la subjetividad, o sea del yo, del ego. Una es “con” el pró-ximo, “con” el alter-ego, o “con” el otro; y la otra es a costa, o por encima precisamente de él³¹. El Europeo medieval era incapaz económica, militar y tecnológicamente de competir con el musulmán, hindú o chino. Esta realidad objetiva tenía que asimilarlo de alguna manera, y efectivamente este complejo de inferioridad lo externalizaron como odio o resentimiento. De alguna manera tenían que sentirse superiores, es decir, tenían que buscarse alguien con quien compararse para saberse “alguien” y efectivamente lo hicieron con los habitantes más débiles de la Europa medieval, con los

³⁰ Cualquier libro decente de historia de la ciencia muestra cómo los chinos, musulmanes e hindúes eran superiores a los europeos inclusive hasta mediados del siglo XVI. Los chinos en el siglo XI ya tenían papel moneda impreso, además de que fueron los inventores de la brújula y dominaban muy bien el arte de la navegación al igual que los hindúes y los musulmanes, quienes eran excelentes cartógrafos. Los árabes-musulmanes fueron los primeros en traducir Aristóteles del griego al árabe en el siglo VII, mucho antes de que los europeos supiesen siquiera el griego. Fueron filósofos judíos y árabes quienes tradujeron por primera vez muchos textos filosóficos del árabe y griego al latín, gracias a los cuales se ilustraron los europeos recién a partir del siglo XIII. Es notable cómo la filosofía griega ingresa a Europa por la península ibérica, la cual estaba dominada por musulmanes desde el siglo VIII. Mucho antes de que se estudiara Aristóteles en Francia, ya se lo conocía muy bien en Toledo. La cultura del café y del té no fueron europeos, sino musulmán y chino. Posteriormente la cultura del puro o habano, la tomarán de los amerindios. El chocolate, el jitomate y el maíz de los nahuatl mexicanos, la papa de los andinos y hasta hoja de coca, la cual ahora quieren erradicarla completamente una vez que ya se aprovecharon de ella para hacer negocios con la coca cola.

³¹ “Con el “descubrimiento” además comienza a forjarse una subjetividad europea nueva y distinta, una subjetividad que se entiende como centro del mundo. Podría incluso decirse que el tránsito de la Edad Media a la modernidad debe entenderse en parte como la expansión de la conciencia de “señorío” que antes pertenecían a Dios y al rey, a sujetos o individuos de tez blanca y de origen europeo. La concepción de la modernidad como paso o transición del mito a la racionalidad moderna esconde la persistencia de la noción de señorío, de poder y violencia que se daba y que sostenía el orden medieval. Todavía no se han sacado las consecuencias de que el desarrollo de la racionalidad moderna europea pueda entenderse en gran medida en función del manejo de la centralidad del sistema-mundo. El “encubrimiento” del Otro y la violencia sistemática que se gesta en la colonización dan origen y todavía sustentan a la modernidad”, Cfr. Maldonado, Nelson. *De la estética a la ética. Estrategias para evadir la modernidad en América Latina*. Brown University. Manuscript. 2001.

judíos que habitaban en sus tierras. Las comunidades judías todas, eran indefensas. Frente a ellos, los europeos medievales desde el siglo V construyeron una ideología con la cual justificar no solo una falsa superioridad, sino su odio y su resentimiento respecto de lo que ellos eran. La religión cristiana fue un canal perfecto para ello, porque bajo el lema de “deicidas”, o “asesinos de cristo” cometieron todas las atrocidades imaginables e inimaginables contra quienes no tenían posibilidad de autodefensa. Esto es que, las primeras víctimas de la pre-modernidad fueron justamente las comunidades de judíos sefarditas y asquenazis. Los europeos medievales practicaron muy bien el arte de asesinar, de saquear, de incendiar pueblos, de quemar libros, de violar a las mujeres, con inmensas comunidades judías³². Aushwitz en pleno siglo XX es apenas, visto en el horizonte de todo este contexto, como la gota que colmó el vaso de agua³³.

Esta práctica la sistematizaron los europeo-ibéricos durante la expulsión primero de todos los judíos sefarditas y luego de los musulmanes de tierras íberas. Así, a finales del siglo XV los europeos medievales estaban preparados para modernizar su subjetividad. La única superioridad que los europeos tenían cuando llegaron a estas tierras, era tecnológico-bélica. Frente al arma de fuego poco pudieron hacer nuestros pueblos, excepto morir dignamente o rendirse. Las condiciones para el surgimiento de la modernidad estaban dadas. El blanco europeo, por primera vez en su historia podía constituir su subjetividad de haber sido inferior, en superior, a costa de humillar, someter y suprimir otra subjetividad: la amerindiana, o sea la nuestra. Desde ese entonces empezó el proceso de invertir la historia, es decir, hacer creer a la historia y a la humanidad que el europeo, o sea lo

³² Poliakov, León. *Historia del Antisemitismo*. Muchnik Editores. Barcelona 1984. 5 Volúmenes. Esta excelente obra es la primera en su género que muestra históricamente la constitución antisemita no solo del cristianismo europeo (ya sea en su versión católica o protestante), sino de la racionalidad occidental, como racionalidad que aspira a ser dominadora por excelencia. Ver también: Perednik, Gustavo. *La Judeofobia*. Ed. Trillas. Panamá. 1999. Esta obra es ya una reflexión más elaborada y precisa acerca de este mismo fenómeno. Porque occidente no fue antisemita, sino judeofóbico. El antisemitismo es producto reciente, nace con la ideología del “orientalismo”.

³³ Wiesel, Elie. *La noche, el alba y el día*. Ed. Raíces. Buenos Aires. 1988. *Contra la melancolía*. Ed. Caparrós. Madrid. 1996.

blanco es superior y lo que no es blanco, inferior. La modernidad europea sólo pudo constituirse constituyéndonos a nosotros en sus bárbaros.

La modernidad durante estos cinco siglos ha desarrollado no solo una forma de concebir la historia, sino su propia lógica de dominación, la cual no solo la ha subjetivado muy bien, sino que la ha impuesto con bastante éxito a sus dominados. Ahora los dominados de la modernidad se ven a sí mismos con los mismos ojos del dominador, pero no sólo eso, sino que también se conciben y se entienden a sí mismos con la misma concepción y el mismo conocimiento del dominador, por eso el dominado cuando se ve como dominado, se ve como inferior y cuando quiere negar su condición aspira siempre a ser «lo mismo» que el dominador, es decir a reproducir conciente o inconscientemente la misma lógica de la dominación de la cual es producto.

Todo criollo o mestizo latinoamericano ha desarrollado su subjetividad al interior de este contexto, especialmente el boliviano. No hay que olvidar que muchos españoles aspiraban a venir a el Alto Perú y precisamente al Potosí solamente por su riqueza y nada más, y que nunca quisieron abandonar estas regiones y no porque amaran esta tierra en sí, sino porque deseaban solamente apropiarse de su riqueza y por eso fue de las últimas en independizarse. Tampoco hay que olvidar que todos los que efectivamente fueron los ideólogos de nuestra independencia y que lucharon por ella, quedaron esparcidos en los campos de batalla, la famosa bolivianidad fue abonada con su sangre. Porque ¿qué guerrillero altoperuano se sentó siquiera en alguna silla del primer congreso boliviano? Ninguno, ni siquiera como invitado. La única persona viva de ese entonces digna de sentarse en alguna silla, nunca estuvo presente: doña Juana Azurduy de Padilla. El primer congreso o parlamento boliviano nació siendo ilegítimo, éticamente perverso, con conciencia colonial, o sea foránea y no nacional. Desde ese entonces son contados los presidentes o parlamentos con conciencia nacional. Los dedos de las manos sobran para contarlos.

Cuando el criollo o mestizo tiene conciencia colonial; o sea de dominado, vive siempre valorando y anhelando lo que no es y lo que no

tiene. Paralelamente vive siempre despreciando lo que es y lo que tiene. Este síntoma es típicamente moderno. Porque la naciente Europa moderna del siglo XVI y XVII, conciente de su oscuro pasado inmediato, tuvo por cuestiones ideológicas que re-negar de su pasado para construirse otra historia, o sea otro futuro. Este pre-juicio fue formalizado con mucho éxito por el gran pedagogo de la modernidad: Rosseau, por eso para él fue ideal que “El Emilio” fuese huérfano, es decir, que no tuviese padre ni madre, o sea que no tenga memoria de la cultura local, sino otra nueva, la que le iba a enseñar el pedagogo moderno, como agente de la nueva civilización occidental; los nuevos pre-juicios que la modernidad ya estaba construyendo. El colonizador siempre vivió despreciando estas tierras y su cultura. Estuvo acá solo por el oro y la plata, por eso vivió anhelando o valorando más las tierras de donde venía y hacia donde quería siempre volver³⁴. El criollo y el mestizo boliviano internalizaron muy bien esta nueva subjetividad. Así crecieron en estas tierras, despreciando a su gente, a su pueblo, a su historia y a su cultura y así se desarrollaron y crecieron; y así educaron a las nuevas generaciones, despreciando y subvalorando siempre lo propio. Siempre pensando en que lo extranjero era mejor y lo local, inferior. Valorando y halagando siempre lo moderno, o sea europeo y despreciando lo propio, lo típico o local.

La historia muestra que algunas naciones latinoamericanas, por proceso de ilustración, o sea de crítica de esta subjetividad, pudieron superar en algo este complejo de inferioridad, y por eso lograron algún grado de desarrollo, pero no todas. Ese es el caso de Bolivia o sea del boliviano, es

³⁴ Es increíble el modo cómo se puede observar esta actitud en los cubanos que viven en la Florida, siempre hablan de lo gloriosa que Cuba fue antes de la revolución, que en Cuba tenían la mejor industria textil, el mejor ron del mundo, el mejor calzado del mundo, la mejor música del mundo, etc, etc, etc., y que supuestamente la revolución lo habría arruinado todo. Después de presumir el pasado del mejor país del mundo, cuentan sin darse cuenta, el modo cómo sus padres o abuelos añoraban las tierras españolas que habían dejado como las mejores del mundo. Esto es, reproducen inconcientemente la misma lógica en EUA, que sus padres y abuelos habían desarrollado en Cuba, luego de haber emigrado de España hacia Cuba. Así como los españoles vivían añorando en Cuba la España que habían dejado, del mismo modo los cubanos de la Florida añoran la Cuba que dejaron, viven recordando sólo el pasado, lo que dejaron atrás, por eso no valoran el presente cubano ni el latinoamericano. Porque ahora tienen en la conciencia la imagen que EUA proyecta de Cuba y no lo que sea Cuba, ni Latinoamérica.

decir de aquel nacido, crecido y educado en estas tierras que nunca amó y por eso nunca valoró su cultura ancestral, o sea su mismidad, su subjetividad, o sea lo propio, lo suyo de si, su «sí mismo». Veamos esto con calma.

El dominado, cuando se ve a si mismo con los ojos del dominador, ve de sí mismo, solo lo que el dominador ve y concibe. Es por lo tanto una visión parcial y al mismo tiempo distorsionada. Mira “la historia” como si fuera europea o universal, pero cuando ve su propia historia, la ve como pueblo sin historia, o sino, la ve como pre-historia y como quiere dejar de ser dominado, entonces él mismo procede a negar su propia historia. Se hace culto en la historia y la cultura del dominador, pero inculto o sea ignorante de su propia historia. Pero como no es europeo, ni vive en Europa, entonces sus conocimientos de la cultura “universal” siempre son mediocres, por eso termina com-prendiendo, o sea subjetivando en lo más profundo de su intimidad, que es literal inferior. Por ello se entiende que esté empeñado en mantener en la ignorancia al pueblo, porque si tuviéramos un pueblo culto, la cultura del pueblo pondría en evidencia la ignorancia del criollo. Ha descuidado tanto la educación nacional que hasta ahora en sus universidades no tienen idea siquiera de lo que significa la academia y la investigación.

Pero, cuando el criollo logra algún reconocimiento del dominador³⁵, es cuando se siente capaz de demostrar que sabe, o que puede hacer, lo mismo que hace el dominador. Se siente orgulloso de tener una pianista de música clásica (cuyos padres desprecian las morenadas) europea, que por supuesto no toca nuestra música porque es sólo folclore. Tal vez por eso es que el criollo-mestizo dominador nunca pudo siquiera pensar o creer que todos en el fondo de nuestra humanidad somos iguales, porque en lo profundo de su

³⁵ Siempre me ha parecido triste y a la vez curioso, saber cómo hasta hace poco tiempo ciertos políticos y periodistas “bolivianos” se sentían profundamente halagados cuando el embajador norteamericano les invitaba a sus célebres desayunos, para que durante el desayuno, los invitados comentaran sus análisis e informaran al Señor embajador de todos los pormenores de la política y economía bolivianas. En otros países, los informantes cobran muy caro, en Bolivia parece que se ofrecen por un triste desayuno.

ser sabe que no es igual al dominador europeo; pero, cuanto no quisiera serlo.

Aclaremos sin embargo, que el dominado no es solamente el que vive bajo dominio, sino específicamente el que ha subjetivado en su conciencia la dominación, es decir, el que se ve a sí mismo, el que vive y se comprende a sí mismo con las categorías, conceptos, teorías e ideologías que el dominador ha construido para dominar; esto es, cuando el dominado respira como propio, el aire de la cultura del dominador³⁶. Porque se puede vivir bajo dominación y tener la conciencia de libre. Quien lucha por los procesos de liberación es quien subjetivamente tiene ya conciencia de libre y no de dominado, por eso lucha para que lo libre también alcance a la objetividad, para que se haga realidad objetivamente, lo que subjetivamente ya lo es.

Ahora aclaremos lo que entendemos por amerindio o indígena. Cuando llegaron por primera vez a estas tierras los españoles, no existían ni los indígenas, ni los indios; lo que sí existían eran los hindúes y a sus remotas tierras les llamaban los europeos, o eran conocidas como “las indias”. Cristóbal Colón y sus contemporáneos creyeron equivocadamente que habían llegado a las indias orientales y por eso les llamaron a los habitantes de estas tierras indios. Ahora bien ¿son entonces indios? Pues no, porque ni son ni proceden de la India. El error repetido por más de 500 años es tomado por el dominador y dominado como verdad. Pues para el dominado, hasta las equivocaciones del dominador son verdades. En esto consiste su ceguera existencial.

Hace muchos miles de años que ya existían en estas tierras grupos humanos procedentes de las muchas migraciones que por mar y tierra llegaron a estas tierras, que con el tiempo formaron una propia cultura e

³⁶ Lo cual sucede por ejemplo cuando el dominado vive en un mundo comunitario de modo individualista, esto es, egocéntrico; con la conciencia de sujeto moderno individualista contra lo comunitario popular. Recuerdo por ejemplo el año 2004, cómo en una reunión que organizó la embajada norteamericana invitó a muchos “individuos” de la vida política, económica y cultural del país. El Sr. Embajador invitó también a un dirigente boliviano de origen indígena. Este dirigente, como todo originario de estas tierras, asistió a la invitación en comunidad, o sea en grupo, pero como la invitación era individual, no dejaron ingresar al grupo a la reunión. Por supuesto que si el dirigente hubiese ido solo, le hubiesen dejado ingresar.

identidad originales³⁷, con tradiciones propias, lenguaje e historia. Hicieron ellos una apropiación existencial del espacio con bastante autodeterminación y madurez y crecieron y florecieron. He ahí la cultura mayo-azteca que floreció en torno del maíz, la aymara y la quechua que florecieron en torno de la papa, para citar algunos ejemplos. ¿Qué pasó con ellos cuando llegaron los españoles? Simplemente fueron borrados de su historia y se les impuso otra, hasta con nombres extraños³⁸; por eso es que desdeñando la cultura, lenguaje e historia propia de los lugareños les impusieron otros nombres, otra historia, otra cultura y otro lenguaje. Ahí empezó el proceso del en-cubrimiento de la realidad e historia de nuestras culturas ancestrales, las cuales hasta ahora no podemos terminar de reconocerlas, porque el conocimiento que se tiene de ellas sigue siendo elaborada y construida con «racionalidad occidental», o sea colonizada.

Por ello es que la noción de indígena u originario de estas tierras, la entiendo en este otro contexto, es decir el que reconoce las historias olvidadas, negadas y encubiertas por la modernidad. El sentido que tiene al interior de esta reflexión es el de “originarios de estas tierras”, no necesariamente porque hayan nacido aquí, sino porque aquí originaron otras

³⁷ Original en este contexto no quiere decir producir algo de modo absolutamente autónomo e independiente, lo cual sería falso no sólo en el caso de nuestras culturas, sino de todo sistema o civilización, porque cuando se tiene conocimiento en perspectiva de la constitución de los sistemas culturales y civilizatorios, nos damos cuenta que no existe nada humano absolutamente “puro”, sino que siempre durante la historia cada sistema civilizatorio o cultural siempre ha tomado prestado algo, o se ha apropiado de algo que ella no tenía y que no había desarrollado, pero lo central acá está en destacar que existen creaciones y desarrollos propios, relativamente autónomos y por eso podemos hablar de culturas y civilizaciones, de desarrollos específicos, propios de tal o cual grupo cultural, con lo cual no solo se distinguen de los demás, sino que gracias a ellas existe lo que llamamos ahora humanidad. Qué hubiese sido de la civilización egipcio-bantú sin la domesticación del trigo. Qué hubiese sido de la China si no hubiesen desarrollado la cultura del arroz, lo mismo podríamos decir de la civilización Mayo-Azteca, la cual sería nada sin el maíz; pero también podríamos decir lo mismo de la civilización Aymara-Quechua, la cual es imposible sin la papa. La domesticación de un producto natural implica o presupone un sistema civilizatorio completo, con casi todas las instituciones humanas que conocemos hoy, desde el cultivo de la tierra, hasta la producción de la ciencia.

³⁸ Cuando llegaron por primera vez los españoles procedentes de las islas del caribe a la península de México, les salieron a recibir los originarios del lugar. Entonces los españoles les preguntaron en “castellano” a los lugareños que cómo se llamaba el lugar, porque tenían la costumbre los españoles de registrarlo todo para informarle al Rey su majestad. Entonces como los lugareños obviamente no entendían lo que preguntaban los españoles, porque era la primera que los veían, se decían entre ellos “Yucatán, Yucatán”, que quería decir “no entiendo, no entiendo”. Entonces los españoles consideraron esa palabra como una respuesta a su pregunta, y pusieron en sus actas que ese lugar se llamaba Yucatán, nombre con el cual hasta ahora se quedó. O sea que la península de Yucatán es como el testimonio de lo que los españoles “nunca” entendieron.

culturas distintas a las de donde llegaron procedentes de las grandes migraciones casi milenarias que hubieron antaño. Y hasta ahora existen y viven naciones-culturas originarias que existen desde antes del proceso de colonización y encubrimiento de nuestras tierras y nuestras culturas, las cuales estamos empezando a conocer y a valorar, desde su propia núcleo de racionalidad. Dicho de otro modo, cuando a lo indígena se lo ve desde la perspectiva occidental o sea europeo-moderna, se lo ve a-priori como inferior y digno de ser superado, olvidado, negado o simplemente borrado. Pero cuando se lo ve desde esta otra perspectiva, aparece otro continente digno de ser des-en-cubierto, rescatado, valorizado. Empecemos pues por la racionalidad, es decir, por el modo cómo habitual y cotidianamente vive y piensa el boliviano que procede de este horizonte cultural negado y menospreciado y no por los museos de antropología o los monumentos arqueológicos.

Para ello necesitamos precisar en aquello que consiste lo propio de la “la razón boliviana”. Volvamos a aclarar (para no herir susceptibilidades) que la noción “boliviana” en este contexto, no tiene el mismo sentido que tiene en la vida cotidiana, donde indistintamente puede tener una connotación positiva o negativa, porque la noción de boliviano/na es muy ambigua. De lo que se trata acá es de darle un sentido o contenido preciso que nos permita aclarar con entendimiento el propósito de nuestra reflexión. Sin embargo hay que reconocer de modo anticipado que en el mundo de la vida cotidiana, “el boliviano o la boliviana” no es en sí mismo un blanco, un criollo, un mestizo o un indígena, sino un tipo de actitud o identidad respecto de lo latinoamericano en primera instancia y luego respecto del mundo moderno, por ello tiene que ver hoy con un intento de modernización de la propia cultura sin perder o borrar el origen. Nadie podría decir que “lo boliviano” es un producto de la modernidad, pero tampoco nadie podría identificar a “el boliviano/na” con el indígena, porque “lo boliviano” es un producto del choque o enfrentamiento entre dos culturas, la una local y la otra foránea y en este caso moderna. Lo boliviano como lo latinoamericano es un producto

de la modernidad europeo-colonial, no es un producto del “encuentro³⁹” entre dos culturas o civilizaciones, como ingenuamente algunos creen.

La razón habíamos dicho es una formalización de una forma o concepción de racionalidad. Esta reflexión intenta formalizar la racionalidad del boliviano; esto es la racionalidad de quien siendo o teniendo origen indígena (o algún grado de ella) ha sido impactado positiva o negativamente por la modernidad, específicamente por su racionalidad colonial y la ha impactado de tal modo que se ha transformado en parte de su subjetividad; es decir, la subjetividad boliviana sería el resultado del proceso colonizador entre una cultura foránea colonizante y las culturas locales en constante proceso de des-colonización.

La mentalidad colonial, surge con la producción de colonias. Ahora bien, ¿quién o quiénes crean las colonias, sino son los que tienen mentalidad colonial? Hay que empezar recordando que nuestros primeros colonizadores, los españoles; fueron colonizados durante ocho siglos por los musulmanes, tiempo en el cual aprendieron a vivir como colonizados, como sometidos, como dominados, y subyugados. En ese tiempo aprendieron muchas taras y muchos defectos de sus colonizadores, los musulmanes, tal es así que cuando llegaron a estas tierras, los otrora colonizados, sabían bien cómo ejercer el oficio de colonizadores, porque la suya como subjetividad dominada, era la de una subjetividad que piensa que la única forma de libertad es siendo como su dominador, esto es, el dominado tiene en el dominador, la imagen de lo que quisiera ser. En última instancia el dominado, aspira a ser otro dominador. Por eso en su proceso de emancipación de su situación de dominado, necesita encontrar, buscar o producir sus nuevos dominados, para sentirse como emancipado, un nuevo dominador.

³⁹ Para que haya “encuentro” tiene que haber reconocimiento previo de la humanidad de los sujetos en relación de encuentro, lo cual hasta ahora históricamente no hubo. Porque para que el dominador reconozca al dominado, desgraciadamente el dominado tiene que luchar por el reconocimiento, lucha que desde hace 500 años hasta ahora no ha cesado, por la necesidad del dominador, porque todavía no ha desarrollado “conciencia ética”, el cual es el más alto grado de conciencia-racional. A Europa-Estados Unidos, les falta mucho todavía por aprender y desarrollar. La técnica y la economía no son los únicos ámbitos del desarrollo.

Cuando el Alto Perú nació a la vida independiente lo hizo con una burocracia criolla-colonial que no tenía ninguna experiencia ni siquiera subjetiva de liberación. Recordemos que los próceres de la independencia dieron sus vidas en los campos de batalla junto con los miles de aymaras, quechuas, tupi-guaraníes, etc., que lucharon junto a ellos por liberarse del yugo español. Por esto afirmamos que Bolivia nació a la vida independiente con conciencia colonial no tanto porque había sido como Alto Perú una colonia, sino porque quienes idearon el nombre de Bolivia, o sea, quienes se sentaron en las sillas del primer congreso boliviano a redactar el acta de independencia y la constitución de este nuevo país, tenían conciencia de colonizados, de inferiores y sometidos, por eso no habían luchado por la liberación de estas tierras, porque para ellos era imposible vencer al español, se sabían vencidos desde el principio, por eso no luchaban, sino que sumisamente se sometían ante el poderoso y le ofrecían sus buenos servicios, por eso se quedaron cómodamente en sus haciendas a esperar el resultado de los acontecimientos. Y una vez que tuvieron al ejército libertario en pleno Alto Perú ya liberado totalmente del ejército español, se sentaron en las sillas del primer congreso de la naciente república e idearon lo que ya siempre estaba en sus cabezas dominadas, no aspirar a la unidad que proclamaba el libertador Simón Bolívar, sino a la división, a la escisión, al separatismo propio de todas las castas criollas latinoamericanas que se hicieron de los destinos de los pueblos amerindianos del mismo modo que estos primeros bolivianos, por eso no se realizó la gran Colombia, el sueño de Bolívar, por la miopía y el egoísmo de esta casta criolla de mentalidad colonizada e inferior.

Una conciencia colonial se caracteriza típicamente por saberse y pensarse a sí misma como periferia y no como centro; esto es, se piensa a sí misma desde la perspectiva del centro, por eso vive pendiente de lo que sucede allende sus fronteras y no pensando lo que le pasa a sí misma, por eso des-cuida su propio crecimiento y cuando piensa en el progreso o desarrollo lo hace en los términos del centro y no de sí misma, porque se

sabe subjetivamente en lo profundo de su psiquis, “dependiente” del centro y no de sí mismo. Tanto su destino como la realización de su subjetividad dependen del centro, por eso es culto en la cultura del centro y por eso mismo desprecia la cultura de la periferia en medio de la cual vive como acomplexado porque en el fondo de su ser sabe que no es del centro, pero; cuánto no quisiera serlo, por eso imita, copia y remeda lo más que puede al centro, para tener por lo menos la ilusión de que tiene en la periferia algo del centro, para no saberse tan bárbaro.

Por eso se dice que una mentalidad colonial no tiene conciencia de sí, por ello es inconsciente. El desarrollo de su conciencia no depende de sí mismo, sino de la conciencia del centro. Si algo de conciencia tiene, es conciencia del centro, o sea conciencia ajena o enajenada, y como la conciencia siempre fue y es autoconciencia, por eso es que desde el principio el criollo mestizo fue y es inconsciente, porque no tiene autoconciencia, por eso no sabe lo que es, por eso mismo tampoco conoce el suelo, la tierra y la cultura en medio de la cual habita. La espacialidad terrenal es una de las fuentes de la determinación del ser, lo mismo que el tiempo, o sea la historia. Y como el criollo-mestizo no conoce el humus telúrico de estas tierras, las cuales son siempre históricas, por eso no sabe acerca de su centralidad en el cosmos humano, por eso no sabe quién es, porque no conoce el lugar de donde es. No es ninguna casualidad entonces que el boliviano como latino-americano haya intentado hacer filosofía a principios del siglo XX empezando por el problema de la identidad. Pero para saber lo que uno es, no basta con la filosofía, aparte de saber filosofar, hay que conocer la historia, porque ésta constituye en última instancia el contenido de todas las posibles formalizaciones, las cuales casi siempre se dan a posteriori.

V. Introducción a la historia moderna de la subjetividad boliviana.

La subjetividad del boliviano que conocemos hoy (a principios del siglo XXI), no nace con la república en 1825, sino en el período comprendido entre la guerra del chaco⁴⁰ y la revolución del 52. Dos experiencias que marcaron una nueva situacionalidad histórico-social para un nuevo desarrollo de otra subjetividad distinta a la del siglo XIX. Digamos como hipótesis provisional que nuestro siglo XX empezó con la guerra del chaco⁴¹ y nuestro proceso de modernización actual, con la revolución del 52⁴². Dicho de otro modo, nuestro siglo XX y nuestra entrada en la segunda modernidad tuvieron un sello bélico, esto es violento, del mismo modo que la América Latina fue incorporada en la primera modernidad⁴³ a partir de 1492, por la violencia, la

⁴⁰ Augusto Céspedes y René Zavaleta desarrollaron y difundieron esta idea muy original; porque si bien es cierto que el boliviano yendo a la guerra pensaba ir a combatir al enemigo; en realidad fue también a reconocer y a encontrarse con su alter-ego boliviano; es decir fue a descubrir lo que también era. En un ensayo de 1957 Zavaleta pensaba que “La guerra del Chaco significó el retorno de Bolivia a sí misma”. En realidad fue mucho más que eso, porque la realidad boliviana había cambiado, pero también los sujetos sociales. La realidad histórica era muy diferente, por ello es que en vez de retorno, se podría hablar de nacimiento, proyección y futuro. Después de más de un siglo de existencia, Bolivia y el boliviano aludían a otro horizonte histórico mucho más complejo. Cfr. Zavaleta, René. “*Cinco años de revolución en Bolivia*”. Rev. Marcha. Montevideo. 1957.

⁴¹ Aunque si empezamos a revisar la historia desde una perspectiva no oficial, se podría situar sin ningún problema en 1900, y no por la fecha (porque las fechas son muy relativas al tipo de calendario) que podría coincidir con el principio del siglo XX, sino con los hechos históricos relativos a la propia historia boliviana, porque en esta fecha, un presidente boliviano ordenó a su ejército asesinar a Zárate Willca y todo su ejército de indios nacidos en estas tierras que habían defendido lo que el ejército del presidente Pando no pudo defender: territorio nacional que el vecino país “hermano” del Brasil quería seguir apoderándose, porque ya se había apropiado de gran parte de nuestra amazonía que nunca fue suyo. El Brasil moderno estaba haciendo lo que había aprendido a hacer de su amo portugués, robar tierras ajenas por la fuerza, lo mismo que nuestros “hermanos” chilenos. Me refiero obviamente a los hermanos latino-americanos, que por afuera son hermanos, pero que por dentro son enemigos acérrimos, porque entre estos “hermanos” se disputan como perros rabiosos, quién sirve de mejor modo al amo en turno. Estos hermanos latino-americanos, creen que el ser humano es *hominí lupus*, además son desesperadamente hobbesianos, porque piensan que la política se ha hecho para dominar, por eso se disputan encarnizadamente cualquier cuota de dominio, no importa si es para someter al propio pueblo.

⁴² Parece que ni en ese entonces estábamos preparados para ingresar en el siglo XX; porque ¿qué quiere decir ingresar en el siglo XX? Evidentemente que no es cuestión de fechas como algunos historiadores creen, sino algo mucho más complejo. M. Quiroga Santa Cruz en un texto suyo publicado en la década del 60 decía: “Bolivia se ha formado como nación con una total prescindencia del elemento autóctono. El espíritu de su conformación republicana es francamente europeizante. En este sentido, nuestra república lejos de constituir una nación surgida de la simbiosis histórica indohispana, continúa siendo el primitivo núcleo colonial acrecentado a expensas... del autóctono altoperuano”. Cfr. “*La victoria de abril sobre la nación*”. Pág. 48-49. Una de las características de los pueblos que ingresaron plenamente en el siglo XX, es la asunción, reflexión y crítica, o sea de ilustración de sus mitos y sus pre-juicios epocales y culturales, lo cual implicaba de algún modo la incorporación en el presente de las contradicciones de su pasado, o sea de un reconocimiento *explícito* de la historia propia, cosa que parece que hasta ahora no ha sucedido en Bolivia; o por lo menos no había sucedido hasta el 52. Esta evidentemente es una tarea histórica, es decir, parece que aun no hay historiadores en Bolivia.

⁴³ La primera modernidad es hispana, es decir está hegemonizada por la España y Portugal mercantil. Estos países a principios del siglo XVI ya son plenamente modernos porque no tienen ya una mentalidad medieval

dominación y la guerra injusta (Guerra justa desde la perspectiva de Europa y descubrimiento, o encuentro como algunos despistados lo llaman ahora) . Por la guerra del Chaco, el indio, el mestizo y el criollo se reconocieron como bolivianos, y por la revolución del 52 el mestizo y el criollo modernizaron su identidad y su subjetividad. Veamos esto con más calma.

Supuestamente hasta antes del 52, todo gobierno oligárquico manipulaba el poder en función única y exclusivamente de sus intereses y no los de la nación. El “movimiento del 52” fue revolucionario, porque esa subjetividad egoísta, egocéntrica y solipsista de la rosca oligárquica fue subvertida por otra subjetividad ya no meramente egocéntrica y ególatra, sino con conciencia nacional-popular. Por primera vez en nuestra historia aparecían en el escenario político, sujetos sociales con pretensión de auténtica nacionalización de las fuerzas político-sociales, los poderes económico-políticos y la riqueza nacional. Porque todos estos habían sido enajenados desde la conquista en aras de intereses particulares o extranjeros. La nacionalización es revolucionaria cuando intenta convertir a la nación toda (no solamente a una región, sector o parte de ella) en el “centro” de todos los esfuerzos económicos, políticos, sociales, educativos y culturales. Cuando pierde esta dirección o eje, es cuando el nacionalismo deja de ser revolucionario y se convierte en cualquier cosa; y es cuando aparecen los ismos de todo tinte y color, que ya nada tienen que ver con el

(aunque la Universidad de Salamanca siga enseñando la escolástica scotiana), porque la cosmovisión que tienen del mundo ya no es provinciana, o sea europeo-medieval, sino que tienen explícitamente por Magallanes una visión por primera vez mundial de lo que será el moderno sistema mundo. La segunda modernidad nace en las ex-colonias españolas del norte de Europa, precisamente donde estaba ubicado el centro financiero de las indias occidentales, que hegemonizaba el mercado mundial de la plata, el oro, las especias y materias primas traídas precisamente de las colonias españolas y portuguesas de todo el mundo, la cual pasará luego a Inglaterra. No por casualidad Descartes y Baruch Espinoza escriben sus magnas obras en estos países bajos, desplegando teóricamente la nueva subjetividad ego-céntrica del europeo-moderno-occidental, cuyo centro será hegemonizado después por Inglaterra hasta mediados del siglo XX, cuando surge la tercera modernidad hegemonizada esta vez por el “hermano” país del norte, EUA. Como se podrá apreciar, para ubicarnos en la historia, necesitamos no solo otra visión y concepción de la historia, sino otro diagnóstico de la modernidad. El discurso filosófico de la modernidad hegeliano-weberiano-habermasiano, es el modo como occidente comprende a la modernidad, es sólo el despliegue de su euro-centrismo y por eso no nos ayuda a entendernos, al contrario, vela la posibilidad de nuestra auto-comprensión. Cfr. Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Ed. Antropos. Bogotá. 1992.

núcleo o “centro” a partir de lo cual tiene sentido todo, que es la nación y cultura, e historia propias.

Ahora la cuestión es esta: los sujetos sociales y políticos que condujeron la revolución del 52, ¿qué tipo de conciencia, de subjetividad, o sea de racionalidad tenían? ¿Tenían realmente conciencia⁴⁴ nacional y subjetividad revolucionaria? Porque se puede tener conciencia nacional sin buscar necesariamente una revolución. La historia nuestra entre las décadas del 50 y los 80's del siglo XX, ha mostrado que pueden haber sujetos políticos con pretensión revolucionaria pero sin conciencia nacional, porque se puede pensar en una revolución mundial y olvidarse o postergar la revolución nacional por donde siempre empieza toda revolución con pretensión de universalidad. Hay que reconocer que nuestros comunistas, trotskistas, chinos, etc., estaban más preocupados por la revolución mundial (por el universal), que por producir una revolución en nuestro país (por lo local). Ahora bien, ¿con qué tipo de racionalidad actuaban u operaban estos nuestros sujetos sociales y políticos? Si algo nos enseñan las historias políticas, es que ellas se producen en el contexto de abundantes cambios, ha veces muy veloces y rápidos. Pero: ¿en realidad cambia todo con el mismo ritmo y en el mismo período de tiempo? Cuando se dice que la realidad política y social cambia: ¿qué es aquello que cambia?

Todo hecho social y político es siempre operado y producido por sujetos sociales y políticos, los cuales a su vez operan u obran estos hechos,

⁴⁴ La noción de conciencia es otro concepto muy ambiguo que necesita ser desarrollado en otro contexto más amplio. Como muy bien muestra M. Henry, el problema moderno de la conciencia no empieza con Freud, sino que nace ya con Descartes. Porque la subjetividad no está dividida en una parte conciente y otra parte inconsciente. Por ello es que la subjetividad no se reduce a los procesos internos. No es que la subjetividad constituya a la objetividad como dice la tradición moderna, sino que la subjetividad se constituye inter-subjetivamente. Y la conciencia en este caso es la actualización de esta constitutividad inter-subjetiva, por ello es que hay un proceso de constitución y des-constitución permanente de las subjetividades. El saber no se limita a iluminar lo que antes ya estaba en el cerebro (o la mente, otro concepto más equívoco que ambiguo), sino que crea o constituye subjetividades. Es cierto que hay saberes en estado latente, pero no son funciones propiamente del inconsciente, sino del cerebro. Cfr. Henry, Michel. *Genealogía del psicoanálisis*. Ed. Síntesis. Madrid. 2002. Valdría la pena recordar lo que decía Zavaleta cuando refiriéndose a la revolución truncada del 52, decía que los pueblos o los sujetos no son lo que creen que son, sino lo que son capaces de hacer. La capacidad de hacer alude siempre a la relación inter-subjetiva, a la relación práctica cara-a-cara, a la materialidad de las acciones de los sujetos y de los pueblos.

con cierto tipo de conciencia y subjetividad; pero ¿cuál es la racionalidad que subyace a estas conciencias, a estas subjetividades y a sus obras o hechos? Han cambiado las políticas y hasta los sujetos sociales y políticos desde la revolución del 52 hasta ahora. Han cambiado los programas y proyectos; pero ¿por qué entonces todo está de mal en peor? Dicho de otra manera: ¿por qué está todo igual o peor que antes? ¿Qué es aquello que no ha cambiado?

Toda realidad social cuando es colonial, cambia solamente de acuerdo a la lógica de los cambios que se operan en el centro y en el modo cómo el cambio del centro afecta en la periferia de la colonia. Los cambios que se dan en el centro, afectan como efecto a la periferia. Los cambios que se dan en la periferia, no siempre afectan al centro. Por eso es que el grado de impacto no es el mismo. Todo centro colonial será capaz de ejercer su poder colonizador, mientras las colonias tengan subjetividad colonial, o sea una subjetividad dependiente del centro. De colonia en colonia, de dependencia en dependencia, en el 1952 estábamos por primera vez en el siglo XX ante la posibilidad de dejar de ser colonia y de convertirnos en un país soberano, independiente y con autodeterminación propia. Las políticas de nacionalización de las minas, del petróleo, de los recursos naturales, en fin, de nuestra riqueza material tenían ese objetivo; que por primera vez la nación toda, y en este caso el pueblo, fuese no solo el administrador, sino que también el beneficiario directo de la producción de la riqueza. Pero; ¿qué pasó?⁴⁵ La realidad objetiva había cambiado, los sujetos sociales impulsores

⁴⁵ Los artículos y ensayos periodísticos de A. Céspedes y R. Zavaleta publicados en el periódico “La Nación” de entre los años de 1958 y 1959 muestran las contradicciones en las cuales ya se debatía el nacionalismo revolucionario; esto es, por un lado se defiende y apoya la política del MNR, pero por otro lado se criticaba ya la paulatina dependencia e intervención del gobierno norteamericano en la política y economía nacional. Parece que la famosa “Alianza para el progreso” que tan prontamente firmó el MNR, había sido en el fondo una alianza para el progreso de los EUA, y no de nosotros. ¿Por qué será que nuestras élites políticas están siempre tan ansiosas de ayudar a los poderosos con nuestras riquezas y el trabajo de nuestro pueblo? ¿Será que somos tan ricos que hasta nos dimos el lujo de regalar todo nuestro estaño a los hermanos norteamericanos? O será que la bondad de nuestros gobernantes llega tan lejos que ahora quieren regalar nuestro gas a las pobrecitas empresas transnacionales, que lo único que tienen es dinero y como no pueden quemar su dinero para generar energía entonces ahora necesitan de nuestro gas. Tal parece que nuestras élites nos piensan como a ángeles, es decir como a sujetos sin necesidades.

de este cambio ya no eran los mismos; entonces ¿por qué el cambio no se desarrolló, ni se profundizó? Porque formalmente se había producido una revolución, pero entonces ¿qué es aquello que no se transformó? ¿Qué es aquello que no se revolucionó?

En lo que se llama la temporalidad humana, que nosotros conocemos como historia, hay y de hecho existe todo un entramado de muchas historias locales, muchas realidades internas, de muchas contradicciones subjetivas, de muchos movimientos con distinto tipo de temporalidad. Hay una interrelación de historias cortas y largas, las cuales se articulan indistintamente con las memorias individuales y colectivas. Inclusive hay lo que muchos científicos sociales despistados llaman como “imaginario social”. Estas dimensiones o entramados de la realidad subjetivo social, no se mueven, reproducen o desarrollan con la misma velocidad o ritmo de movimiento del capital o de la historia moderna. Todo depende del modo cómo ellas se articulan con las historias locales, regionales, nacionales, societales o con los hechos sociales, como en este caso las revoluciones.

Siglos y siglos de vida cotidiana colonial, no se cambian de la noche a la mañana, ni con una o dos revoluciones, talvez ni con tres. Ni mucho menos con discursos o políticas diseñadas desde arriba, ni con propaganda política se puede. Especialmente cuando la realidad llamada colonial se ha endurecido en el inconsciente colectivo. Es cierto que los sujetos sociales que impulsaron la revolución del 52 tuvieron pretensiones de liberación; ¿pero en qué medida era posible o no llevar a cabo dichas pretensiones?⁴⁶ ¿Es posible que un sujeto no liberado impulse con éxito un proceso de

⁴⁶ R. Zavaleta en un texto desconocido hasta hace poco, intentando analizar la crisis y posterior caída del nacionalismo revolucionario decía que: “Esta forma intermedia, que era como la síntesis de *dos clases inmaduras* (la pequeña burguesía y el proletariado), produjo como resultado ‘la tercera fuerza’; es decir, la salida fascizante directamente insertada por el imperialismo, aprovechando la incertidumbre organizada por las clases locales”. Cfr. Zavaleta, René. “*La caída del MNR*”. Ed. Amigos del libro. La Paz. 1992. Dicho de otro modo, no es que solamente las dos clases fundamentales estaban *inmaduras* para llevar adelante la revolución, sino que inclusive la ‘tercera fuerza’ también lo estaba, porque ella por sí misma también es incapaz de impulsar otro movimiento político, por eso tuvo que recurrir al imperialismo para apoyarse en él, ya que no pudo apoyarse en sí mismo. Ningún sujeto social o político que no se apoye en su propia historia o tradición puede tener estabilidad societal, por eso busca apoyo afuera. Este “afuera” desgraciadamente siempre ha sido el amo en turno.

liberación? ¿Liberado de qué, liberación de qué? ¿Qué significa liberación? ¿Por qué no es lo mismo que libertad?

Los instrumentos que la colonización había creado a lo largo de cinco siglos (porque nuestra vida independiente como nación fue solo formal y no de contenido), habían creado todo un organismo de reproducción que al cabo de los años ya podía reproducirse con mucha naturalidad, porque la tierra, el humus colonizante estaba bien sembrado en las conciencias y subjetividades bolivianas. La “Rosca” era apenas la punta de un iceberg, un instrumento más entre los tantos que la colonia con todo su proceso, había sido capaz de crear. Por eso es que no bastaba ni bastó con destruir a la “Rosca nacional”, porque la conciencia colonial estaba bien incrustada, casi enquistada en nuestras conciencias y nuestra subjetividad nacional.⁴⁷

Caída la “Rosca”, destruido su ejército por el pueblo, quien literalmente tenía el poder, aparentemente no había enemigo enfrente. Y en realidad no lo había, pero entonces ¿por qué no se continuó con el proceso revolucionario? Se podría decir que no se continuó porque no había programa o proyecto, o porque no había recursos, que porque no había industria ni técnicos, o porque no teníamos capitales y hasta porque no teníamos mercado interno; pero ¿estas carencias eran la causa?⁴⁸ Dos

⁴⁷ Jorge Siles Salinas en un librito suyo de 1956 titulado: “*La aventura y el orden. Reflexiones sobre la revolución boliviana*”, dice cosas muy curiosas a propósito de la revolución del 52. Dice por ejemplo que la revolución del 52 y el MNR, destruyeron una tradición que había en Bolivia que en su esencia era católica-hispánica. Que la falta de una elaboración intelectual en Bolivia habría llevado a los dirigentes a adoptar ‘doctrinas extrañas’. Que lo peor que había hecho el nacionalismo revolucionario habría sido atentar el carácter histórico hispano-católico con el comunismo. Ahora bien, la cuestión es esta: por tradición histórica ¿es Bolivia hispano-católica? En todo caso, ¿quién es, o quien se siente hispano-católico? ¿De dónde viene esa tradición hispano-católica? En todo caso ¿quien adoptó “doctrinas extrañas” al grado de concebirlas propias de nuestra tradición? Todos sabemos que el MNR tenía de muchas cosas, pero de comunismo nada. Asombra la absoluta falta de criterio crítico a la hora de hacer una evaluación de un momento de la historia boliviana por parte de los “intelectuales” de la tradición hispano-católica. Si supiesen estos señores la historia de la tradición “hispano-católica” que en la España de franco salían desaforados a la calle gritando: ¡Que viva la muerte!, habrían huido de esa tradición, tal vez solamente de ese modo habrían aprendido a querer a este país desde sus propios horizontes y no desde el horizonte europeo.

⁴⁸ Sergio Almaraz, analizando este problema desde otra perspectiva decía: “Los amos tradicionales, grandes mineros y latifundistas liquidados en 1952, dejaron un vacío de poder que los líderes políticos y la elite boliviana, no librados aún mental y espiritualmente de medio siglo de servidumbre, trataron de llenar ingresando al servicio de un nuevo poder. Tratar de buscar un nuevo amo no es cuestión de política: es el primer movimiento psicológico del liberto desconcertado”. Cfr. Almaraz, Sergio. “*Réquiem para una república*”. Ed. UMSA. La Paz. 1969. Evidentemente que no era medio siglo de servidumbre, ni siquiera siglo y medio, sino

países llevados casi a la ruina después de la segunda guerra mundial podrían fácilmente contradecirnos, como son Alemania y Japón. Y hasta el caso de Israel es interesante porque hasta el 48 no era ni siquiera nación y ahora ¿cómo están estos países, cuál es su estatus no solo económico sino cultural? Supongamos que pudieron salir de la crisis total gracias a la ayuda occidental, pero ¿qué ayuda tuvo entonces China, para después de dos siglos de estar sumida en la miseria, ahora es una potencia mundial económico militar de primer orden?

Una de las respuestas cuasi obvias que la casta gobernante utilizó desde 1825, que la oligarquía criolla repitió hasta el cansancio y que ahora las élites gobernantes vuelven a sacar del bolsillo, es la de la inferioridad innata de las razas originarias de estas tierras. Este discurso le funcionó muy bien al racismo europeo de la primera y segunda modernidad, porque con este discurso justificaba su superioridad tecnológico-económica en la ideología de la raza superior, que desde el principio fue encubridora y justificadora de la perversa injusticia con la cual robaron y saquearon el oro, la plata y las piedras preciosas primero de Amerindia y luego del África, la India, el medio oriente y luego el extremo oriente (este es el origen de la acumulación originaria). Pero en el siglo XIX le funcionó muy bien a las oligarquías nacionales latinoamericanas para justificar el atraso y la dependencia que ellos –o sea la oligarquía- no podían superar por su incapacidad, ineptitud y complejo de inferioridad. De ahí que quien quiera responder estas preguntas al modo racista, que porque nuestra raza no es buena, o no es aria, o anglosajona y esas cosas a estas alturas del siglo XXI, o está totalmente fuera de la historia o está loco. Porque la respuesta racista no es nada más que barata ideología, hasta los europeos ya están superando su propio racismo, porque ya no es pertinente al mercado; es decir, al

desde que los españoles llegaron a estas tierras con la espada, el arcabuz, el caballo y la cruz e implantaron un nuevo y “moderno” modo de vida. Lo “moderno” que llegó de Europa, nunca fue para nuestra liberación, siempre fue para prolongar y justificar nuestra sumisión. Buscar un nuevo amo, no es precisamente lo que hace un recién liberto; sino, alguien que todavía no se ha liberado subjetivamente, aunque existan condiciones objetivas para ello. Hay que plantear pues de otros modos lo que se entiende por revolución y por liberación para poder salir de este impasse histórico en el que aun nos debatimos.

mercado le es indiferente si el comprador es blanco, negro, mulato, azul o verde, porque lo que le importa es que pague en *cash* (efectivo) lo que consume en servicios o mercancías. Es decir, si la oligarquía boliviana sigue utilizando el discurso racista para justificar su superioridad, es porque en el fondo sigue siendo pre-moderna, o en todo caso se quedó en el discurso ideológico de la primera modernidad del siglo XVI y que duró hasta mediados del siglo XVIII, y ya estamos en pleno siglo XXI. En todo caso, ¿quién es el atrasado? ¿La oligarquía, o el pueblo?

La respuesta hay que buscarla en otro lugar y con otra actitud, inclusive con otro método. Por supuesto que la respuesta no está fuera, sino dentro, en la casa nuestra, en nosotros mismos, en nuestras propias subjetividades, en nuestras conciencias y en consecuencia en nuestra propia capacidad de autodeterminación. Por ello es que la forma de reflexionar en torno de este tipo de problema, de constituividad subjetivo-social es una forma de “auto-crítica”; esto es, una crítica no externa, sino interno-social, comunitario-auto-reflexiva, porque el objeto a cambiar somos nosotros mismos como sujetos, o sea la subjetividad de cada uno de nosotros. Por ello es que la auto-crítica no es de mi yo, sino del yo-nuestro, de nosotros mismos, de nuestra *nayajá* indo-americana. Pero solamente existe la intención si previamente existe el re-conocimiento del problema. Hagamos primero entonces una fenomenología del boliviano, para luego proceder al análisis de su racionalidad, o de lo que es, para luego entonces deducir lo que puede ser, lo que debe ser, y lo que no debiera ser.

Una de las características del boliviano⁴⁹ es que es un acomplejado; esto es que, en lo profundo de su intimidad cree, o se sabe inferior, menos o poco. Objetivamente existen evidentemente elementos para poder pensar en ello, lo cual reafirma esa imagen que tiene de sí mismo. En sí mismo no es malo ser inferior, porque uno siempre empieza por abajo para luego por trabajo o por esfuerzo propio uno puede hacerse poco a poco, algo más que inferior y así ir superando esa condición de inferioridad para poder llegar a ser superior. Lo malo está en creer o pensar que uno es inferior en si mismo, por naturaleza, o de modo innato. Pero la subjetividad es la subjetividad, ella siempre aspira a ser más y como reconoce que objetivamente no puede serlo, entonces empieza el proceso de sublimación de esa limitación⁵⁰. ¿Cómo?; pues proyectando lo contrario. Hay un dicho popular bastante sabio que ayuda a detectar estos fenómenos. Dice así: “Dime de lo que presumes y te diré de lo que careces”.

Históricamente el europeo medieval era inferior objetivamente respecto de los musulmanes, chinos o hindúes hasta el siglo XVII. No podía contender con ellos ni económica, cultural o militarmente, entonces para realizar la imagen que quería tener de sí, tenía que constituir a alguien en inferior que

⁴⁹ Existe evidentemente varias dificultades a la hora de caracterizar al boliviano, por ejemplo costumbres que podrían ser identificadas como típicamente bolivianas, no lo son. La famosa hora boliviana por ejemplo, no es boliviana sino musulmana. Es una costumbre que la trajeron los españoles y que la aprendieron de los musulmanes durante la ocupación musulmana de las tierras iberas que duraron ocho siglos. Los musulmanes tenían la costumbre de hacer valer la jerarquía en el tiempo de espera, es decir cuando se concertaban las citas, quien era más importante tenía todo el derecho de llegar tarde a la cita o encuentro y cuenta la historia que habían esperas que duraban días y hasta semanas. El tiempo de la espera expresaba el tipo de jerarquía que tenía el esperado, es decir cuanto más tiempo se hacía esperar alguien, cuanto más importante era. El español que aprendió muy bien esta lección cuando llegó a estas tierras vino con esta costumbre, la de hacerse esperar cuando concretaba una cita, para saberse importante. Hoy el boliviano que perdió toda memoria histórica ya lo hace por costumbre. Parece que el boliviano-latino-americano es hábil para aprender los defectos del amo en turno. Así también la famosa hora inglesa no es inglesa, sino China. Y hasta los Beatles –ingleses cien por ciento- se admiraban de la puntualidad extrema de los japoneses. Los ingleses que admiraban mucho a los chinos mandarines, aprendieron de ellos a ser puntuales, pero no solo eso, sino también la cultura del té. Por la historia sabemos que uno de los objetos más apreciados por los ingleses y los europeos era la famosa vajilla china para el té. Así nuestra famosa costumbre del té de las cuatro de la tarde, no es ni siquiera inglesa, sino china.

⁵⁰ La famosa cultura del chistesito de doble sentido, de las bromas de mal gusto, de la ironía, del poner apodos, de hacerse la burla de los demás, generalmente cumple bien con esta subjetividad, cuando estas actitudes son desplegadas para apocar o menospreciar a los demás. Lo que no sabe este tipo de latinoamericano, es que apocando o menospreciando a los propios, termina en el fondo, apocándose y menospreciándose a sí mismo, es la inevitabilidad de la reciprocidad y relacionalidad de las relaciones humanas. Si quieres valorarte, empieza valorando lo que eres, lo que tienes, y de donde vienes.

no sea él mismo, entonces se buscó una víctima y lo que tenía a la mano eran los judíos que vivían en sus tierras, quienes fueron sus primeras víctimas, porque los judíos por cultura y por religión no podían defenderse. Entonces el europeo medieval aprendió con ellos el arte de ser victimario, o sea de ser un sujeto en el pésimo sentido de la palabra, quien es el que constituye su subjetividad a costa del otro, por encima del otro, o negando la subjetividad del otro.

Cuando los españoles vinieron por primera vez a estas tierras, ellos eran inferiores objetivamente respecto de los hindúes, los musulmanes y los chinos, pero no de nosotros porque no nos conocían. Entonces cuando se asentaron en estas tierras empezaron poco a poco a desarrollar esa subjetividad que habían empezado a adquirir en sus tierras. Ahora las víctimas pasaron a ser nuestros ancestros, los originarios de estas tierras. Para sentirse superiores, necesitaban constituir a otros en inferiores, ya no solo objetivamente, sino subjetivamente, lo cual era mucho más complejo y fundamental para ellos. Por ello es que junto con el soldado colonizador, ingresa el pedagogo o educador. Por el día se enseñaba la *economía* moderna de la producción con látigo y espada, y por la noche se enseñaba su *pedagogía* con la cruz. Durante el día no solo impusieron la concepción moderna del trabajo forzado a látigo y espada, sino que también enseñaban a comer como dominado, a vestir como dominado, a caminar como dominado, a hablar como dominado. Y por la noche se enseñaba a pensar como dominado, a escuchar como dominado y a aprender como dominado, sin cuestionar nada, sin dudar de nada, ni preguntar. El catecismo católico español estaba diseñado para eso, para aprender a aceptarlo todo con un sí y con la cabeza gacha.

El precio del surgimiento del cogito cartesiano, era nuestro anti-cogito, como mutilación e incapacidad de cuestionar y de dudar. Así como se enseña a ser libre, también se enseña a ser dominado. La pedagogía moderna se desarrolló en esta perspectiva desde Cortes hasta Rosseau. Es cierto que la Europa moderna quería olvidar y negar su mediocre pasado

medieval para modernizar todas sus relaciones, por eso le funciona bien esta pedagogía a la Rosseau y Pestalozzi, porque son pedagogías pertinentes al proyecto europeo-moderno, porque se deducen de la idea de nación y de sociedad que ellas desean tener; pero, cuando se traen e importan estas pedagogías a Latinoamérica, estas cumplen un sentido totalmente distinto, porque nos enseñan a mirar mal nuestro pasado, nuestra historia, nuestra cultura y nuestras costumbres⁵¹, nos enseñan a despreciarnos a nosotros mismos.

Estas pedagogía enseñan a concebir al pasado como malo, caduco o superado, y a concebir lo nuevo (aunque sea pésimo) como bueno. Pero si en Europa estas pedagogías enseñaban a cuestionar su pasado medieval, no era a costa de Europa, sino solo a costa del pasado medieval, de su historia pasada. En cambio, cuando son importadas a nuestras tierras, estas pedagogías enseñan no solo a despreciar nuestra historia, sino nuestra realidad, nuestra cultura, nuestro presente y en consecuencia nuestro futuro. Nuestras lecciones de dominación no terminaron pues en 1825, ni siquiera en el 52, sino que continúan hasta el día de hoy, porque habíamos resultado ser muy buenos alumnos, porque ahora ya no necesitamos a los maestros de la dominación porque hemos aprendido tan bien la lección que ahora pareciera haberse constituido la dominación en nuestra segunda naturaleza.

Evidentemente que el boliviano/na no nace en 1825, lo que nacen son sus condiciones de posibilidad. Los criollos y mestizos que se quedaron,

⁵¹ Dicho sea de paso que la modernidad estaba reñida con su propio pasado feudal-medieval, pero nosotros NO. Europa necesitaba superar su triste pasado medieval para construir otro futuro donde ese pasado quedase literalmente en el pasado. Pero en nuestro caso era literalmente al revés, porque lo que queríamos recuperar cuando llegaron los españoles, era precisamente lo que ellos nos estaban arrebatando, que era nuestro presente, el cual ellos lo estaban sepultando en el pasado, es decir, cuando más futuro se construían los españoles y portugueses para sí, más perdíamos nuestro pasado. El presente que trajeron los europeos desde el principio y el futuro que desplegaron significó siempre la opresión y la miseria para nuestros pueblos. Por ello es que no podemos concebir ni el pasado ni el futuro en los mismos términos que la modernidad occidental, porque significan cosas bien distintas. Para ellos es lo malo, para nosotros es lo bueno. Pero no queremos ingenuamente volver al pasado, porque no se puede, sino que lo que queremos es recuperar nuestro pasado, que es condición indispensable para recuperarnos a nosotros mismos como integridad, lo cual es fundamental para la constitución de una subjetividad digna y liberada de un presente opresor.

resultaron ser entonces los primeros bolivianos inconcientes, porque nuestros indígenas siempre se habían reconocido o como aymaras, quechuas o tupi guaraníes, etc. Ellos no tenían ningún problema de identidad, quienes lo tuvieron desde el principio fueron los nuevos bolivianos, porque en ese entonces ¿qué significaba ser boliviano? Lo que estaba claro era lo que significaba ser español, o europeo, porque había la referencia a partir de la cual se podía pensar en ello; pero ¿y para lo boliviano? Lo peor de todo es que no quedaba con vida, casi nadie de los ideólogos o guerrilleros que efectivamente lucharon por nuestra independencia, el panorama era similar en casi toda sur-América. Por ello es que las reflexiones respecto de lo que eran o éramos los latinoamericanos surgen recién a mediados y finales del siglo XIX. ¿Y con “lo boliviano” cuándo surge?

Se podría decir que las condiciones como para pensar, reflexionar, o reconocer lo que sea o fuese lo boliviano surgen recién con la guerra del Chaco, o sea un siglo después: ¿por qué tan tarde? Para crear una nación, hay que tener una idea o un proyecto de nación, cosa que no tenían quienes se sentaron en las sillas del primer congreso. En cambio los sujetos sociales que surgieron de la guerra del Chaco, los que quedaron con vida; vitalizaron una idea y experiencia colectiva, gracias al reconocimiento de identidades locales en torno de un objetivo; defender algo que había sido suyo. La nación entonces ya no era sólo un pedazo de tierra, sino el reconocimiento de identidades, y de subjetividades en el contexto de un acontecimiento histórico que se desarrollaba en un pedazo de tierra que era parte de algo más grande y que ahora ya tenía historia. La identidad entonces no lo dio una bandera, un escudo o un himno, ni siquiera un nombre, sino el reconocimiento de sujetos entre sí, de identidades diversas, de lo que eres tú y de lo que soy yo y de lo que somos nosotros.

En la guerra del chaco se dieron condiciones para ello, porque ahí lo abstracto se hizo concreción, ahora ya sabíamos que tú eras camba, que aquél era cochala, que él era quechua y que yo era colla; pero, que juntos

todos nosotros éramos bolivianos. Ahí en plena selva, en medio de la miseria, del hambre, la sed y el cansancio existencial; el indígena, el campesino, el obrero, el minero, el estudiante, el empleado, el maestro de escuela, el intelectual, el soldado raso y el militar se vieron y sintieron por primera vez como “iguales” delante del enemigo, que estaba en frente. Se vieron, se reconocieron, se hablaron y se escucharon, y se sintieron como bolivianos y se abrazaron y se hermanaron. Se re-unieron como unidad sabiéndose diversos y llegaron a ser como uno, como una comunidad humana con historia e identidad propias. El problema surgió cuando volvieron de la guerra, porque entonces volvieron al mismo horizonte de pre-juicios, al mismo espacio social del cual habían surgido, donde ya no eran iguales. Es sintomático este retorno al horizonte de los prejuicios propios.

Cuando en 1980 luego del golpe de estado comandado por García Meza, muchos bolivianos de distintas clases sociales tuvieron que salir al exilio. En el extranjero, donde todos eran iguales (bolivianos) ante los extranjeros se unieron y se hermanaron como hermanos en la desgracia del exilio. Ante sí mismos se sentían o se veían a sí mismos como iguales (bolivianos) ya sea mineros, obreros, estudiantes, dirigentes políticos, etc., y se decían “hermanito”. Sea quien fuese no importando ni la clase social, ni el color político; todos se reconocían como iguales; porque vivían y comían juntos, sufrían y compartían su soledad juntos; pero cuando regresaron al país ya no eran iguales; cada cual había regresado a su propio horizonte de prejuicios. En la desgracia del exilio eran lo mismo, pero en la patria ya no, el que era minero volvió a la mina y el de la ciudad a la ciudad. Y hasta parece segunda naturaleza, porque a principios de la década del 90, varios años después del último exilio, varios estudiantes bolivianos que vivieron en México, que habían vivido y compartido a lo largo de tres y hasta cuatro años el mismo departamento y durante todo ese período vivieron como hermanos, cuando volvieron a la patria, cada cual instintivamente volvió a su propio horizonte de prejuicios; esto es, el que era de la Buenos Aires a la Buenos Aires y de Calacoto a Calacoto, y cuando se encontraban en la calle

ya no eran hermanos, ni “hermanitos” sino amigos y hasta simples conocidos. El alienado siempre se fija bien en la paja que tiene el pró-ximo, por eso está presto a juzgarlo y a condenarlo, pero nunca se mira a sí mismo, porque es incapaz de auto-examen y auto-análisis, o sea de auto-reflexión, por eso no puede aprender de los errores propios, porque no sabe auto-evaluar lo que es, ni quién es.

Todo ser humano “es”, porque vive y se desarrolla en tal o cual mundo de la vida, el que tiene y contiene su propio horizonte de pre-juicios como fundamento. El horizonte de pre-juicios es el que constituye el terreno sobre el que se yergue el inconsciente, por ello es que la conciencia, que es la actualización de lo que ya está presupuesto en el inconsciente, se nutre de todos los pre-juicios de su propio horizonte o sea de su propio mundo de la vida cotidiana. El boliviano que surge de la guerra del Chaco, tenía ya en el inconsciente un humus acumulado de varios siglos, proceso en el cual esa acumulación produjo su plus-inconsciente⁵². El proceso de la producción de la conciencia, produjo un “plus” que pareciera haberse fetichizado, porque pareciera que tiene vida propia, porque tiene la capacidad de recrearse de varios modos de acuerdo a las costumbres de la época.

El criollo que vio nacer a la república, sabía que no era mestizo; y el mestizo sabía que no era indio. El criollo sabía a su vez que no era español o europeo, pero por lo menos tenía rasgos en el color de la piel y en el “apellido”; el mestizo era mitad criollo y mitad indígena, aunque era rechazado por el criollo él aspiraba a ser algún día como él. El indígena que

⁵² R. Zavaleta en el prólogo a la segunda edición del Poder Dual dice algo muy interesante al respecto, refiriéndose al por qué de la caída de Juan José Torres en ese fatídico agosto de 1971. Dice que: “Tuvo... temor de su propia victoria. Para lograrla, de hecho, *habría tenido primero que vencerse a sí mismo*... Pudo ser el jefe de un gran acto revolucionario; *su cabeza misma, empero, no era libre todavía de aquel Estado* al que se hubiera visto obligado a negar”. Cfr. *El poder dual*. Ed. Amigos del Libro. Pág. 20. ¿De qué tenía temor J. J. Torres? ¿Por qué no era libre todavía de ese Estado? Es cierto que no basta con querer cuando la subjetividad de uno está ligada a lo político de la realidad. Sin embargo, si bien es cierto que las condiciones sociales posibilitan el desarrollo de las subjetividades, también es cierto que las subjetividades las pueden des-constituir. Parece que hasta ahora sigue siendo válida la afirmación zavaletiana que dice que: “... cada hombre es, en cierta medida, del tamaño de su país y que la nación es un elemento del yo, que el yo individual no se realiza sino a través del yo nacional”. Cfr. Zavaleta, René. “*Bolivia: Crecimiento de la idea nacional*”. Ed. Casa de las Américas. La Habana. 1967. Pág. 10.

vivía en permanente contacto con el criollo o blanco sufría también el impacto de esta contradicción y por eso surgió un estamento que con el tiempo se constituyó en campesino (después de la reforma agraria), que aspiraba a ser algún día mestizo. Finalmente nuestros indígenas, los que pudieron mantener su identidad siguieron viviendo su propio mundo, su propia cultura y su propia historia, porque los bolivianos-criollo-mestizos literalmente les dieron la espalda a estos “los bolivianos indo-americanos” y esto prácticamente hasta mediados del siglo XX. Cada quien se sentía superior respecto del otro y se lo hacía sentir, por la rudeza de la economía primero (el hambre) y luego por el lenguaje (el desprecio), o sea la cultura.

El criollo se sabía a sí mismo inferior respecto del europeo, por eso necesitaba constituir a nuestros originarios como inferiores para saberse alguien. Había aprendido bien de sus maestros españoles a tratar con desprecio a los originarios de estas tierras, como eran los mestizos e indígenas y de hecho respecto de ellos se sentía superior y organizaba a la sociedad y a la cultura en torno de este pre-juicio y este desprecio. El mestizo se sabía inferior respecto del criollo, pero como la subjetividad necesita saberse algo, necesitaba constituir en inferiores a los indígenas y por eso se prestaba bien al juego y manejo social que producía el criollo⁵³. Quien recibía y soportaba toda esta inmensa carga de pre-juicios fueron nuestros ancestrales indígenas, quienes también subjetivaron a su modo esta cultura racial. Por eso ahora vemos surgir en el siglo XX entre nuestros indígenas un racismo al revés. Ahora lo blanco, o el k'ara es lo inferior o maligno por naturaleza. Nada humano es por naturaleza; sino, en la historia,

⁵³ Hay que decirlo de una vez por todas, aunque nos duela, que el glorioso proletario minero y obrero de origen campesino, llegó en un momento de su historia a re-negar de su origen indígena. En esta negación se basaba su ansia o necesidad de huir del campo en el cual se daban las relaciones más crueles de servidumbre y pongueaje. En todo caso, era mejor ser obrero a ser campesino, y después del 52, era mejor ser campesino a ser indígena. Porque el campesino puede cultivar todavía sus tierras, en cambio el indígena no tenía ni tierras, es decir la experiencia que tiene de la propiedad no era individual, sino comunitaria. Negando su origen el proletariado perdió horizonte histórico, por eso se modernizó y cuando por el decreto 21060 se destruyó todo el aparato productivo estatal y privado (algunas empresas que todavía eran nacionales, como la Forno, la Said, García, etc.) estos proletarios tuvieron que volver al campo, o sea a su matriz histórica, o sea a su núcleo ético-mítico-racional, a su momento originario. Casi 20 años después estamos viviendo recién ahora la recuperación de esta matriz histórica tanto tiempo olvidada.

es decir, el blanco en Bolivia se constituyó históricamente en k'ara. Convirtiéndose en k'ara, convirtió a todos los k'estis, en t'aras. Lo que no se da cuenta el k'ara, es que en el fono él es el t'ara⁵⁴. Esto es lo que pasa con todos los insultos latino-americanos. En el fondo lo que más se desprecia, es lo que se es, por eso al final el argentino, es un boludo; el mexicano, un hijo de la chingada; el cubano, un come mierda; el boliviano un cojudo; el peruano, un serrano, etc, etc. Esto se puede ver muy bien entre la comunidad de latino-americanos en EUA, quienes en última instancia se creen más americanos que latinos.

Toda relación amo-esclavo, produce una dialéctica maldita, cuasi diabólica, porque no basta con “creer” que uno es superior para serlo efectivamente, o sea que no todo es imaginario, psicológico o mental. Lo más duro en la realidad no suelen ser las piedras o los metales, sino las conciencias. El amo o patrón cuanto más impotente e incapaz es de mantener su poder, se torna más despótico, porque necesita convencer a los demás de lo que él mismo no está convencido. Por eso es que el poder cuanto más impotente es, se torna más irracional. Por ello en el fondo toda relación de dominio, en el fondo es siempre irracional⁵⁵, porque no existe base objetiva alguna en la realidad humano-social para demostrar que haya seres humanos superiores o inferiores en si mismos, como naturaleza. Por

⁵⁴ Habría que analizar históricamente la constitución del contenido despectivo actual de la palabra *t'ara*, porque en México su equivalente es la palabra *naco*, de similar sentido despectivo. Esta palabra de origen totonaco, significa en realidad “corazón”, es decir que, el *naco*, es el que hace las cosas de corazón.

⁵⁵ Otra de las formas de esta irracionalidad se funda en el literal desconocimiento de las consecuencias de la naturaleza de la dominación y la violencia, porque cuando el dominador oprime al dominado, no se da cuenta, que en última instancia a quien está oprimiendo es a su propia mismidad. Esto se ve claramente cuando el marido o esposo machista oprime o golpea a su esposa, que en primera y última instancia es parte de su propia corporalidad, esto es, destruyéndola a ella como sujeto, como persona y como mujer, se está destruyendo a sí mismo, como relación de sujetos que es un matrimonio, degradándola se degrada a sí mismo, esto es, cuando la convierte en objeto, el primer cosificado es el propio dominador. Lo mismo pasa en la relación con los hijos cuando los padres dominadores castran en los hijos su subjetividad posible como seres humanos. En la relación política, cuando el dominador oprime la humanidad del oprimido, lo que está haciendo es suprimir la condición de posibilidad de cualquier tipo de desarrollo humano y social, el cual incluye al desarrollo del propio dominador como ser humano. De ahí que ningún país podrá desarrollarse o progresar cuando su pueblo está mal tratado, mal cuidado, mal educado y mal alimentado. Es imposible que algún proyecto de desarrollo de sociedad se pueda realizar cuando quienes van a llevar adelante ese proyecto de desarrollo, que son el pueblo en general, no están ni bien alimentados, ni bien educados. Esto es, cuanto más oprime el dominador al pueblo, más se condena el propio dominador a ser inferior ante las demás naciones desarrolladas.

eso es que la posmodernidad se ha apoderado de la locura de Nietzsche quien es el ideólogo por excelencia de esta demencia de creer que exista el súper hombre, aquel que cree que se puede estar más allá del bien y del mal.

La única forma o manera que tiene el amo o quien tiene complejo de superioridad de ejercer alguna forma de dominio o control, es a través del ejercicio del poder ya sea de formas despóticas, legales o ilegales. Se necesita siempre alguna forma de justificación, esto es, de alguna relación interpersonal para ejercer el dominio o la superioridad. La impotencia e incapacidad propias del criollo subdesarrollado, se las fue adjudicando y cargando poco a poco al mestizo y este al indígena; de tal modo que al final ya no solo el mestizo, sino que también el criollo ahora se lo creen. El complejo de superioridad ahora devino en complejo de inferioridad. Lo que tanto le adjudicaron al otro como indígena, por la dialéctica, o sea por la fuerza de la contradicción, ahora se les reviró. Ahora ellos son sus propias víctimas, pues tanto escuchar lo que salían de sus propias bocas, al final ellos fueron los propios educandos de su propia pedagogía dominadora. Porque solamente un colonizado, puede crear una realidad colonizada. Por eso es imposible que una conciencia colonizada pueda liberarse sin liberar paralelamente, la realidad colonizada en la cual esa conciencia colonizada se ha desarrollado. Todo proceso individual se mueve en el vacío, sino incorpora lo real social en su proceso.

El boliviano/na, con mentalidad colonial y con ese complejo suyo de inferioridad, incapaz ayer como hoy de tener siquiera un proyecto de nación, no tiene ni siquiera un proyecto propio de vida, mucho menos de liberación, por eso aspira al poder solamente para satisfacer su egoísta afán de lucro, por eso identifica la razón política con la razón prebendal. Porque siempre quiso “tener” lo que el amo tiene, para saberse igual al amo o al poderoso, pues para el dominado el “tener” define la forma de “ser”, por eso al principio era *consumidor* de lo español, luego de lo francés, después de lo inglés y ahora de lo norteamericano. El dominado no aspira jamás a producir nada, solo aspira a consumir, porque como es incapaz de producir su subjetividad,

por eso es incapaz de producir si quiera algo. Para quien no tiene conciencia nacional, pertenencia histórica, o identidad cultural propia, las “cosas” son las que le dan sentido a su vida; porque no tiene “ser” o sea mismidad propia, por eso busca llenar el vacío existencial suyo con cosas, cuanto más modernas mejor y si para eso tiene que hacerse político o militar no importa, lo importante es sentirse como “amo”, aunque sea por un momento, porque en lo profundo de su intimidad sabe que no es como él. Por ello es que cuando llega al poder, lo vive como una alucinación ebria, ávida y desahogada, cuasi ciega y hasta demencial. Será por eso que en carnavales baila apasionada y desahogadamente los caporales, para sentirse aunque sea sólo una vez al año, estéticamente amo, con látigo en mano y muchas muchachas guapas dispuestas a mostrarle al amo las piernas, las nalgas y hasta el ombligo.

Cuando nacieron a la vida independiente las repúblicas latinoamericanas, lo único superior que había respecto de Bolivia era Europa, porque todos los países latinoamericanos eran casi iguales entre si porque tenían casi el mismo nivel de desarrollo y de economía. Es más, Bolivia se preciaba de tener una capital (la anterior Charcas y que a partir de 1825 se llamó Sucre) que había tenido una de las más prestigiosas universidades sudamericanas ubicable sólo después de la Universidad de San Marcos, de Lima, de donde habían surgido grandes ideólogos independentistas y por si fuera poco tenía un cerro rico llamado Potosí del cual se siguió extrayendo plata durante el siglo XIX. La oligarquía criolla demostró desde el principio ser tan inepta que ni siquiera fue capaz de mantener el inmenso territorio que había heredado, porque en casi un siglo perdimos cerca de la mitad del territorio nuestro.

Esta oligarquía criolla nunca quiso, ni amó este terruño que nos vio nacer y desde el cual aprendimos a ver el universo de modo distinto a como la modernidad europeo-occidental la ve. Siempre despreció con su aire arrogante de desdén lo propio, lo nuestro, lo que no es importado, sino originario y producido en estas tierras. Incapaz de entender desde el

principio la realidad de nuestra historia propia, se dedicó a inventar parentescos, historias y escudos de familias que dizque se originaron en España. Si supiesen estos infelices la desgraciada historia de España bajo la dominación musulmana que duró ocho siglos, un país de trágica historia al que el único esplendor que tuvo fue gracias a sus administradores judíos a los cuales luego de usar y abusar de ellos, los echaron a las hogueras y a la mar, con lo cual perdieron la oportunidad de convertirse en la primera burguesía mercantil mundial, como de hecho sí se convirtieron sus colonias ubicadas al norte de Europa, los ex países bajos.

Despreciando lo propio, ejerciendo la práctica de la minimización propias, al final aprendió a despreciarse a sí mismo también. Por eso es que naturalmente admira lo foráneo, queda “encantado” con lo occidental y hace lo posible por alcanzarlo o conseguirlo y cuando no puede, entonces lo desprecia con ese aire de desdén típico que lo caracteriza. Este boliviano criollo o mestizo con complejo de inferioridad tiene una mentalidad típicamente importadora, no productora, ni exportadora, porque se sabe incapaz de producir algo propio que sea tan bueno o mejor que lo extranjero. Cuando entre los bolivianos surge alguien que no tiene mentalidad de “acomplejado”, inmediatamente “los acomplejados” tratan de apocarlo y convencerlo de que lo que cree, o quiere hacer; no es posible en Bolivia, porque ni hubo, ni habrá condiciones para ello. Repite la frase “aquí no se puede”, religiosamente como si fuese un credo o un Ave María⁵⁶. Es increíble cómo hasta el fútbol sirve como termómetro para calibrar esta mentalidad; porque cuando el contrincante es nacional, el futbolista juega como un “tigre”, o como un “diablo”; pero cuando el rival es extranjero se ponen muy respetuosos y educados, hasta parecen caballeros; porque sucede que detrás de un balón de fútbol no está solo una pierna que patear⁵⁷, sino esta historia

⁵⁶ Hace no mucho, uno de los máximos dirigentes del MNR, que también fue golpista, intentando hacer análisis de la realidad político boliviana, hablaba sagradamente con su rosario.

⁵⁷ El movimiento de las piernas o los miembros del cuerpo humano no son meros movimientos mecánicos como dice la medicina moderna, sino que detrás de ellos también están la historia y la cultura; porque caminamos,

de cinco siglos en primera instancia y luego esta otra historia de casi dos siglos de vida republicana. El fútbol boliviano de la época de Agustín Ugarte no era “inferior” al argentino, o brasilero. A principios de la década del 80 el fútbol mexicano no era superior al boliviano; ¿por qué entonces esos países han avanzado y nosotros no?⁵⁸

Después de la revolución del 52 Bolivia estaba en buenas condiciones de re-iniciar su despegue económico porque tenía condiciones para ello (independientemente de haber optado por una política capitalista o socialista), pero ¿qué pasó? ¿Por qué el “nacionalismo” boliviano prefirió alinearse con el nuevo poder o potencia extranjeros que había surgido de la segunda guerra mundial para intentar su propio desarrollo? ¿Es incapaz el boliviano de impulsar su propio auto desarrollo? ¿Necesita el boliviano apoyarse en alguien, depender de alguien para poder desarrollarse? Depende mucho de la actitud con la cual se inician o proyectan los grandes proyectos ya sean locales o nacionales.

¿Es cierto que no podíamos impulsar nuestro propio desarrollo porque no teníamos ni capitales, ni industria para ello? Depende de lo que se entiende por capital y por industria. Depende también mucho de lo que se entienda por desarrollo, y en última instancia depende mucho del proyecto de nación que se tenga, porque el modelo de nación europeo-occidental, no es la única forma de ser nación o país en este mundo, desde que existe lo que llamamos humanidad. En ese entonces se pensaba que tener industria significaba tener industria pesada, pero ¿dónde se pensaba esto? La mentalidad del boliviano colonizado piensa que lo que se piensa en el extranjero es lo que es real o verdadero, cree con una fidelidad casi religiosa

movemos las piernas, y las manos, la cabeza y los hombros, culturalmente hablando. En la mirada se puede ver la falsedad o la verdad de la dignidad humana.

⁵⁸ Por eso vale la pena preguntarse con rigor ¿quién es, o quiénes son el “pueblo enfermo”? Causa gracia la historia de Arguedas un doctor de la oligarquía de su tiempo, con pretensiones de literato y de historiador quien por su servilismo ante la oligarquía y el poder dominante, fue una vez castigado por el presidente Germán Bush en su propio despacho. Arguedas, el triste Arguedas quien dedicó su *Historia de Bolivia* a Patiño para que se lo publicara. Cfr. Zavaleta, René. *Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)*. En ob. cit. Pp. 83 y 84. Lo más probable es que Patiño se lo haya publicado no para contribuir a la cultura de este país, al cual despreciaba, sino porque esa historia le prestaba buenos servicios a su dominio.

o sea fielmente en lo que se cree afuera, aunque sea falso; es pues un ídolatra del 'dios centro'; ante el cual está dispuesto a sacrificar al país entero si es preciso.

Ahora la mentalidad oligárquico-boliviano-colonizada piensa que porque el centro dice que la economía solamente se puede desarrollar adoptando la política de la economía neo-liberal, puede haber desarrollo. Ahora bien, ¿qué tipo de desarrollo? ¿Desarrollo de qué? ¿Desarrollo para quién?⁵⁹ Es cierto que el centro presiona para que la periferia gire en torno de sí misma y a su ritmo y en definitiva es su juego, por eso es el poder. Pero, no todas las periferias giran como ridículas periferias en torno del grupo de los ocho, no todas las periferias hacen de tristes payasos en los pasillos del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional. Hay países de la periferia que respetan el ritmo del centro, es cierto; pero también se respetan a sí mismos y por eso están ahora más cerca del centro, es decir que, la riqueza que producen ya no se va solamente al centro, sino que se la está utilizando para promover políticas de desarrollo para sacar al país todo de la miseria y el atraso, simplemente porque no aplican ninguna medida económica pensando en el capital transnacional, sino pensando en ellos mismos como nación y como país.

La mentalidad colonizada, dependiente y acomplexada, impregnada tanto en la derecha, como en la izquierda bolivianas, buscaron siempre apoyarse en cualquier versión de lo que sea el centro, para sentirse auténtica periferia. La conciencia de periferia, tan impregnada en la conciencia del

⁵⁹ Es interesante analizar históricamente el caso de China (brillantemente trabajado por A. Gunder Frank en su *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*. Ed. California Press. 1998), que fue centro de la economía mundo hasta el siglo XVII, y luego perdió su centralidad sólo por poco más de dos siglos. Cuando la China hizo su revolución, lo primero que se propuso trabajar fue el campo. Como es un país históricamente rural, empezó por su historia rural, atendiendo las necesidades de los campesinos que eran la mayoría de la población. Una vez que solucionó básicamente el problema alimenticio hasta mediados y fines de los 70's del siglo XX, estuvo entonces en condiciones de impulsar cualquier política de desarrollo, y ahora la economía mundo ya no es solamente occidental, esto es Europa y EUA, sino que ahora estas potencias no pueden prescindir de China, lo mismo está empezando a pasar con la India. ¿Y nosotros? Seguimos despreciando el campo y la agricultura, que dicho sea de paso los de la comunidad europea están platicando ahora para ver cómo subvencionan al campo. Bill Clinton, el mismo presidente norteamericano que firmó el TLC con México que incluía liberalizar al campo, hace poco en México recomendaba al gobierno mexicano que necesitaba darle más atención al campo, que necesitaba impulsar medidas para proteger al campo. ¡Proteccionismo!

criollo y mestizo boliviano, ha hecho que nunca puedan verse a si mismos como centralidad, sino siempre como satélites que necesitan girar en torno de algo con-céntrico para sentirse reales, por ello es que sus ojos siempre están puestos más en lo que pasa o sucede en el centro y no en la periferia, por ello en el fondo de su sí mismo piensa que no es noticia, a no ser por causas malas. Tal vez por ello ha pensado a menudo que el enemigo está adentro y no afuera; porque para el criollo acomplejado, lo malo o inferior es lo propio o interno; porque eso es lo que se ve, o deduce cuando el criollo-mestizo acomplejado ve a lo propio con los ojos del centro. Pero ¿qué pasa cuando se cambia de ángulo o perspectiva?

No todo es cuestión de visión, de ángulo, o perspectiva, el problema no es fenomenológico; porque lo que vemos, no lo vemos solamente con los ojos, sino con pre-juicios y concepciones; con nociones e ideas, con conceptos y categorías, con teorías e ideologías. La visión es ya una proyección de algo que está contenido en la intencionalidad de la conciencia. Detrás de la visión humana siempre existen muchas historias contenidas, desde donde “lo visto” adquiere sentido, ya sea positivo o negativo. No basta con la racionalidad visual, fenomenológica, o sea espacial; no basta con la mirada contemplativa del sujeto moderno típicamente occidental para entender problemas “no occidentales”, porque el ser social es temporal y no espacial. Para entender el fenómeno del “criollo-mestizo-boliviano” y su racionalidad, en la perspectiva de su posible superación, hay que entenderlo como lo que es; un fenómeno histórico que aparece, se constituye y desarrolla en el tiempo, o sea en la temporalidad humana llamada historia. El acomplejado, el resentido, o el criollo, no es un producto que se da en la naturaleza, sino en la historia; es decir, que así como se constituyó, se puede des-constituirlo, porque de ello se trata y por eso hacemos uso de la razón para mostrar su propia auto-contradicción y posible superación.

Volvamos entonces a abril de 1952, donde los bolivianos produjeron una revolución “en parte” e inconclusa. Por el proceso de nacionalización, por segunda vez (porque la primera fue con la independencia de la república)

los bolivianos podían ejercer el autocontrol de la producción y de la riqueza propias, lo cual antes estaba totalmente enajenado, primero en manos de los españoles, luego en mano de los ingleses y ahora en manos de los norteamericanos. Se puede entender el proceso de nacionalización como revolucionario, porque era un proyecto que intentaba constituir a la nación en el “centro” de todos los procesos y proyectos. Pero como ya vimos, fue un proceso trunco, porque a los cuantos años de haberse producido la revolución, los dirigentes o conductores del gobierno revolucionario se quedaron sin proyecto “revolucionario” de nación, o en todo caso lo abandonaron y por eso buscaron inmediatamente paliar sus insuficiencias, incapacidades o ineptitudes “recurriendo de nuevo al centro”. Objetivamente se había producido una revolución, pero “subjétivamente, no”. El cuerpo entero de la nación necesitaba una revolución, pero su cabeza seguía teniendo conciencia de cola y no de cabeza, por eso en vez de mirar e ir hacia delante, reulaba hacia atrás.

Así entonces descubrimos que el nacionalismo “movimientista”, había nacido desde el principio con conciencia colonial y periférica, o sea con conciencia criolla de mesticillo periférico. Por eso es que hasta hoy la máxima expresión política del criollo-mestizo-acomplejado-boliviano, es el “movimientismo” nacionalista. Produjo un movimiento en la periferia, sólo para cambiar de posición dentro de la misma periferia. Es pues un movimiento al interior de “lo mismo”, para repetir lo mismo, porque no produce ni siquiera “la diferencia”; sino un mero estar; pero sin ser, lo que ha devenido en un literal retro-ceder. El movimiento del movimientismo siempre cedió y cede ante la presión que ejerce el centro; por eso en última instancia es un movimiento de retroceso. No por casualidad uno de sus máximos líderes actuales, siendo boliviano de nacimiento, tiene conciencia totalmente ajena a lo nacional popular en Bolivia, por eso mismo ni hablar siquiera puede el idioma que nos impuso el primer amo. Habla muy bien la lengua del último amo, en cuya lengua habita la casa, o sea la cultura del mundo norteamericano-céntrico, por eso cuando los originarios de nuestras

tierras lo expulsaron de la presidencia, él huyó hacia el país que ama. Tanto desprecia Bolivia que quiere volver de nuevo al poder. ¿Por que será que las transnacionales que tanto desprecian a nuestro país no quieren irse de ella cuando encuentran riqueza, como ahora con el gas?⁶⁰

Desde ese entonces, tanto la izquierda mestiza, como la derecha criolla-mestiza, han ido cambiando de políticas, de teorías, de ideologías, de tintes, colores y hasta de números. Han cambiado de todo, menos de lo fundamental; han cuestionado todo, menos lo fundamental; han teorizado y hasta re-pensado el país, y hasta cartesianamente han dudado de todo. Lo que no han hecho es lo fundamental, que es “pensarse y auto-critizarse” a sí mismos; des-prejuiciarse para des-mitificarse. En esto consiste el ejercicio de la auto-crítica que quiere decir conocimiento, pero no de algo que está afuera, sino de la interioridad propia, de la mismidad, de las propias miserias, o sea de la subjetividad, por ello es re-conocimiento, que empieza en un literal re-conocerse a sí mismo pero no como subjetividad aislada y egocéntrica, sino como comunidad humana e histórica, esto es como sociedad, como nación, como bolivianidad. Esta es una literal auto-reflexión, donde lo reflejado, o sea mostrado con conceptos y categorías, es la propia subjetividad de lo que Zavaleta alguna vez llamó el *Yo nacional*.

La revolución de abril de 1952 fue entonces revolución “en parte”, porque ésta produjo objetivamente una revolución, pero subjetivamente no se auto-revolucionó; esto es no se revolucionó a si mismo el revolucionario. No se tomó o concibió a sí mismo como sujeto, sino como objeto. Como sujeto de la revolución, seguía concibiendo al pueblo de Bolivia como objeto incapaz de impulsar él mismo su propia transformación y desarrollo. No

⁶⁰ Causa gracia el discurso de los funcionarios de las empresas transnacionales, cuando quieren hacernos creer que éstas vienen a nuestros países a hacernos un favor con sus inversiones. Si hay alguien en este mundo que no tiene el más mínimo sentido caritativo, o de ayuda son las empresas. Porque ellas vienen a invertir en nuestros países para lograr el máximo de ganancia posible, y antes de invertir se aseguran muy bien por medio de las leyes, los abogados y los políticos, que van a producir mucha ganancia, porque a las empresas es lo *único* que les interesa, lograr más y más ganancias, aunque se fundan los países, porque al final de cuentas lo que importa es el éxito, el cual se mide por la cantidad de ganancia lograda anualmente. Para eso sirve la economía moderna hoy, por eso en alemán se llama, *la ciencia de los negocios*. Éstos son los verdaderos economicistas.

transformó radicalmente la coordenada de la relación occidental sujeto-objeto⁶¹, en la relación que habría superado nuestro impasse transformando al pueblo en sujeto de la revolución y no en objeto, porque el fin y la meta de la revolución no fue también él mismo como sujeto, porque junto con la revolución política y económica, tenía que haber producido una revolución pedagógica y cultural, cuyo objetivo fuese volver a educar a los educadores en esta nueva cosmo-visión de nuestra realidad e historia. El nacionalista revolucionario, pudiendo transformarse en auténtico sujeto (pues habían condiciones para ello), quedó atrapado en la lógica del objeto en la cual había sido formado, porque inmediatamente buscó otro amo a quien obedecer.

Si en abril de 1952 hubiese surgido el sujeto revolucionario con conciencia nacional y popular, entonces éste habría producido desde el principio condiciones económicas, políticas y culturales de modo que las nuevas generaciones crecieran en un ambiente menos acomplejado, con conciencia de que para ser lo que queremos ser, debemos empezar a tener conciencia de que nosotros somos el centro para nosotros mismos, con posibilidades a ser desarrolladas y con limitaciones a ser superadas, pero desplegadas por nosotros mismos, como autores y arquitectos de nuestro propio destino, asumiendo humanamente nuestras propias limitaciones y posibilidades, viendo y dialogando entre nosotros el modo cómo es que podemos superar nuestras propias contradicciones históricas y a su vez imaginando cómo es que podemos potenciar nuestras posibilidades, concibiendo a la vez no sólo una nueva idea de nación e identidad colectiva,

⁶¹ Que es propia no solo de la revolución francesa, sino también de la revolución socialista de octubre de 1917. Al ser ambos proyectos pertinentes a la modernidad occidental re-situaron esta relación. Si antes la monarquía francesa era el sujeto, con la revolución los *citoyens* que antes no lo eran se constituyeron en sujetos de la revolución, constituyendo a su vez al pueblo francés en objeto. En la Rusia zarista, el Zar y su monarquía eran los sujetos, con la revolución el partido es el que se convierte en el nuevo sujeto, convirtiendo a su vez al pueblo en objeto de la revolución. En la lógica de la modernidad, el sujeto cree que es el que sabe y por eso cree que está llamado a conducir los destinos del pueblo, de la nación o del planeta. La encarnación de esta idea de sujeto son hoy las empresas transnacionales, los partidos políticos y las burocracias gubernamentales. Este sujeto moderno, concibe siempre a los pueblos como objetos, incapaces de pensar, o de saber lo que hay que hacer. Por eso el sujeto moderno, diseña todo tipo de políticas literalmente de espaldas y a escondidas del pueblo, quien es el primer afectado por este tipo de racionalidad.

sino concibiendo una nueva idea de humanidad que podamos compartir con la historia mundial y los tiempos por venir.

No somos una maravilla, pero tenemos una historia propia, que tampoco es otra maravilla, pero que es propia y es nuestra y que tenemos que trabajarla nosotros, para desde ella poder proyectarnos al universo. Somos seres humanos comparables a cualquier ser humano de cualquier comunidad humana y cultural, y por eso mismo podemos y debemos tener respuestas nuestras y propias a los problemas nuestros y a los problemas universales y eternos de la humanidad. Porque ante los eternos problemas que la humanidad se ha planteado y plantea hoy, ¿cuál es la respuesta boliviana, aymara, tupi-guaraní o quechua, cuál? Todavía no se ha escuchado nuestra voz, porque todavía no nos hemos apropiado de nuestra cultura, nuestra historia y nuestro lenguaje. Las fuentes de nuestra propia mismidad siguen sin ser re-conocidas, sin ser pensadas, porque no son aun valoradas, ni por nosotros ni por nuestra intelectualidad.

Construir nuestro propio conocimiento y lenguaje para comunicar a la humanidad lo que somos y lo que pensamos acerca de la historia humana es una tarea propia de todo ser humano maduro, y sin complejos. Tenemos costumbres y estilos que aún están en bruto y que deben ser trabajados para poder ser enseñados no solamente entre nosotros, sino a la comunidad humana toda. El boliviano hasta hoy no tiene respuestas propias, porque no tiene posición propia; porque apenas repite mal, lo que otros ya dijeron. Recién está empezando a hacerse cargo de su propia palabra.

No está mal aprender del centro⁶², lo que está mal es creer que lo que produce el centro es bueno o superior en si mismo. Hay cosas buenas que

⁶² De hecho en el centro hay europeos y norteamericanos que no tienen complejo de dominadores, sino que trabajan en serio para suprimir de una vez por todas, la injusticia reinante en este mundo. Conozco europeos/as y norteamericanos/as que trabajan algunos fines de semana sin cobrar nada, para que ayudar a los pueblos de tercer mundo. Pregúnteles sino a los zapatistas de la sierra de Chiapas, la extensa red de solidaridad que hay en primer mundo que los apoya en todos sus proyectos sin esperar a cambio nada. De hecho, el haber nacido en Bolivia no es garantía para que el nacido en estas tierras ame a este país, porque hay algunos nacidos en estas tierras que la han despreciado más que algunos extranjeros. También en nuestra memoria histórica está la de algunos extranjeros que vinieron a vivir y a trabajar por los bolivianos oprimidos y cuando fue necesario hasta dieron su vida por este país, como Luís Espinal y tantos otros como él.

produce el centro que podemos aprender a usar, pero no para hacer lo mismo que hace el centro que es dominar, sino para producir y satisfacer nuestras propias necesidades. Ello implica un conocimiento de lo que somos como humanidad desde antes y más allá de la modernidad y de lo que necesitamos y queremos ser, implica también una valoración y re-valoración de lo que quisiéramos ser y hacer.

Las civilizaciones son el sistema de la producción de las herramientas y los utensilios, los cuales están a disposición para una apropiación con sentidos diversos. Las culturas son el sistema de la manera de utilizar los útiles que las civilizaciones han creado, por eso es que las culturas crean la intencionalidad. Por eso mismo el problema no está en las técnicas, sino en la intencionalidad con la cual hacemos uso de ellas. Si no sabemos lo que queremos ser, ¿cómo podemos saber lo que debemos hacer? Las herramientas o útiles (métodos, técnicas, tecnológicas o intelectuales) tienen sentido, cuando el operario tiene un proyecto de lo que quiere hacer con ellas, o sea cuando tiene un proyecto de vida y de nación, de lo contrario carecen de sentido.

En este caso, el reconocimiento de la centralidad nuestra ante nosotros mismos, consistiría en la producción del conocimiento de nuestro proyecto como nación y como subjetividad humanas. La individualidad no es mala cuando ella sabe reconocer su constitutividad comunitaria. Degenera ella, cuando se aparta o escinde de la comunidad. Por ello es que toda revolución es incompleta sino se acompaña de una revolución pedagógico-cultural tendiente a crear y a producir una nueva inter-subjetividad. Porque nadie nace libre, solo se aprende, o se enseña a serlo. Nadie se sumerge en un proceso de liberación solitario, solamente se puede como comunidad humana y hermanada por la solidaridad constitutiva de la inter-subjetividad⁶³. Y esto no se logra de ningún modo si los gobiernos se

⁶³ El “sujeto moderno” no parte de la comunidad, o sea de la relación sujeto-sujeto, sino que se concibe a sí mismo como separado de la comunidad, como robinson, por ello es que sacrifica todo y está dispuesto a sacrificar a todos, con el afán de realizarse a sí mismo. El “sujeto moderno” no se concibe como comunidad,

empeñan en producir solamente obreros, técnicos, economistas o ingenieros. De nada sirve un genio, sin conciencia nacional-popular, porque debido a su inconciencia lo mismo puede servir al poderoso del centro que a la periferia.

Lo paradójico es que en pleno proceso de globalización, los países periféricos estén más empeñados en producir técnicos especializados que en invertir en la educación, lo cual exactamente está haciendo el centro. El centro a la par que invierte en la economía, invierte también en la educación, valora y respeta la dignidad de sus maestros y les da un muy buen lugar a sus pensadores, porque valora el conocimiento que producen, el que le puede servir inclusive para seguir dominando. La periferia hace exactamente lo contrario. Desprecia a sus cabezas, porque se ve a si misma solamente como cuerpo, es decir, como mano de obra barata. Y cuando contrata especialistas (del centro), contrata a los mismos intelectuales que han diseñado las políticas que el centro ha diseñado para mantener la dominación, es decir, por su propia ignorancia, contrata, o sea paga a quienes van a diseñar la prolongación de su propia dependencia.

Pareciera pues que el siglo XXI todavía no ha llegado a Bolivia, porque sigue sumida en problemas y conflictos típicos de mediados del siglo XX, que hasta ahora no pudo ni supo resolverlos, por negligencia, incapacidad, falta de visión y de voluntad. Parece pues que queda pendiente otra revolución para que entremos definitivamente en el siglo XXI; y si se da, no ha de ser con insultos, palos o armas; sino con razones y con argumentos, donde el ejercicio de la razón nos haga más racionales y tal vez así podamos superar la razón (criolla-mestiza-acomplejada del oligarca boliviano) dominadora, para dar lugar a una racionalidad comunicativa más discursiva y más ética; más nacional y humana. Porque no existe identidad nacional pos-

porque está en contra de ella, por ello es que al final termina en la soledad. Sin embargo esta idea o concepción de sujeto, no es la única que ha existido y existe en el mundo, es sólo moderna occidental. Es una ilusión creer que el ser humano es como occidente lo concibe. Por ello es que necesitamos de otra concepción de sujeto que no esté en contra de la comunidad, sino que la conciba como parte inherente de ella, para construir otro tipo de relaciones humanas, más allá del tipo de relaciones que la modernidad nos propone hoy.

occidental⁶⁴ sin tener conciencia previa de lo que es o podría ser lo nacional-popular. Y hay que recordarlo para no olvidarlo, que nuestra nación es una multiplicidad de nacionalidades, es decir, la idea moderna-occidental de nación, ya no nos sirve, necesitamos producir otra idea de nación.

Pues bien, si hacemos un recuento de todo lo avanzado hasta ahora tendríamos algo así como un pequeño esbozo de la historia de la subjetividad del boliviano, es decir un esquema provisional de los tres momentos “histórico-existenciales” de la constitutividad de la subjetividad boliviana contemporánea. En primera instancia estaría el boliviano como *hispano-americano*; luego el boliviano como *latino-americano* y finalmente el boliviano como *indo-americano*. Como dijimos al principio, en 1825 lo que nacen son las condiciones objetivas o sea materiales, de contenido, como relaciones prácticas, para que surja posteriormente la subjetividad del boliviano. Cuando surgieron las proclamas de las juntas tuitivas en las cuales se declaraba la necesidad de la independencia de la corona española en 1809, los patriotas liberales independentistas tenían una idea general de lo que significaba liberarse del yugo español, pero hasta ahora no sabemos si es que imaginaban o no en concreto la futura existencia de los países tal y como los conocemos ahora, por eso suponemos que la idea o concepción de país o naciones latinoamericanas se fue gestando durante la guerra de la independencia y no antes⁶⁵ y que solamente con la constitución de las

⁶⁴ Pareciera paradójico que justo cuando los europeos están empezando a hablar de la disolución de las identidades nacionales, para nosotros sea fundamental recuperar el problema. Para Habermas por ejemplo ya no tiene sentido hablar de identidades nacionales, porque el mercado prácticamente ha borrado las fronteras, sin embargo, este diagnostico que puede ser muy ilustrativo en Europa no lo es en Latinoamérica, donde el mercado no ha terminado de borrar nuestras fronteras, ni uniformizar nuestras identidades. Hasta ahora el mercado no ha borrado el contenido de nuestras subjetividades, o sea no pudo limpiarnos de nuestras historias, porque el problema de fondo no es saber lo que somos ante los europeos o norteamericanos, sino saber lo que queremos ser y hacer de nosotros más allá de este sistema-mundo, porque la modernidad euro-norteamericano-céntrica ha sido y es a costa de nuestra humanidad y la de tercer mundo. El problema es pues, construir otra idea de nación más allá de la racionalidad moderna-greco-latino-germánica-occidental, para trascender esta civilización que está destruyendo sistemáticamente las dos únicas fuentes a partir de la cual es posible concebir la vida, que son la naturaleza y el trabajo humano.

⁶⁵ Carlos Beorlegui sostiene que antes de 1800 no existía en la nueva España ideas libertarias, sino que ellas se fueron gestando durante la crisis española surgida a causa de la invasión de las tropas de Napoleón a España, en la cual éste impuso a España un monarca francés. Beorlegui sostiene que los criollos hispano-americanos residentes en la Nueva España se reunieron para defenderse de la posible invasión francesa a este continente y en

repúblicas es que se desarrollaron ideas acerca de Latinoamérica y cada república o país.

Entonces, en nuestra perspectiva desde aquel lejano 1825, en nuestro país se habrían constituido básicamente tres nociones o ideas de lo que significa ser boliviano, si esto es así, entonces de lo que se trataría ahora es hacer una pequeña reconstrucción, lo más aproximada posible del contexto histórico-ideológico con el cual nuestros hispano-criollos fundaron nuestra república, para luego desarrollar el modo cómo poco a poco se fue constituyendo la subjetividad del boliviano, primero como hispano-americano, digamos que haya empezado entre 1825 y el gobierno de Andrés de Santa Cruz (que según la historia es el primer presidente que manda matar indios bolivianos, o sea todavía con bastante conciencia hispánica), porque dicho sea de paso, si antes de 1825 muchos de los habitantes de nuestras tierras se consideraban alto-peruanos, a partir de 1828 ya no, porque paradójicamente nuestra hermana república del Perú fue la primera en hacernos la guerra e intentar invadirnos; es decir, a partir de 1828⁶⁶ se borra materialmente la posibilidad de considerarnos siquiera con ascendencia peruana. Esta inicial identidad boliviana como *hispano-americana*, entra en crisis como muy bien lo anotó Zavaleta Mercado durante y después de la guerra del Pacífico. Ella no desaparece del todo inclusive hasta la guerra del Chaco. Pero luego de la guerra del Pacífico se empiezan a generar lentamente las condiciones para el surgimiento de la nueva subjetividad del boliviano como *latino-americano*, que tuvo su momento clásico digamos durante la revolución (ahora sabemos que fallida) del 1952⁶⁷. Finalmente podríamos decir que a partir de noviembre de 1979,

principio en defensa de la corona española y que luego un sector criollo (patriotas liberales, quienes ya no querían depender de España, pero tampoco de Francia, ni mucho menos de Inglaterra) empezó a gestar ideas libertarias, cuando se apropió de las ideas de la revolución francesa, o sea contra España y que así surgió recién en estas tierras las ideas libertarias con las cuales se impulsó la emancipación. Cfr. Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Ed. Universidad Deusto. Bilbao. 2004. pp. 163 y ss.

⁶⁶ Cfr. Santos Vargas, José. *Diario de un comandante de la independencia americana*. 1814-1825. Edición a cargo de Gunnar Mendoza. Ed. Siglo XXI. México. 1982.

⁶⁷ La reflexión de esta parte de nuestra historia lo haremos en el futuro, como segundo momento de esta reflexión, pero en un contexto mucho más amplio, es decir, el latinoamericano, porque en este período es donde

empiezan a surgir las condiciones para la constitución de una nueva subjetividad de lo boliviano, como *indo-americano*, la cual a partir del 2000 estaría empezando a mostrar su fuerza, su sentido y presencia la cual fue acumulando desde el principio e inclusive antes de la constitución de este país como nación.

En ningún momento creemos en la linealidad de esta hipótesis, lo que queremos sugerir es que así como la constitución de las subjetividades es siempre histórica, digamos más precisamente macro-históricas, se dan ellas no solamente en la historia, sino especialmente en lo político de la historia que sería el momento constitutivo de las subjetividades socio-histórico-culturales por excelencia. Así, el lento surgimiento de la conciencia de la subjetividad boliviano-hispano-americana en 1825, recién tendría su ocaso político durante la revolución del 52 aunque existan aún ahora ciertos sectores (cada vez más reducidos) que de vez en cuando echan mano de esta tradición. Paralelamente, el surgimiento de la subjetividad del boliviano-latino-americano que surge en pleno siglo XIX, digamos después de la guerra del Pacífico, recién estaría empezando a entrar en crisis a principios del siglo XXI.

Ahora con el surgimiento de esta nueva subjetividad del boliviano como indo-americano o como amerindiano, es lógico que se de la tensión sobre quién o quiénes van a hegemonizar en adelante los destinos de este país. Esto quiere decir que estamos ante una época o período en la cual no sólo van a convivir estas dos subjetividades (como proyecto político y también cultural), sino que van a literalmente luchar, porque no son sólo

se empieza a cerrar o enclaustrar literalmente la conciencia boliviana, esto quiere decir, que la guerra del Pacífico no es una mera guerra que aconteció en el pasado, sino que tuvo y tiene implicaciones existenciales hasta el día de hoy. Los intentos modernistas de los gobiernos bolivianos de la primera mitad del siglo XX son intentos de querer salir de este encierro, pero son fallidos, porque la nación tiene que abrirse primero hacia adentro, para poder salir hacia afuera. El proyecto latino-americano de nación hasta ahora ha fallado en Bolivia, porque queriendo abrirse al mercado mundial, se cierra hacia dentro de sí mismo. Cree que negándose a sí mismo como interioridad es como va a salir adelante, cuando es exactamente lo contrario. El desprecio que los gobiernos siempre han desarrollado hacia el pueblo, o sea hacia adentro, es exactamente lo que impide salir hacia afuera o hacia adelante. Al negar la historia propia, se pierde literalmente el impulso, no se puede dar ningún salto, ni siquiera pasitos, sino retrocesos, como ya vimos con el movimientismo de los del MNR, después de 1952 hasta 1986.

dos subjetividades, sino que el desarrollo de ellas implican la realización de dos proyectos distintos de nación y de vida. Como dijimos a lo largo de todo este ensayo, el desarrollo de un proyecto de nación implica inevitablemente el desarrollo de una subjetividad pertinente a ese proyecto de nación, de lo contrario todo proyecto está condenado al fracaso.

Lo paradójico en todo este proceso, es que la subjetividad del boliviano latino-americano recurra ha veces a elementos de la subjetividad hispano-americana, de hace dos siglos, a la cual denominamos en este ensayo “oligarquía criollo-mestiza”⁶⁸ (que en este momento estaría ubicada en el oriente boliviano y parte del sur), actitud con la cual no se asienta en nada sólido, sino todo lo contrario, muestra su rostro más cadavérico, con literal olor a pasado guardado. ¿Será por eso que los vecinos a los cuales recurrió para buscar apoyo para su autonomía, los rechazaron?

Digamos de paso, otra hipótesis que subyace a este trabajo, que en parte, lo que le acontece a Bolivia, es lo que le pasa o le pasará en última instancia a América Latina, sólo así se puede entender el profundo interés de lo que le sucede a un país aparentemente sin importancia. De ahí que los procesos político-económicos que empezaron a suceder en Bolivia a partir del 2000, anuncian lo que puede pasar en América Latina, es decir la puesta en crisis de un modelo de sociedad y de nación, en este caso, el modelo de nación latino-moderno-europeo-occidental, y de ahí la necesidad de concebir, idear, imaginar y crear otro modelo de nación y de sociedad. No es poca cosa lo que se está jugando en cuanto a nuestro destino en estos movimientos sociales recientes, por eso es que urge construir conocimiento para aclarar con entendimiento, su procedencia y sus tendencias.

La ilustración europea había nacido con una crítica de los mitos fundantes propios de occidente, mal que bien es un proceso que les ayudó a superar sus propios pre-juicios. Esta es una lección que conviene aprender y

⁶⁸ Cuando la oligarquía criolla del oriente boliviano dice que va a tomar como ejemplo o modelo para idear o concebir una nueva idea de nación a Ñuflo Chávez, básicamente está retornando a la idea hispánica con la cual llegaron a estas tierras todos los conquistadores, la cual sólo es posible a costa de la negación de las ideas de nación contenidas en nuestras culturas anteriores a la dominación hispánica.

no necesariamente para hacer lo mismo que ellos hicieron porque sus mitos no son los nuestros. Lo que sucede es que “en parte” de nuestros mitos fundantes de lo que algunos llaman la Bolivia moderna, están contenidos los mitos y los prejuicios que los europeos tenían de nosotros⁶⁹, de los cuales tenemos que deshacernos, porque no somos lo que ellos pensaban que somos y que muchos lugareños hasta ahora se lo creen.

Una crítica de la razón tiene pues el objetivo de mostrar las posibilidades y las limitaciones de una forma de ejercer la racionalidad. La racionalidad criolla-mestiza boliviana hasta ahora ha posibilitado mantener y perpetuar formas de colonización y subdesarrollo no solo en la economía y la cultura, sino en la identidad. Su limitación como lo hemos mostrado, consiste en que no es condición de posibilidad para un desarrollo positivo de las identidades, pero también tiene sus otras limitaciones, en el sentido de que es un producto de las contradicciones de nuestra historia y que se las puede superar, o sea que no es natural ni eterna. Así como se la ha

⁶⁹ El filósofo alemán del siglo XVIII Chritophe Meiners, pensaba que “Sólo los pueblos blancos, especialmente los celtas, poseen el verdadero valor, el amor a la libertad, y todas las pasiones y virtudes de las almas nobles... en cambio, los pueblos negros y feos se distinguen por una deplorable ausencia de virtudes y un cúmulo de vicios espantosos. La mayor parte de las naciones negras y feas se caracterizan por una irritabilidad debida a su debilidad y por una insensibilidad indignante hacia las alegrías y las penas ajenas”. En cambio, otro pensador francés del siglo XIX Jean-Joseph escribía en su “Historia natural del género humano” que: “Las razas celtas e incluso las sármatas o eslavonas tienen un rostro ovalado, agradable y muy simétrico... Por sus modales nobles y soberbios, su alma generosa, su actividad, su franqueza, belleza, valor, por su inteligencia y por la perfección de sus virtudes sociales, esta raza de hombres se eleva por encima del rebaño servil de otros mortales que se arrastran por los suelos en su vil uniformidad. Sin los europeos, ¿qué sería de nuestro mundo? El europeo, cuyo destino es ser señor del mundo la ilumina con su inteligencia y controla gracias a su valor, es el hombre por excelencia y está a la cabeza del género humano; los demás, vil banda de bárbaros, no son más que embriones”. Tomado de la *Historia del antisemitismo*, de L. Poliakov. Vol. 3. pág. 140-141. El problema no radica tanto en que los europeos crean estas barbaridades; sino que piensen de este modo quienes no son europeos; en este caso los bolivianos blancos, mestizos y cholos. El europeo necesitaba pensar estas supercherías de las culturas no occidentales para aprender a querer a sí mismos, porque se habían despreciado tanto. Repitieron tanto estas barbaridades que ahora nos lo creemos todos. Será por eso que en estos últimos años ciertos “bolivianos” se enorgullecían tanto de ciertas bolivianas que estéticamente “parecían” europeas, porque de acuerdo a la moda o gusto estético hegemónico euro-norteamericano-céntrico, superficialmente “parecían” no ser bolivianas, sino modernas euro-norteamericanas, porque abrían la boca y hasta inglés hablaban, mal obviamente, como todo colonizado que siempre aprende mal el conocimiento o saber del centro. Estas bolivianas que aspiran a no parecer bolivianas, sino euro-norteamericanas, ¿tendrán siquiera algo de conciencia, no digo boliviana, sino humana? Porque la tendencia es que las mujeres pos-modernas aspiran a parecerse más a las muñecas, y paradójicamente los constructores de muñecas (o mujeres de plástico para el placer sexual masculino) aspiran a que sus modelos (de goma, silicona o hule) se parezcan más a las mujeres.

producido, se la puede también de-struir⁷⁰. Hubo razones para su producción, ahora estamos mostrando razones para su de-construcción. Por eso es que una “crítica de la razón boliviana” no solo era posible, sino necesaria.

VI. La Bolivia de hoy, ante el destino de la modernidad.

Hace más de tres décadas (luego del golpe militar contra el Chile de Salvador Allende) que se empezó a imponer en América Latina medidas económicas neoliberales. Antes de la experiencia chilena el neoliberalismo era sólo teoría y a partir de mediados de la década del 70 que empezó a imponerse poco a poco como modelo económico, supuestamente como la alternativa más viable para desarrollar nuestras magras economías, es que empezó a hacerse parte de la realidad.

El modelo neoliberal⁷¹ como una forma más agresiva de crear, producir y ampliar mercados, necesitaba dismantelar los estados nacionales, para que éstos no pudiesen controlar ni limitar la tendencia expansionista propia del mercado, porque la única forma que tiene el

⁷⁰ La palabra de-strucción que es la composición de las palabras de-*struo*. Quiere decir, de-construir o des-montar la *struo*. Esta última palabra como bien lo ha mostrado Heidegger, quiere decir *estructura* de algo. La operación de la de-strucción entonces alude a la des-estructuración conceptual de una estructura en este caso cognitiva. Las estructuras cognitivas se construyen, o mejor se estructuran en la historia, por ello es que el proceso de des-montaje de la estructura, o de-strucción es y debe ser histórica, es decir se tiene que hacerlo históricamente, mostrando paso a paso el modo cómo (en este caso) se han construido históricamente las estructuras del dominio y la opresión. El proceso de la de-strucción de la historia de la subjetividad hispano-latino-americano-boliviano, es entonces conceptual, o sea cognitivo, es decir, se lo debe hacer con la razón comunicativo-intersubjetiva, porque el problema no es individual, sino comunitario, o sea nacional-popular.

⁷¹ No estamos en contra del modelo neoliberal por motivos pasionales o de moda anti-sistémica. Porque la arquitectónica teórica del modelo de economía neoliberal es impresionante y lógicamente tiene cierta coherencia, porque además ha demostrado ser muy efectiva para los países de primer mundo, porque están logrando ganancias históricas. Lo que sucede es que el modelo, para que tenga éxito, presupone un país altamente desarrollado industrial y tecnológicamente hablando, con un elevadísimo grado de eficiencia, competitividad y racionalidad económicas medio-fin, cosa que no lo tiene ningún país de tercer mundo, pero sí tienen estas características los países de primer mundo, por eso ellos pueden salir ganando en la lucha diaria de los mercados, los cuales son casi a muerte. No por casualidad decía hace algunos años el presidente de la Nestlé que: *ahora necesitamos empresarios con instinto asesino*. Es literal esta afirmación, no me la estoy inventando. Por eso sostengo que el modelo neoliberal es perfecto e ideal para el grupo de los ocho y alguno que otro país que puede insertarse en ese ritmo económico como la China y la India, y tal vez Brasil, pero que para nosotros es funesto, por eso es que cuanto más apliquemos medidas neoliberales, peor nos va a ir en el mercado mundial. Necesitamos pues producir otro criterio de racionalidad económica, en esto estamos.

mercado de mantenerse es ampliándose y sólo así puede crecer. Y así poco a poco las instituciones financieras internacionales presionaron cada vez más para que los estados nacionales fueran cambiando sus leyes, sus constituciones políticas y hasta sus normas jurídicas internas para darle libre paso al mercado neoliberal.

En Bolivia el mismo partido (Movimiento Nacionalista Revolucionario) y el mismo presidente (Víctor Paz Estensoro) que habían participado activamente en la revolución boliviana de 1952, en la que se había nacionalizado la minería boliviana, cambiaron a partir de 1986 las leyes bolivianas para abrirle libre paso al capital transnacional para que invierta, compre y privatice no solo los yacimientos mineros, sino toda la riqueza nacional. Empezó así el proceso de apertura total de la riqueza natural boliviana a las empresas transnacionales. En este proceso «desde la teoría» se declaraba (como dogma de fe) que el estado era ineficiente⁷², o sea irracional y que sólo la empresa privada, pero especialmente la empresa privada transnacional era eficiente, o sea racional⁷³. Y así poco a poco se impuso el «mito» de que solamente con “inversión privada extranjera” se podía salir del atraso económico.

Este proceso irracional de apertura a la inversión privada de los capitales transnacionales llegó a niveles escandalosos con el gobierno (del MNR) de Gonzalo Sánchez de Losada (Goni) cuando éste hizo redactar y aprobar leyes, literalmente entre gallos y media noche, totalmente favorables a los capitales privados transnacionales y en contra del pueblo boliviano. El colmo de los colmos fue cuando “el Goni” quiso vender (¿regalar?) el gas boliviano a una empresa transnacional a precios ínfimos por un contrato de 20 años, a través de puertos chilenos.

⁷² Es famosa la frase de Reagan en los ochentas cuando él decía: “no tenemos problemas con el Estado. El Estado es el problema”.

⁷³ En el eficientismo de la racionalidad instrumental medio-fin, el criterio de la racionalidad, es la eficiencia, independientemente de que esta eficiencia produzca como efecto no intencional, desempleo, miseria o el calentamiento de la tierra, si la acción es eficiente, entonces es racional. A este proceso le llama Hinkelammert la irracionalidad de lo racionalizado. Cfr. Hinkelammert, Franz. *El mapa del emperador*. Ed. DEI. San José 1996

Ya antes (fines de la década del 90) en Bolivia se había dado una guerra del agua, porque el estado boliviano ya había vendido el recurso natural “agua” a una empresa privada transnacional, la cual no sólo daba pésimos servicios, sino que estaba incrementando el precio del agua “irracionalmente”. Entonces “el pueblo” salió a las calles para recuperar este recurso natural básico y fundamental para la vida, que desde tiempos remotos fue propiedad del pueblo boliviano y no de las empresas privadas.

Bolivia, uno de los países más pobres de América Latina, paradójicamente es un país muy rico en recursos naturales. Desde la colonia era disputada por los españoles por su enorme cerro rico “Potosí”, riquísimo en plata, el cual fue explotado por los españoles y los nuevos criollos bolivianos hasta vaciarlo totalmente. Toda esa riqueza, durante siglos, salió para Europa. Nada de esa riqueza se quedó en Bolivia, basta con visitar la ciudad de Potosí hoy para ver lo que hizo el primer capitalismo con esta región. Luego se continuó con la explotación del estaño el cual también salió en ingentes cantidades primero a Inglaterra y luego a EUA, hasta que a principios de la década del 80 se agotó el estaño y ¿qué quedó para Bolivia? Sólo la miseria de los mineros y del pueblo boliviano. Algo similar está ocurriendo con el petróleo. Pero ahora que se han descubierto grandes yacimientos gasíferos en el oriente boliviano (toda la minería está en el occidente boliviano), el capital transnacional ya puso seriamente sus ojos en este recurso natural. Así las empresas transnacionales ya están haciendo todo lo posible por hacer lo mismo de siempre, lo que siempre ellas han hecho, explotarlas al máximo, para lograr mayores ganancias, incrementar su capital, dejarnos en la miseria y seguir buscando otras fuentes de riqueza natural en otras partes del planeta para volver a hacer lo mismo.

Cuando a fines del 2003 se dio la llamada guerra del gas, en la cual el pueblo salió a las calles a defender el gas ante la voracidad de las transnacionales, para hacerlo tuvo que enfrentarse con piedras y palos con el poder ejecutivo, el cual literalmente gobernaba para las transnacionales y no para el pueblo boliviano y así después de dos semanas de intensa

movilización provocaron su renuncia. En ese entonces, el debate giraba en torno a que si se debía vender o no el gas boliviano crudo o procesado (con valor agregado). El gobierno quería venderlo crudo, para que las transnacionales lo procesen y así llevarse éstas la mayor parte de las ganancias. El pueblo no quería venderlo en estado crudo, sino quería que se procesara e industrializara en Bolivia, no solo para ganar más en su comercialización, sino para que en el proceso de industrialización se generara fuentes de empleo y con las regalías, reinvertir en el país para impulsar la industrialización y en consecuencia el desarrollo. Esa fue la conciencia con la cual echaron del poder “al Goni” y con la cual llegó al poder el ex-vicepresidente Carlos Mesa.

En el proceso hacia el referéndum⁷⁴ sobre el gas, donde se iba a decidir en qué condiciones se iba a comercializar el gas, el pueblo adquirió la conciencia de que ante el embate y la manipulación que las transnacionales a través de la derecha en el parlamento estaban haciendo con el referéndum, no quedaba sino nacionalizar el gas y el petróleo boliviano, para que el pueblo administre todo el proceso de exploración, explotación, producción, industrialización y comercialización del gas. Para que por primera vez, el producto de la riqueza natural boliviana, o sea las ganancias, se queden en suelo boliviano y desarrolle y saque de la miseria al pueblo boliviano.

Ante este nuevo clamor del pueblo, la oligarquía criolla terrateniente del oriente boliviano⁷⁵ pro-neoliberal, propuso separarse de Bolivia con la

⁷⁴ Fue interesante ver cómo el “referéndum” que había sido una conquista literal del pueblo, se apropió el gobierno de Mesa; para, con la excusa de cumplir con esa demanda popular, manipular a través de las preguntas los intereses de las transnacionales. En este proceso se vio claramente cómo el gobierno de Mesa era en realidad una continuidad del gobierno anterior, no porque estuviese al servicio de las transnacionales o del gobierno anterior, sino porque la concepción de la política nacional básicamente era la misma. Un gobierno que dice que no hay recursos para la nación, es un gobierno que no tiene la más mínima intención de tocar siquiera los intereses político-económicos de las oligarquías y las transnacionales, y así se sigue imponiendo la única forma de gobierno que ha existido hasta ahora, que ha sido siempre en contra del pueblo.

⁷⁵ Es interesante ver cómo surgen los regionalismos locales apelando a consignas totalmente carentes de historia. Cuando la riqueza de este país se generaba en el occidente boliviano, es decir en las minas, nunca se escuchó decir a los mineros que la plata o el estaño potosino u orureño era solamente de los potosinos y los orureños, y que la mayor parte de las regalías se debía quedar en estos dos países. Parece que los oprimidos de este país tienen más conciencia popular de nación, que la oligarquía-criolla-terratiente-oriental de este país. La separación o escisión del todo, es tendencia propia de la exaltación de lo singular y en este caso del

excusa de la autonomía⁷⁶, para entonces ya como estado independiente, negociar directamente con las transnacionales, acción con la cual toda la riqueza del gas se quedaría literalmente en propiedad de esta pequeña élite y otra vez el pueblo boliviano se quedaría sin nada. El gobierno boliviano, ante estas dos tendencias fuertes poco o nada ha podido hacer hasta ahora, porque apoyar a una implica estar en contra de la otra y tal parece que el gobierno de Meza quería estar bien con Dios y con el diablo, porque no tiene proyecto de nación, ni conciencia nacional, ni mucho menos conciencia popular. Su “absolutismo⁷⁷” moderno de poco le sirvió para conducir la política parlamentaria tan errática como las mentes que la componen.

El debate giraba en torno del congreso, es decir, en que el legislativo promulgue leyes a favor de las empresas (y entonces en contra del pueblo), o

individualismo de la modernidad en contra de lo social o comunitario. Lo que la modernidad recién está descubriendo y que nuestra oligarquía-criolla no sabe ni entiende, es que la escisión del todo, en este caso la separación de lo que estaba unido, conduce a la pérdida de sentido. Esto es lo que busca el capital transnacional para imponer su propio sentido a estas naciones que no pueden darse a sí mismas sentido. Por ello es que la consigna de la autonomía regional de esta oligarquía carece de sentido. La autonomía como unidad, o sea como nación puede tener sentido, pero la autonomía como separación, es decir como región, conduce *in the long run* a la desintegración. Por eso la ideología posmoderna de hoy exalta lo diferente, porque está en contra de la unidad. No es lo mismo buscar la unidad, que buscar la uniformización.

⁷⁶ Cuando se analiza los procesos en la historia, todo adquiere sentido. Casi todo el mundo sabe que la oligarquía terrateniente del oriente boliviano, básicamente no es de origen siquiera europeo, porque sus países de procedencia son concebidos inferiores a Europa. Hasta la segunda guerra mundial los países de la Europa del este no eran considerados europeos, sino asiáticos, ni siquiera España era considerada como parte de Europa, muchos menos los países al este de Polonia, donde supuestamente terminaba Europa. En los EUA, hoy en pleno siglo XXI, cuando los ciudadanos de la Europa oriental solicitan la residencia, no son considerados blancos, sino étnicos, así como los latinoamericanos blancos, no son considerados blancos, sino latinos, por más rubios que sean físicamente, porque para el norteamericano, ya no basta con el color de la piel, ni con el color de los ojos, se necesita la nacionalidad y los europeos del este no la tienen. Y de nuevo aparece la subjetividad con complejo de inferioridad, de ahí que no sea raro que esta oligarquía-criolla-boliviana-enajenada sin ser europeos recurran al discurso ideológico racista del blanco Europeo. Otra vez, quieren ser en América Latina, lo que nunca pudieron ser en sus países respecto de Europa. Como no pueden ser superiores respecto del europeo, entonces en Bolivia hacen lo posible por sentirse superiores respecto del amerindio. Ahora quieren ser más blancos que el blanco europeo, igual que los afroamericanos en USA, quieren ser más norteamericanos que el norteamericano blanco. Lo mismo que en la Alemania antes de Hitler, los judíos alemanes eran más germánicos que los alemanes.

Ahora el inconsciente individualista (o sea anti-comunitario, sin conciencia de nación) de esta oligarquía de origen separatista y hasta balcánico, ha vuelto a reaparecer en las mentes sin historia de este sujeto que quiere hacerse de historia a costa de la subjetividad de los originarios de estas tierras y por eso toman a un ex soldado del conquistador Hernán Cortés como modelo e inspiración, al capitán Ñuflo de Chavez (quien fundó Santa Cruz de la Sierra en honor del pueblo que había dejado en España), un invasor de lejanas tierras igual que ellos, que llegó a mediados del siglo XVI a estas tierras sin nada, para hacerse de riqueza, honor y títulos. Lo mismo que ellos quieren hacer ahora con nuestra riqueza y en nuestro suelo. No hay casualidades en la historia.

⁷⁷ Paradójicamente la palabra que más usaba en sus discursos, parece que aún no se percató que el absolutismo moderno está siendo superado por el relativismo posmoderno, el cual está suavizando un poco la dureza del absolutismo, aunque no eliminándolo del todo.

a favor de la nación (en contra de los intereses de las transnacionales). Todo giraba en torno de la futura ley del gas, de si se iba a nacionalizar o si se iban a aprobar leyes favorables a los capitales foráneos. Pero ahora el pueblo se dio cuenta de que ya no se trata de promulgar una que otra ley más o menos buena, sino de cambiar la constitución política del estado, ¿por qué? El congreso quiere seguir sesionando como siempre para promulgar nuevas leyes. El pueblo ya no quiere nuevas leyes, sino que quiere cambiar el fundamento de las leyes, por eso quiere otra constitución política que responda a una nueva concepción de un Estado nacional-popular. ¿Por qué?

Cuando se fundó Bolivia como nación soberana e independiente en 1825, quienes habían luchado más de 15 años por la independencia del Alto Perú habían caído en los campos de batalla. Casi todos los hombres y mujeres en edad de luchar que estaban comprometidos con la liberación dieron y ofrendaron sus vidas por la independencia del Alto Perú. Al final ya casi no quedaba ninguno de los guerrilleros altoperuanos, excepto doña Juana Azurduy de Padilla, nuestra flor del Alto Perú, capitana y guerrillera altoperuana que luchó inclusive por la independencia del río de la Plata, hoy Argentina. Si todos los próceres de la independencia habían ofrendado sus vidas y yacían en los campos de batalla, ¿quiénes entonces se reunieron en el congreso de la naciente República de Bolívar para redactar la constitución política del nuevo estado? Los criollos, hijos de españoles nacidos en el Alto Perú que no lucharon por la independencia Altoperuana, porque en el fondo estaban a favor de España, porque como dueños de las haciendas y las minas, sus intereses económicos estaban más ligados con España que con la naciente república. Es decir, abogados, hacendados y dueños de minas que no lucharon por la independencia del alto Perú, ante la ausencia y el vacío de poder que dejaron los españoles en su huída y derrota por los ejércitos libertarios, se sentaron *cínicamente* en las sillas del nuevo congreso y se auto-declararon los “padres de la patria” sin haber sudado siquiera una sola gota de sudor por la naciente res-pública. Esto es, cuando nació la república de Bolívar, en realidad lo que nació fue una república de criollos alto-

peruanos que por desgracia se encontraban aún en la audiencia de Charcas, porque habrían querido estar con toda nuestra riqueza en España, porque para eso venían a estas tierras, sólo para hacerse de lo que carecían en Europa, de riqueza.

La historia oficial sistemáticamente ha negado desde el principio la participación y contribución a la liberación de estas tierras de los aymaras, quechuas, guaraníes, tupi-guaraníes y tantos otros originarios que lucharon de verdad por la soberanía e independencia de estas tierras que los españoles les habían usurpado del modo más ilegítimo, indigno y violento. Quienes conformaron desde el principio el grueso de los ejércitos libertarios, y de las montoneras de guerrilleros siempre fueron indígenas de las distintas naciones que a pesar de padecer tres siglos de vida colonial seguían existiendo en el alto-Perú. Y cuando se declaró la independencia de estas tierras, todos los originarios fueron literalmente marginados del poder económico y político, porque quienes antes habían sido funcionarios de la corona (y ahora gracias a la sangre y las luchas de los guerrilleros alto-peruanos) se adueñaron ilegítimamente (pero legalmente) del poder económico y político para seguir manteniendo sus estatus y sus privilegios cedidos anteriormente por la corona española. Los lazos económicos que España había construido durante siglos no se iban a romper de la noche a la mañana, por eso es que estos señores mineros, hacenderos y comerciantes siguieron viviendo en Bolivia como si ésta fuese aún colonia española.

Para éstos sólo se había cambiado de nombre, porque el amo para ellos seguía siendo el mismo, por ello siguieron dependiendo económica y culturalmente de la ya decadente madre patria. Otras repúblicas en cambio, buscaron rápidamente otro amo a quien servir, porque sabían que España ya estaba en decadencia. Así Chile por ejemplo, después de haber sido una triste capitania sin importancia económica durante la colonia, buscó abrigo bajo la sombra de Inglaterra, la nueva potencia naviera que estaba disputando contra Francia el lugar que España había dejado en el comercio mundial de extracción de materia prima para la naciente industrialización

européa. Luego de combatir y exterminar “heroicamente” a los araucanos, es decir, luego de limpiar el sur de Chile del enemigo interno, o sea luego de eliminar a los verdaderos dueños de las tierras que ellos se estaban apoderando, se dieron a la tarea de apropiarse de las riquezas de las tierras del norte. Chile como ex capitánía pobre y periférica de los reales intereses españoles, nunca había tenido ejército profesional, lo formó no en la guerra de la independencia, sino en la matanza de los bravos araucanos que resistieron inclusive hasta el gobierno de Pinochet, y que ahora gracias al neoliberalismo, recién están empezando a ser vencidos.

Una vez formado el nuevo ejército chileno, se dio a la tarea de seguir haciendo lo que había aprendido de los amos españoles; robar y usurpar riquezas y tierras de los vecinos del norte, o sea de Perú y Bolivia. Como no podía hacerlo solo, se buscó entonces un nuevo amo, el inglés. No por casualidad ahora Chile es el más servil aliado del nuevo amo del norte⁷⁸, no por casualidad desde Pinochet aplica fielmente las recetas del modelo neoliberal.

Frente a ello ¿qué hicieron los oligarcas de la nueva república boliviana? Desde la fundación de la república hasta el gobierno de Andrés de Santa Cruz, esta oligarquía criolla estaba más preocupada en la disputa de cuotas de poder o privilegios, que preservar las nuevas tierras, distribuir de mejor modo la nueva riqueza liberada del control español, cuidar y revalorar las nuevas culturas y naciones; es decir, aprender a querer, cuidar, educar y amar a este nuevo pueblo que había esperado y luchado por más de tres siglos por una vida digna, soberana e independiente. Dicho de otro modo, la oligarquía criolla que se sentó en el naciente parlamento de Sucre, estaba sumamente preocupada en convertirse en el nuevo amo, nuevo dueño, o nuevo poderoso de estas tierras, que en la administración o buen gobierno de la nueva república. Por ello es que nunca tuvo proyecto de nación para

⁷⁸ Su nuevo canciller, recientemente nombrado secretario general de la OEA, ya demostró que está dispuesto a estar en contra de latinoamérica, con tal de quedar bien con la nueva secretaria de estado de color, de la casa blanca. Así está demostrando en los hechos que su política es *insulsa* para los latinoamericanos.

este pueblo, sino sólo ideas prebendales para tener o mantenerse en el poder.

Entonces hoy como ayer, esta nuestra oligarquía criolla-dominada-acomplejada y servil en vez de luchar por el país, vuelve a luchar contra el país, es decir, vuelve a su propia identidad e historia, o sea que vuelve a defender más los intereses de las empresas transnacionales y no los intereses y las necesidades del pueblo boliviano. Sabe que no debe modificar la constitución política del estado, porque ahí en esa constitución está justificado y fundamentado su poder, por eso es que el lenguaje jurídico, o en todo caso el “legalismo” de la ley⁷⁹ es el que ampara y guarda muy bien los intereses de esta oligarquía criollo-mestiza, porque ni burguesía siquiera es, porque cuando nacieron las burguesías en Europa, éstas siempre fueron “nacionales”, es decir, siempre defendían sus intereses como intereses nacionales, porque en el principio del gran capitalismo, el Estado cuidaba a su propia burguesía, impulsaba a su industria y protegía a su mercado. En cambio nuestra oligarquía cuida con mucho celo los intereses de las empresas transnacionales y no los del pueblo. Hasta ahora no se ha dado cuenta de que necesita de un estado fuerte, que sea nacional, para que esta oligarquía pase a ser auténtica burguesía, la cual siempre ha sido “nacional”. Hasta el empresario norteamericano es bien norteamericano.

Por ello es necesario re-fundar el país, producir otra constitución que refleje y exprese toda la complejidad nuestra, reprimida desde la fundación.

⁷⁹ Ha veces resulta ridículo ver cómo la élite gobernante para justificar moralmente sus acciones y medidas se vuelve bien legalista y constitucionalista. Así habla por ejemplo del respeto al imperio de la ley, que un país sin ley y sin instituciones no es civilizado. Esta (ya no se como nombrarla) ¿oligarquía criolla-mestiza? No sabe que la ley no es justa en sí misma, porque no existe ley justa. Lo que existe son “aplicaciones” justas o injustas de la ley, pero las aplicaciones para ser justas, requieren siempre un criterio el cual no está escrita en la ley, porque el criterio lo tiene o lo maneja el administrador de la justicia, porque se puede cumplir legalmente cualquier ley y ser totalmente injusto el fallo. La ley no es ninguna garantía. La ley es ciega quiere decir, que ella necesita de una institución, de alguien o de un cuerpo colegiado que le haga ver a la ley ciega, lo que está bien y lo que está mal. El criterio de bondad o de justicia entonces, no está en la ley, sino que está fuera de los libros y las constituciones y que en última instancia se refieren a la vida o a la muerte. Creer que la mera aplicación legalista de la ley va a producir por automatismo la justicia, es una falacia modernista, pertinente a la ideología del imperio de la ley del mercado neoliberal. El automatismo del mercado, es decir; creer que el mercado (con sus leyes inherentes) automáticamente tiende hacia el equilibrio, crea ahora el automatismo de la ley; o sea creer que un país de leyes automáticamente es un país moderno, o sea racional.

Que parta no del modelo occidental de nación, sino de la concepción propia que se deduce de nuestro propio horizonte histórico, no por el afán de actualizar nuestra obsoleta constitución, sino para delinear una nueva politicidad que garantice el cumplimiento básico de lo que cada país debiera cuidar y velar, que es su humanidad o sea su pueblo. ¿Acaso es demasiado pedir o esperar que los niños bolivianos tengan todos los días un desayuno digno de alguien de quien se espera que crezca sano y saludable? ¿Es mucho pedir que todo niño boliviano tenga pleno acceso a la educación, la salud y la cultura? ¿Acaso no es bueno querer que en Bolivia desaparezcan los rostros de preocupación, angustia, hambre y miseria? ¿Será demasiado querer que en Bolivia haya trabajo para todos? ¿Acaso no somos dignos como para poder respetarnos entre nosotros mismos, y valorarnos y apoyarnos unos a otros para hacer de este país de una vez por todas una nación donde la alegría vuelva a todos los hogares bolivianos?

Mientras la modernidad-posmodernidad europeo-norteamericano-céntrico va lentamente anunciando su ocaso, ¿qué es aquello que le espera o le augura a una nación como la boliviana? ¿Seguir el mismo destino de occidente? O empezar a elegir su propio destino. Históricamente se está empezando a dar una coyuntura internacional en la cual países que antaño no contaban en el equilibrio mundial, ahora están empezando a contrapesar la balanza del equilibrio contemporáneo. Eh ahí la China y la India, pero también naciones vecinas emergentes como Brasil y Venezuela. Frente a este nuevo re-acomodo, o nueva situación mundial; ¿qué van a hacer los bolivianos? O mejor dicho, ¿qué va a hacer por un lado la oligarquía boliviana? Pero por otro ¿Qué va a hacer el pueblo boliviano?

VII. Del Pensamiento colonial, a la des-colonización de la conciencia nacional-popular.

Más de cincuenta años después de la revolución del 52, estamos de pronto ante la posibilidad no sólo de producir otra revolución, sino de

profundizar la anterior, de completarla, de trascenderla y proyectarla en otro sentido, porque ya vimos que la subjetividad del anterior sujeto revolucionario no se había revolucionado. Había condiciones objetivas para la revolución, pero no hubo una subjetividad revolucionaria para completar ese proceso. Paradójicamente parece que hoy existen de nuevo condiciones objetivas para producir otra revolución, pero ¿estarán dadas las condiciones subjetivas para hacerlo?

Una de las grandes limitaciones de esa revolución fue que el boliviano del 52 era un boliviano latino-americano, ¿qué quiere decir esto? Quienes fundaron este país en 1825 todavía no eran latino-americanos porque tenían más conciencia hispano-colonial, que latino-americana y mucho menos boliviana. Porque esos primeros ¿padres? de la patria no sabían lo que era Bolivia, porque no tenían subjetividad libre, pues no habían luchado por ella. Sabían lo que había sido el Alto Perú porque lo habían vivido, pero no sabían ni tenían la más remota idea de lo que era o podría ser Bolivia como nación libre y soberana. Dos generaciones después, los recién nacidos ya en suelo liberado empiezan poco a poco a tener alguna idea de lo que podría ser Bolivia.

Sin embargo algunos de nuestros países vecinos más cercanos ya tenían una idea más clara de lo que querían hacer con las *tierras*⁸⁰ recién liberadas. Con la conciencia colonial que tenían ya estaban empezando a imitar a los vecinos del norte, porque inmediatamente de haberse

⁸⁰ Recordemos que la modernidad nace con la concepción que la ciencia natural desarrolla de la naturaleza entendida como objeto. ¿Por qué y cómo es que España le llama al proceso que se inicia en 1492 «descubrimiento»? ¿Des-cubrimiento de qué? Dicho de otro modo, ¿qué es aquello que estaba en-cubierto en la conciencia española y europea? Porque los chinos ya conocían perfectamente estas tierras y hasta las tenían bien cartografiadas mucho antes de 1492. O mejor dicho, ¿qué es aquello que se des-cubre? ¿este continente, o la ignorancia de los españoles y europeos? Cuando supuestamente ante la ignorancia de los españoles se des-cubre lo que para ellos estaba encubierto ¿por qué ellos empiezan inmediatamente el proceso del en-cubrimiento y negación de nuestras civilizaciones, culturas e historias? Tal parece que el proceso del des-cubrimiento de que el invasor era ignorante, sigue hoy, porque hasta ahora no cesa de intentar en-cubrir, ocultar y negar nuestra propia historia y cultura. Por ello es que el descubrimiento de “tierras”, o sea de naturaleza como objeto, sin sus culturas a las cuales hay que seguir encubriendo (desde la perspectiva moderna) siguió no sólo con los hispano-americanos, sino también con los latino-americanos.

independizado de España empezaron la otra guerra⁸¹, la interna, precisamente contra los originarios de estas tierras. La Argentina de Rosas se pasó muchos años eliminando indios de la patagonia, porque pensaba “colonialmente” que la única manera de formar un país moderno era con inmigrantes europeos. Ese era el modelo norteamericano, limpiar las tierras de indios norteamericanos, para convertirlas en inmensas tierras cultivadas por la maquinaria industrial, pero sin indios, es decir para producir las modernas “farms”. Desde ese entonces la idea que tiene el latinoamericano del campo, es la imagen que le proyecta el norteamericano. Porque en el fondo el latinoamericano, es como el burgués moderno: desprecia el campo.

Cuando nacieron los primeros Burgos en Europa, durante el medioevo, lo más importante económica y culturalmente era el campo y no la ciudad. Donde se daba la vida dinámica económica, social y cultural era en el campo, cuyos sentidos giraban en torno del castillo feudal. El señor feudal era “alguien” importante no sólo porque tenía títulos, sino porque tenía tierras, era propietario de inmensas extensiones de tierras, las cuales eran habitadas y cultivadas por sus siervos. A su vez, los siervos se identificaban con su señor, no sólo porque éste le daba tierras para trabajar y en consecuencia para comer, sino porque en cierto sentido le daba territorio, protección, identidad y ha veces hasta educación y cultura. Quienes no tenían ningún tipo de identidad, tierra, seguridad y protección eran quienes vivían en la ciudad, precisamente en los Burgos. Los primeros habitantes de las ciudades europeas son los desplazados del campo, gente que no tiene nada, salvo su propia fuerza de trabajo, por eso es que en las ciudades desarrollan las labores artesanales, al principio solamente para los

⁸¹ Y hasta parece tragedia, pero no lo es, porque hicieron lo mismo que sus ex-amos españoles, cuando éstos últimos expulsaron a los musulmanes de las tierras iberas, porque inmediatamente de haber liberado a la península de los musulmanes, comenzaron las expulsiones y las conversiones forzadas de los judíos sefarditas (porque antes de que siquiera tuviese nombre España, los hebreos llamaban a esa tierra el Sefarad, es más, algunos historiadores opinan que los primeros iberos de la península ibérica, fueron precisamente los hebreos, a quienes por la mala pronunciación de los dialectos locales les decían híbrus, y de ahí iberus, y luego iberos) a quienes llamaban marranos, para finalmente oprimir y sojuzgar a sus propios hermanos vascos del norte. Quienes hasta ahora están luchando por su independencia.

transeúntes o viajeros de paso y luego por la especialización para los señores feudales y luego para las iglesias.

En ese entonces la teología medieval o sea católica concebía al trabajo como maldición, por eso los siervos de la gleba vivían su miseria como malditos y condenados en esta tierra, porque esta teología desde Constantino, era de la dominación. Como los habitantes de los Burgos vivían sólo de su trabajo, poco a poco van generando otra concepción del trabajo, pero para ello necesitan producir otra teología. Así surge lentamente la teología protestante que en este caso sirve para concebir al trabajo como bendición, pero a su vez para justificar teológicamente por qué es bueno vender el trabajo, por qué es bueno prestar con intereses, y por qué es justo cobrar las deudas. Es decir, al principio el pensamiento de liberación se expresaba teológicamente en la naciente teología burguesa-protestante, apoyada ya no en el campo, sino en las ciudades, y cuando los siervos huían del campo lo hacían a las ciudades donde los recibían los artesanos burgueses en sus talleres y en sus templos protestantes.

Así cuando crece la ciudad burguesa, lo hace privilegiando a la ciudad a costa del menosprecio del campo. La modernidad nace con la ideología de la ciudad burguesa, por eso dice bien Weber que la ética protestante es pertinente a ella. La moderna ideología de la ciudad, necesita desprestigiar al campo medieval para imponerse a sí misma como buena y prestigiosa, por eso es que el moderno burgués desprecia desde el principio al campo, al campesino y a todo producto del campo, por eso mismo detesta y menosprecia al trabajo agrícola y al trabajador del campo. Desprecia tanto el trabajo del campesino que inventa maquinarias para suplantar su trabajo. En el fondo el moderno burgués ama al campo o como objeto de contemplación o como fuente agrícola de riqueza, pero solamente industrializada, por eso quiere el campo, pero sin campesinos. Por eso durante las guerras campesinas del siglo XVI el ciudadano moderno burgués no tuvo el más mínimo reparo en liquidar en cruentas matanzas a los campesinos europeos.

Cuando surgen nuestras repúblicas sudamericanas a la vida independiente, el criollo-hispano-americano todavía colonizado tiene ya en su conciencia esta contradicción, porque despreciaba de hecho al habitante rural del campo, por eso lo quería eliminar y así limpiar el campo, porque para su desgracia no había campesinos, sino indígenas y por eso desde el principio le hace la guerra al indígena originario del mundo rural. Pero no puede destruir el campo, pero tampoco al indígena, porque si no, ¿de dónde obtendrían los alimentos? Desde que los españoles invadieron estas tierras, ¿quiénes les dieron de comer? ¿Quiénes sembraron y cosecharon la tierra para que los blancos españoles primero, luego los criollos y después los mestizos tuviesen algo que comer? ¿Quiénes desmontaron y cultivaron las tierras, construyeron las casas, las mansiones, las calles, las ciudades y las iglesias?⁸² ¿Quiénes cuidaron a sus hijos, e incluso los amamantaron cuando sus mujeres no tenían leche para sus hijos? ¿Quiénes limpiaban y barrían sus casas? ¿Quiénes les confeccionaban y lavaban sus ropas? ¿Quiénes servían los alimentos y los cocinaban y lavaban los platos y dejaban limpias las mesas? ¿Quiénes barrían las mansiones, los cuartos y los dormitorios y los arreglaban para que los amos en turno descansaran por no haber trabajado durante el día? ¿Quiénes?⁸³ Quiénes hicieron desde el principio todo este trabajo que nunca valoró el español y el criollo⁸⁴,

⁸² En una reunión muy reciente de dirigentes indígenas y campesinos mexicanos, el subcomandante Marcos les decía: “Queremos hablarles derecho: ustedes conocen la historia de este país; los indígenas salieron buenos para cargar, trabajar y pelear en la guerra de independencia, la revolución, la guerra contra Francia, la resistencia contra Estados Unidos; siempre los que le entran más duro y decidido son los indígenas, pero a la hora que acaba todo, de ellos nadie se acuerda (...) Pensamos que tenemos que asegurar bien el lugar que como indígenas hemos conquistado y no debemos perderlo de ninguna forma”. Cfr. *Nadie va a respetar nuestro lugar si no lo hacemos respetar nosotros*. La Jornada. México. 14-08-2005. Pág. 3. Si analizamos bien la historia amerindia en América latina, veremos que ella es similar en casi todo el continente.

⁸³ Siempre me ha llamado la atención ver a ciertas viejas emperifolladas gritarles a los manifestantes de origen campesino en las calles: “flojos, en vez de marchar, por qué no van a trabajar”. ¿Se habrán visto estas viejas sus delicadas manos cuidadas por la manicurista? ¿Se habrán enterado siquiera por las noticias de la tele (porque del periódico solo leen la ridícula sección social), que por un lado no hay trabajo, y por el otro hay, los salarios son tan miserables que no alcanza siquiera para el gasto diario? ¿Sabrán estas viejas lo que significa el trabajo duro de la fábrica, de la mina y del campo? ¿Sabrán lo que significa el hambre, la sed, o ver morir a los hijos de enfermedades curables con medicinas que cuestan uno o dos dólares? ¿Sabrán estas viejas lo que significa el trabajo?

⁸⁴ René Zavaleta M. Refiriéndose a la oligarquía criolla que formó este país, es decir a los doctores de Charcas, decía que cuando estos recibieron en bandeja de plata un país liberado por el cual ellos no habían luchado, se la

fueron los campesinos e indígenas de nuestros territorios rurales despreciados por los españoles y criollos, porque en el fondo el hispano-criollo-moderno, todavía tiene en el inconsciente el desprecio que el español-europeo tenía del campo. Por eso es que los herederos de este prejuicio, desde que se fundaron nuestras repúblicas, siguieron despreciando hasta el día de hoy al campo y al campesino y al indígena, por eso lo abandonó y por eso mismo hasta el día de hoy existen comunidades indígenas y campesinas que siguen cultivando la tierra para que el burgués de la ciudad pueda comer, con el mismo arado que trajeron los españoles cuando llegaron hace quinientos años.

Por ello es un contrasentido que el criollo que se hizo cargo de estas tierras cuando se independizaron se llame a sí mismo latino, porque el latino de la tradición latina, o sea medieval, amaba y valoraba al campo, no a la ciudad. Pero sucede que este criollo que se dice de sí mismo latino-americano lo hace por otros motivos, culturales dice, porque la cultura durante todo el medioevo se enseñaba y difundía en latín, la lengua oficial de la teología católica medieval. Pero sucede que lo moderno no recurre a la tradición latina, sino a otra tradición.

Cuando surge la burguesía moderna, ella necesita tener una teología con la cual justificarse frente a la teología medieval. Así surge el protestantismo cuando éste recurre no a la tradición latina, sino griega, es decir necesita saltarse toda la tradición latina para refundarse en la fuente de la cual procedía la latina, que era la griega, y esto lo puede gracias a los filósofos y teólogos griego-bizantinos que acababan de ser expulsados de bizancio por los turco otomanos precisamente a Italia, nada menos que a

pasaban pensando en las “glorias de Potosí y en su esplendor... La vanidad con la que Charcas pensó en la independencia, su engolamiento y autoadoración sólo puede explicarse como la patología de una clase superior que no había trabajado jamás”. Más adelante, cuando analiza el por qué del fracaso de la guerra del Chaco, recuerda al ex presidente Salamanca como el prototipo de la oligarquía criolla minera del siglo XIX y principios del XX, y ve a Salamanca como “el heredero culminante de una cultura mórbida que era resultado de la servidumbre y el aislamiento, de la cultura de la clase superior del país, de gente que no había trabajado nunca por muchas generaciones y desde el principio; una cultura en fin, provinciana, abigarrada, arrogante y ciega”. Cfr. Zavaleta M. René. *Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932 – 1971)*. En *América Latina: historia de medio siglo*. Ed. Siglo XXI. México. 1986. Pp. 78 y 82.

Venecia, donde paradójicamente surge el re-nacimiento, es decir, el volver a nacer europeo pero poniendo a Grecia como el antecedente de Europa, o sea volviendo a Grecia como europea, cuando nunca antes lo había sido. Y por eso florece otra cultura cuando el moderno europeo burgués recurre a lo griego en desmedro de lo latino. Porque la modernidad negaba lo latino-medieval, y por eso no podía fundarse en ese pasado inmediato, sino en la remota Grecia, valorada más por los musulmanes, que por los latino-medievales.

Pero como el criollo-hispano no conocía esta historia, es decir, como era ignorante de esta historia, por eso piensa que su nueva identidad se puede entender a partir de la tradición que los españoles habían traído a estas tierras, porque recordemos que la lengua culta de Europa hasta el siglo XVI era el latín y lenguas como el castellano, el inglés, el francés, el alemán, el portugués y el italiano eran consideradas como bárbaras. Por eso en las universidades que se fundan en hispano-América se seguía enseñando el latín como lengua propiamente culta. Esto es, el boliviano de 1825 no tenía ni siquiera esta conciencia, recién a mediados y finales del siglo XIX es que empieza a asumirla, ¿por qué? Necesita saber quién es, pero sucede que no puede saberlo aún porque no conoce la historia, es más la desprecia, por eso leía sólo manuales europeos, en los cuales obviamente nunca aparecía hispano-América en la historia. Estoy segurísimo que aún no sabe quién fue el primer latino-americano.

Cuando llegaron los españoles por primera vez a estas tierras no existían ni siquiera los criollos, o sea los hijos de los españoles nacidos en estas tierras. Como todo el mundo sabe llegaron sólo varones. Luego de enterarse que no habían llegado a las indias orientales, sino a otro continente, y que estaba habitado no por puebluchos, sino por civilizaciones, decidieron conquistarlas, porque sabían que tenían la superioridad bélica, esto es el arcabuz y los caballos (y además creían que Santiago, el santo de los conquistadores, estaba con ellos lo mismo que había estado con sus hermanos durante la expulsión de los musulmanes de tierras ibéricas).

Luego de conquistar la primera civilización originaria de estas tierras: la mexicana, se amancebaron a nuestras mujeres. El ejemplo lo puso Hernán Cortés, pero no por las buenas, sino por la mala, o sea mediante la violencia, es decir, por medio de la violación. La malinche a quien después llamaron doña Marina, es el símbolo de la mujer originaria de estas tierras violada en su ser como mujer y como cultura indígena, o sea como madre tierra.

Este hijo, es decir, el producto de esta relación machista de dominación, o sea de la violación, es el primer latino-americano-mestizo⁸⁵ que habitó estas tierras, porque es el primer hijo del padre europeo dominador y la mujer indígena dominada. Decimos que es el primer latino-americano-moderno, porque es el prototipo del latinoamericano que quiere ser como el padre europeo, y que a su vez desprecia a su madre-cultura, primero porque sabe que ha sido violada y segundo porque ve (así se lo hacen sentir las relaciones sociales todos los días), cómo su madre es despreciada y hasta humillada por el padre.

El primer latino-americano, como todo hijo va en busca de su padre, pero éste, el padre dominador europeo, siempre lo rechaza y desprecia. Pero también sabe que tiene su madre-cultura indígena a quien él también desprecia, pero que es la única que lo quiere y lo acepta. Así nace la conciencia dividida del latino-americano que siempre quiere ser como el padre y no puede, que siempre quiere ir a conocer las tierras del padre en busca del reconocimiento y no lo logra, que aprende e imita la cultura del padre, pero que éste a pesar de todo lo que hace el hijo, siempre lo desprecia, porque no lo quiere como a hijo, sino que lo desprecia como a

⁸⁵ Este primer mestizo como primer producto de este tipo de relación violenta con la cual surge la modernidad, es el primer latino-americano porque es el primero que encierra y concentra en su subjetividad la dualidad moderna de dominación y opresión, de querer ser y no poder ser, de no querer ser lo que se es, y no poder, porque “no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos, los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo”. Cfr. Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Ed. F.C.E. México 1973. Pág. 78-79. Por ello es que al criollo-mestizo le acomoda bien “El Emilio” rousoniano, como hijo-alumno, sin padre ni madre, o sea sin cultura e historia. Por eso es que la pedagogía de la modernidad no empieza en la historia, sino en la naturaleza, concebida por la modernidad como objeto en sí mismo, descualificada, sin sentido, ni vida. Sólo la modernidad es capaz de concebir al hombre abstracto, es decir sin historia.

bastardo. Aún así bastardo, la madre-cultura indígena siempre le ha querido, cuidado, alimentado y protegido, porque la madre originaria de estas tierras no tiene conciencia egocéntrica o sea europea, por eso ha estado dispuesta siempre a dar su vida por su hijo bastardo, aún hasta el sacrificio, aún a costa del desprecio y la negación de su propia vida.

Por otro lado, el criollo latino-americano, hijo legítimo y reconocido por el dominador, también ha creído que es como el europeo, y así ha copiado naturalmente esa forma de vida, pero como no nació en Europa, sino en el medio de tierras indígenas, siendo alimentado, cuidado, bañado y ha veces hasta querido por los indígenas, no se da cuenta que tiene hasta en el inconsciente metido lo que no es occidental, sino andino y que siempre desprecia.

Desde ese entonces el latino-americano ha vivido en estas tierras con conciencia dividida entre dos mundos, entre dos formas de vida, entre dos culturas, entre dos historias, entre dos proyectos de nación y de vida, porque no sabe si es europeo (porque en parte tiene sangre de europeo) o amerindiano (porque también tiene sangre indígena). Quisiera ser europeo, pero no lo es. Quisiera no ser indígena, pero lo es. Y ya vimos por la historia que siempre que el latino-americano-mestizo se apoya en la historia, la tradición, la cultura o el proyecto de vida del europeo, tiene inevitablemente que estar en contra de su madre-cultura, es decir en contradicción consigo mismo⁸⁶. Parece que ya es hora de que por primera vez en la historia, este latino-americano, transforme su subjetividad, cambie de conciencia o sea de historia y empiece a valorar lo que siempre ha despreciado, que empiece a recuperar lo que está perdiendo, que empiece a amar a su madre-cultura-indígena.

¿Qué tiene que ver esto con la cultura, la política y la ciencia social? Decíamos que el boliviano del 52 era latino-americano porque queriendo a

⁸⁶ ¿Será por eso que bebe mucho? Siempre recuerdo a los latinos en los EUA cuando se juntan en reuniones. Estos a menudo suelen competir entre quién bebe más cerveza, si el chileno, el peruano o el mexicano, porque se siente muy orgulloso de ser un buen bebedor, o en el caso de las damas de ser buenas bailadoras. ¿Beberán para olvidar? O para colaborar con el florecimiento de la industria cervecera.

este país, lo quería todavía a imagen y semejanza de lo occidental, es decir, quería modernizarse de acuerdo al modelo occidental de modernización, por ello es que el nacionalismo pensó a la nación como occidentalización y por eso se propuso nacionalizar, que en este caso quiere decir uniformizar todas las relaciones sociales⁸⁷. No se puede uniformizar conforme a un solo modelo de nación un pueblo que es constitutivamente multicultural. Por ello es que si se quiere producir una nueva revolución, tiene que revolucionarse también la subjetividad y esto implica una revolución pedagógico-cultural⁸⁸ que ya no parta desde los modelos occidentales, sino desde nosotros mismos. Es decir, ya no podemos partir del modelo o ejemplo del padre europeo-occidental; ya vimos los resultados, no hay por qué que ser necios. De lo que se trata es de volver a re-conocer, a beber, a mamar, y amar a la madre-cultura, de partir de su historia, de su memoria, para ya no entrar en contradicción con nosotros mismos. Pero, no con los conceptos, las categorías y las teorías del dominador, porque entonces volveríamos a caer en lo mismo que occidente⁸⁹. Uno de los problemas fundamentales de la

⁸⁷ Uno de los principios básicos de la modernidad, es que ella concibe -porque lo necesita-, a todo tipo de sociedad y de relaciones humanas, sociales e históricas como *res extensa*, es decir, como espacio plano y uniforme. Solamente así puede funcionar el principio universal no solo de la ciencia natural, sino de la ciencia económica, al concebir a lo social en términos de mercado. Ahora el concepto de “diferencia” cumple a cabalidad con este principio, cuando ésta no cuestiona el dominio del moderno sistema-mundo, es decir, cuando se reclama el reconocimiento de la diferencia para dejar las cosas como estaban, con el mismo sistema de dominio. La diferencia no siempre es liberadora. Luchamos no por ser diferentes, porque de hecho lo somos, sino porque la diferencia no sea dominadora, porque el dominador no es igual que el dominado, son de hecho diferentes. De lo que se trata es de destruir las relaciones de dominación, las que producen las diferencias dominadoras y opresoras.

⁸⁸ A su vez, es imposible concebir una revolución pedagógico-cultural, sin transformar la economía desde adentro. Con familias pobres y malnutridas, será imposible transformar radicalmente las conciencias de oprimidas a liberadas, pero paralelamente será imposible siquiera intentar una transformación pedagógico-cultural, con maestros tan mal pagados. Todo comienza con el salario, o sea por el estómago, es decir, por la economía. Con el estómago lleno podemos hacer muchas cosas posibles y aparentemente imposibles, hasta construir un nuevo país, una nueva nación y por qué no, un nuevo mundo en el que todos, hasta los criollos, puedan caber. Pero repito, la famosa última instancia, en realidad es la primera, porque todo empieza por el estómago, es decir por el alimento, o sea por la económica y esto no es ningún reduccionismo, sino sólo el principio, gracias al cual es posible producir, reproducir, ampliar y desarrollar la vida humana en concreto.

⁸⁹ Uno de los máximos líderes de nuestros pueblos originarios, luego de estudiar historia en la universidad Mayor de San Andrés sostenía que teníamos que hacer “ciencia” histórica. Lo paradójico es que cuando decía esto, la concepción que de ciencia manejaba era la neopositivista, es decir, la concepción de ciencia que justifica el encubrimiento y hasta la negación de nuestras historias no modernas, ni occidentales. La ciencia social estándar no es ninguna garantía de conocimiento de sociedades no-occidentales. Por ello es que en última

ciencia social latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX, es que ella, intentando construir conocimiento pertinente a nuestro propio mundo de la vida, utilizaba ingenuamente conceptos y categorías cuyos contenidos tenían como presupuesto al sistema-mundo moderno y no a nuestros mundos de la vida. El problema entonces no está en cambiar de palabras, o sea de conceptos y categorías, sino de producir contenidos nuevos de conceptos y categorías cuyas abstracciones pre-supongan nuestros horizontes de cosmovisión y no los horizontes euro-norteamericano-céntricos. Esto tiene que ver con problemas de fundamentación de lo que es o debiera ser ciencia social, es decir, no estamos sugiriendo que habría que negar (nihilistamente) o abandonar totalmente la ciencia y cultura occidentales, de hecho podemos aprender muchas cosas de ellos (además de que es inevitable que nos desarrollemos en relación a ella), lo que estamos sugiriendo es que cuando nos apropiamos de concepto, categorías, teorías, o filosofías; que el fundamento de ella, (o sea el proyecto, que es aquello que está pre-sub-puesto) no sea el horizonte o proyecto moderno-occidental, sino; el proyecto nuestro⁹⁰, es decir; lo pre-sub-puesto en la construcción de conocimiento científico y filosófico respecto de nuestra realidad y horizonte, debiera ser nuestro propio fundamento, o sea nuestro propio proyecto de vida, de nación y de humanidad y que en última instancia éste se deduzca de nuestra propia historia y tradición. Por ello es que afirmamos como hipótesis con pretensión fuerte, de que la filosofía de la ciencia es un conocimiento tan comprometido, como la ideología política.

instancia la discusión de lo que sea la humanidad más allá del imaginario neoliberal, implica también una discusión de lo que debiera ser en el futuro la ciencia, más allá de la concepción estándar de ciencia.

⁹⁰ Este es el dilema al cual se está enfrentando la ciencia social y la filosofía latinoamericana hoy, no sólo por la crisis del modelo de ciencia moderno occidental, sino porque los problemas a los cuales nos estamos enfrentando hoy, ya no son meramente regionales, o situacionales, sino literalmente universales, entonces la noción estrecha de ciencia social moderna y occidental ya no nos sirve para pensar con rigor estos nuevos problemas a los cuales nos estamos enfrentando no sólo como pueblos, sino como humanidad. Baste citar solamente dos ejemplos, el calentamiento global de la tierra, y la producción global de miseria a escala planetaria. Cfr. nuestra *Ética y crítica en Frans Hinkelammert. Introducción a una racionalidad trans-moderna y pos-occidental*. De próxima aparición.

Pues bien, ya lo vimos desde hace 500 años, el padre europeo-occidental no nos quiere y por eso siempre nos va a negar y despreciar, por eso es que no podemos volver a confiar en él. De lo que se trata es de construir otra historia a partir de nuestra propia cultura, memoria e historia, la cual no está del todo clara, porque seguimos viendo a nuestra madre, o sea a nuestra cultura, con los ojos del padre dominador. Seguimos conociendo, re-conociendo y re-construyendo nuestra historia con el marco categorial del pensamiento moderno occidental, es decir, con la ciencia y la ideología del padre-machista-dominador-europeo-occidental.

El boliviano hispano-criollo de 1825 tenía plena conciencia colonial, porque pensaba, amaba y sentía no sólo como extranjero⁹¹, sino como extranjero dominador. El proceso de la descolonización empezó lentamente con Tupaj Amaru, Tupaj Katari y con la Bartolina Sisa. Continuó con los guerrilleros alto-peruanos, quiso volver con Isidoro Belsu, y luego con Zarate Willca. En el siglo XX continuó con los mineros, con Almaraz, Quiroga Santa Cruz y Zavaleta Mercado, y ahora esa bandera está siendo retomada por los alteños y los originarios de estas tierras de origen aymara, quechua o tupi-guaraní. Gracias a este proceso histórico ahora se están empezando a dar condiciones de modo que la cultura, la política y la ciencia social puedan empezar a desarrollar el proceso de la des-colonización subjetiva, intelectual, cultural e histórica. ¿Qué quiere decir esto?

Normalmente el político, el intelectual, el periodista y el cientista social latino-americanos, piensan que lo latinoamericano es sin más occidental, por eso se siente plenamente identificado con los valores occidentales como si fuese algo normal. Lo que no se da cuenta el latino-americano, es que los

⁹¹ No todo lo extranjero es malo, sino cuando éste es dominador, o portador de relaciones de opresión. Porque hay muchas cosas buenas que podemos aprender de los pueblos europeos y norteamericanos. No está mal aprender de lo ajeno. Lo que está mal es creer que lo extranjero es sinónimo de bueno y lo nuestro malo, es decir, lo que está mal es aprender lo extranjero a costa de devaluar lo nuestro. Lo nuestro tampoco es sinónimo de bueno, no todo lo nuestro es bueno, de lo que se trata es de evaluar lo que tenemos y somos desde un proyecto de lo que queremos ser y para eso necesitamos un criterio, desde el cual evaluar lo que es bueno para nosotros, sea nuestro o no y lo mismo al revés. Necesitamos un criterio para evaluar qué es lo malo para nosotros, sea nuestro o no. Por ello es que hay que pensar radicalmente, qué significa “lo nuestro”.

valores culturales, políticos, económicos, sociales, etc. modernos, comportan de modo intrínseco la colonialidad del poder y la dominación, es decir, que cuando asume los valores occidentales, pertinentes para occidente, lo que hace es convertirse en portador ingenuo de los valores de dominación inherentes a la colonialidad de la dominación euro-norteamericano-céntrico.

De ahí que cuando se interpreta a sí mismo con las categorías, conceptos, ideologías y valores moderno-occidentales, entre inevitablemente en contradicción consigo mismo, porque se está interpretando a sí mismo con las “fuentes del Yo” occidentales⁹², que como ya vimos pro-vienen de la linealidad greco-latino-germánico-europeo-norteamericano-occidental.

Cuando sucede esto, como está partiendo de otra tradición histórica, es lógico que termine negando la suya propia. Esta situación produce una permanente auto-frustración que elimina de raíz la posibilidad de la realización, porque aunque no nos lo propongamos concientemente, estamos intentando ser lo que no somos. Estamos intentando siempre aprender lo que no somos, y terminamos intentando construir un proyecto que no es el nuestro y por eso mismo como factibilidad terminamos apareciendo ante nosotros mismos como pueblo inviable, sin destino, ni posibilidad de realización. Y así no solo nace, sino que se reafirma el sentimiento de frustración y éste termina afectándonos no sólo hasta en nuestra vida privada, sino hasta en la idea que como seres humanos somos. Una básica fenomenología del rostro del boliviano podría mostrar las huellas de esta angustia, desesperación, impotencia y frustración.

⁹² En la impresionante reconstrucción que hace Charles Taylor de las fuentes de yo, muestra de modo no intencional, que el contenido del concepto Yo, o del “sí mismo” son “occidentales”. Cfr. Taylor, Charles. *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*. Cambridge University Press. Cambridge. Lo que Taylor no muestra, porque no conoce lo mismo que Habermas, es que es imposible entender la constitución del contenido de la subjetividad del yo occidental, sin hacer paralelamente la reconstrucción histórica de la des-constitución que paralelamente hace occidente de nuestro Yo, o de nuestra mismidad, a partir de 1492. Esta destrucción que occidente opera de nuestra mismidad no es un problema psicológico o ideológico, sino material (no materialista), o sea de contenido, es decir de relación práctica, interpersonal, de dominación y negación de nuestra corporalidad, sobre la cual se yergue la mismidad e identidad del Yo occidental, y que denigra a su vez la nuestra. De ahí que necesitemos producir históricamente otra reconstrucción material, es decir práctica, interpersonal de liberación de nuestra corporalidad negada, para desde ella transformar nuestra identidad, nuestra propia mismidad, como Yo no-occidental, como subjetividad «de otro modo que el ser occidental, más allá de su esencialidad, y de su inter-esse».

Aún así, el boliviano sale a las calles porque sabe o presiente que no está dicha la última palabra, ni termina de creer el discurso dominante, sino que piensa y cree que otra Bolivia es posible, porque otro mundo es posible, pero más allá de este mundo que el modelo moderno-neoliberal quiere imponer, pero entonces empezamos a hablar de otro tipo de boliviano, ya no del latino-americano, sino del boliviano indo-americano, o si se quiere, del amer-indiano. De este tipo de boliviano que no cree que la tierra sea cosa, u objeto, o sino mercancía que pueda ser vendida a cualquier precio. Porque la tierra, o si se quiere la naturaleza⁹³, *no es* lo que la modernidad dice que es; un ente entre tantos otros que como mercancía lo mismo se puede comprar que vender al mejor postor. Es ilusa la gente que cree que el conocimiento que produjo la modernidad sea verdadero en sí. El famoso conocimiento científico es el conocimiento pertinente al proyecto de la modernidad, con el que la modernidad tiene sentido, gracias al cual la modernidad se ha desarrollado, por eso es un conocimiento «comprometido» con la modernidad.

La famosa neutralidad valórica es para hacer creer a la humanidad que el conocimiento científico es verdadero y objetivo en sí mismo, de modo que una vez sacramentado como científico sea calificado de incuestionable, objeto sólo de veneración y tenido en última instancia como dogma de fe. Así la tradición burguesa-moderna-occidental que tanto combatió el dogmatismo opresor de la iglesia medieval, ahora se ha apropiado de esa actitud. Destruyó la religión para que la humanidad ya no creyera en Dios, sino que ahora creyera en el fetiche de la modernidad llamado mercado. Los otrora

⁹³ En el 2002 el gobierno mexicano había decidido construir otro aeropuerto más grande y más moderno que el actual, para lo cual tenía que expropiar grandes extensiones de tierras cultivables que se encontraban en el valle de Texcoco muy cerca del distrito federal. Los comunarios de Texcoco al enterarse de que el gobierno de Fox quería expropiar o sea comprar sus tierras, se opusieron rotundamente a la venta de ellas y salieron a las calles a defenderla. Los periodistas que cubrían la noticia hicieron varias entrevistas a los comunarios en las cuales les preguntaban que por qué no querían vender sus tierras si el gobierno quería pagar un muy buen precio. Uno de los comunarios viejos ante la pregunta respondió: “yo quisiera preguntarle al presidente Fox, si su madre está en venta, porque para nosotros la tierra es como nuestra madre, y la madre, no se vende”. Pensar o creer que la concepción que occidente tiene de la tierra o naturaleza es la verdadera, es un ingenuo euro-centrismo. A su vez pensar o creer que la concepción que nuestros pueblos tienen de la naturaleza es pre-moderna o mero folklore, es otra ingenuidad euro-céntrica, porque el fenómeno del calentamiento de la tierra está demostrando en los hechos que concebir a la naturaleza como objeto, o cosa en el fondo es irracional. Parece que hay que abandonar la concepción occidental de la naturaleza y volver a prestarle más atención a nuestras concepciones ancestrales.

monjes medievales que con su teología defendían el poder de la iglesia, ahora se han convertido en científicos neutrales, que con su conocimiento santifican como bueno al mercado y justifican con teorías su aplicabilidad en cualquier rincón del planeta, donde sea posible producir “ganancias”.

Por ello es que necesitamos producir otra noción de conocimiento, inclusive otro concepto de ciencia⁹⁴, es decir, un conocimiento que nos permita no solo reconocernos como somos, sino que nos posibilite construir un proyecto “distinto” (ya no meramente diferente) al proyecto que hasta ahora se nos viene imponiendo desde hace más de quinientos años. Dicho de otro modo, necesitamos –paralelamente a luchar en las calles- des-colonizar los conceptos, las categorías, las ideologías y los marcos categoriales con los cuales hasta ahora nos hemos interpretado y concebido, para entonces empezar a producir otros contenidos pertinentes a las realidades que estamos tematizando y pensando.

Desgraciadamente quedaron atrás en la historia aquellos procesos que se podían producir en la historia de modo inconsciente o espontáneo, por eso es que ahora necesitamos de la teoría, es decir, de la reflexión predicativa, de la argumentación explícita, de la comunidad de comunicación liberadora que tienda a iluminar con entendimiento y a cada paso, aquello que queremos construir como país, como nación y por qué no, como humanidad. La idea nueva de país o de nación, no puede partir sólo de sí misma, sino que tiene que concebirse siempre en términos de modelo de humanidad nueva, de lo contrario será imposible que pueda trascenderse a sí misma.

Agosto 6 del año 2005

⁹⁴ Por ello es que desde la obra de Marx, en la perspectiva de Horkheimer, Hinkelammert y Dussel, estamos desarrollando un tercer criterio de demarcación científica, para distinguir la ciencia social «funcional» al sistema, de la ciencia social «crítica del sistema», discutiendo a su vez, categorías claves para la producción de conocimiento científico como realidad, verdad, objetividad, racionalidad, subjetividad, etc., etc.

APÉNDICE

¿QUE SIGNIFICA PENSAR DESDE AMÉRICA LATINA?

*Al maestro y amigo Enrique Dussel.
En profundo reconocimiento por su magisterio
y su amistad, en su 70 aniversario.*

Juan José Bautista S.

§ 1. *Introducción*

En el año 2000 salió publicado un sugestivo y enorme libro de Randall Collins titulado *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*⁹⁵, donde el autor hace un repaso de todos los movimientos filosóficos desde la antigüedad griega –pasando por el pensamiento chino, hindú, japonés, islámico, incluso por el pensamiento judío–, hasta mediados y fines del siglo XX. Sin embargo llama la atención que a lo largo de sus más de mil páginas no aparezca una sola línea acerca del pensamiento o la filosofía latinoamericana. Para Collins –como en general para el pensamiento euro-norteamericano–, parece que nunca existió ni existe pensamiento o filosofía en Latinoamérica. Hace algunos años cuando G. Vattimo vino a México preguntaba en el típico tono arrogante del europeo moderno “¿dónde está la filosofía latinoamericana? Porque yo no la veo”. Que estas actitudes provengan de filósofos o pensadores euro-norteamericanos, no sorprende tanto porque para ellos solamente occidente es capaz de “pensar”, en cambio el “inmaduro” tercer mundo, o latinoamericano, todavía no, hasta que no se modernicen como alguna vez dijo Habermas. ¿Las actitudes de estos filósofos será producto de la sabiduría o la ignorancia?

En cambio lo que sí sorprende es que este tipo de actitudes provengan de filósofos o científicos sociales latinoamericanos, que más parecieran en su

⁹⁵ Collins, Randall. *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Ed. Belknap Press of Harvard University Press. 2000

forma de pensar, europeos que latinoamericanos, porque cuando hacen ciencia social o filosofía lo hacen literalmente de espaldas a la realidad nuestra y por eso leen o parten de puros autores euro-norteamericanos y así problematizan solamente los problemas que esas teorías o autores contienen. Sin embargo da la casualidad que a fines del 2004 Carlos Beorlegui, un filósofo español, o sea europeo, acaba de publicar otro enorme libro de casi 900 páginas titulado *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*⁹⁶, donde el autor hace un repaso de todo el pensamiento latinoamericano desde poco antes de la conquista hasta nuestros días, (o sea que había existido pensamiento y filosofía latinoamericanas) donde muestra no solo que éste siempre existió, sino su especificidad y hasta sus dificultades a la hora de tematizarlo. Según Beorlegui después de muchos siglos de problemático surgimiento y discusión, la filosofía latinoamericana recién encuentra en la filosofía de la liberación un aporte original a la filosofía universal. No por casualidad le dedica muchas páginas a esta corriente, y en especial a la obra de Enrique Dussel -según Beorlegui- el máximo exponente de esta corriente. A pesar de la simpatía, la percepción que tiene de la obra de Dussel no es de la más apropiada, ¿por qué? Da la casualidad que muchos científicos sociales y filósofos latinoamericanos que alguna vez conocieron algo de la obra de Dussel, creen que su filosofía no es todavía Filosofía, otros piensan que es más ideología política de la década del 70 y 80, en cambio otros piensan que es el intento frustrado de un teólogo por hacer filosofía, los más un comentario a la filosofía europea y norteamericana y otros un re-frito de muchos autores latinoamericanos y europeos, algo así como un comentarista o lector, para demostrar que se está enterado de lo último publicado y que en última instancia no dice nada nuevo. Que piensen de ese modo gente que no conoce la obra de Dussel, es entendible, pero lo que más me llama la atención es que mucha gente que estuvo en las aulas de Dussel, no en una sola conferencia, o solamente un

⁹⁶ Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Ed. Universidad de Deusto. Bilbao. 2004

semestre, sino hasta por dos años o algo más, no entiendan el sentido de la obra de Dussel. Porque la obra de Enrique Dussel no es de fácil recepción, sino que presenta muchas dificultades y obstáculos, no tanto inmanentes a la obra, sino de contexto histórico-temáticos difícilmente perceptibles en una primera aproximación. De ahí que paradójicamente sean los latinoamericanos y hasta muchos de sus ex-alumnos los más acérrimos críticos suyos, ¿por qué? Pues bien, en lo que sigue me propongo exponer algunas dificultades comunes en la recepción de la obra de Dussel que he observado a lo largo de más de 16 años de haber sido alumno suyo y haber observado a muchas generaciones de alumnos suyos, de oyentes y doctorandos pasar por los seminarios y haber visto y oído de cerca las discusiones y diálogos con algunos eminentes filósofos contemporáneos, fruto de cuyas discusiones vi transformarse la obra entera de Enrique Dussel hasta el día de hoy; para luego exponer la transformación de algunos conceptos y categorías que a mi juicio son centrales en su obra, para posteriormente mostrar, por qué a mi juicio, la obra filosófica de Enrique Dussel es un vivo ejemplo de lo que significa «pensar desde América Latina», hoy.

§ 2. *De las dificultades.*

Primera Dificultad.

A riesgo de ser muy esquemático se podría decir que hasta principios de la década de los 70's hubo una continuidad temática difícilmente perceptible⁹⁷, dado el contexto en el que se desarrolló su pensamiento luego

⁹⁷ El primer impacto en su pensamiento se podría ubicar cuando Dussel arriba a Europa donde se descubre por primera vez, como latinoamericano y no como simplemente occidental. Después, luego de su estadía de dos años en Israel regresa a Europa por el oriente y ve el sentido de lo europeo desde el medio-oriente semita, que es básicamente el recorrido de la historia occidental desde el medio-oriente. Otro momento constitutivo se podría ubicar cuando según sus palabras, lee por primera vez en Europa un texto de Leopoldo Zea titulado *América en la historia* donde descubre que Latinoamérica no está ni incluida, ni concebida en la historia universal. Ello a su vez se hace evidente cuando escribía su tesis doctoral de historia, descubre que no existía una historia de la iglesia latinoamericana después de 1492. O sea que la Europa occidental se había modernizado durante casi cinco siglos, prescindiendo literalmente, teórica e interpretativamente de América Latina. A mi juicio, darse

de su retorno de Europa a Latinoamérica, concretamente a Argentina, porque allí encontró inmediatamente un ambiente filosófico muy renovado y fresco de discusión no solo de la filosofía contemporánea, sino también de la realidad argentina y sudamericana. Dussel que en ese entonces conocía bien el lenguaje heideggeriano pudo asimilar naturalmente no solo la crítica de Levinas a Heidegger, sino asimilar el pensamiento de Levinas como crítica de toda ontología, porque Dussel como todo filósofo que se precia de serlo, estaba «pensando problemas» que la realidad planteaba en ese entonces, y no autores o teorías. La realidad que le aparecía era la del pobre latinoamericano subdesarrollado que no estaba considerado en la historia universal y que por eso mismo desaparecía de la realidad tematizada por la ciencia social y la filosofía y sólo aparecía como negado y excluido del centro europeo, del mercado mundial y de la historia. Así es que, como ni Hegel, ni Heidegger, ni Ricoeur, ni ningún otro filósofo europeo tenía categorías para pensar una realidad como ésta y Levinas sí, entonces Dussel incorpora categorialmente⁹⁸ a Levinas en la construcción de su primera ética. Sólo entonces y por primera vez Dussel, puede sistemáticamente pasar categorialmente del pensamiento ontológico a lo que en ese entonces llamó

cuenta de este detalle, no es cualquier cosa, el cambio deviene necesariamente en la constitución de otro paradigma desde donde sea inteligible esta realidad excluida.

⁹⁸ La categoría “pensar categorial” de origen zemelmaniano, alude a aquella intención epistémico-teórica que no se limita a copiar categorías o conceptos, sino que intenta hacer una incorporación problematizadora y resemantizante en un corpus categorial nuevo, esto es, que porque la realidad pensada con la anterior categoría no es la misma, por ello es que la intención epistémica deviene inevitablemente en una transformación del contenido anterior del concepto o la categoría, para que el nuevo contenido del concepto o categoría sea pertinente a la realidad tematizada. Pero el problema en última instancia no es tanto construir nuevos conceptos y nuevas categorías de análisis, sino nuevos “marcos” categoriales desde donde tenga sentido el uso de estos nuevos conceptos y categorías, por eso el problema epistemológico es mucho más complejo que proponer nuevos conceptos, o nuevas palabritas. Esto es, cuando alguien como Dussel hace un uso epistémico de una categoría que proviene de otro marco categorial, de otra teoría o autor, como el caso de Levinas, es inevitable que la realidad pensada cuestione el anterior contenido de la categoría y para que ésta tenga un uso con sentido, se le dé un nuevo contenido, que es lo que pasa con Dussel. Dicho de otro modo, quien no tiene idea de cómo se construye el pensamiento científico o filosófico siempre va a descalificar al pensador porque interpreta mal el sentido o contenido original de tal o cual categoría. Y desgraciadamente esto es lo que a menudo ha pasado con los lectores de Dussel, que siempre lo han cuestionado porque interpreta “mal” a los autores. Un pensador no aspira a interpretar bien o mal a los autores, o las teorías, su problema es pensar la realidad y a lo que aspira es a construir contenidos nuevos de conceptos o categorías que permitan entender bien lo que pasa con la realidad actual y presente, o con aquellas dimensiones de la realidad que aparecen invisibles ante otros marcos categoriales. Y a partir de ella recién tiene sentido el diálogo con los autores.

“metafísica⁹⁹ de la alteridad”. Esto es, cuando escribe desde el 71 hasta el 75 los cinco volúmenes de “*La ética de la liberación latinoamericana*”¹⁰⁰, ella no se puede entender, sin los cinco primeros capítulos de los dos primeros volúmenes, en los cuales pasa «categorialmente» o sea conceptualmente de modo explícito, mostrando los pasos lógicos adecuados, del momento ontológico, o de la totalidad moderna, es decir del Ser, hacia la “exterioridad”, como no-ser, como alteridad negada por la ontología moderna. Sólo entonces puede escribir el capítulo sexto en el que hace una recuperación metodológico-explicita de cómo es que conceptualmente y con nuevas categorías se puede trascender cognitivamente (o sea categorialmente) más allá de la racionalidad ontológico-moderna-occidental¹⁰¹. De ahí que no sea casual que el primer “programa de investigación¹⁰²” de la ética de la liberación dusseliana, esté plenamente descrito en este sexto capítulo del segundo volumen de la ética de la liberación que en primera instancia será latinoamericana y posteriormente mundial. Así entonces Dussel puede decir; “sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el *tema* de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico¹⁰³, porque

⁹⁹ Metafísica, como un más allá de la ontología ficisante de la modernidad, y por ello alteridad, como momento más allá de la mismidad de la ontología europeo-occidental. Esto es, el otro en Dussel, ya no era el otro de Levinas, ya no podía serlo, porque Dussel ya no está pensando en el “contenido” de la otredad levinasiana, sino en la latinoamericana en primera instancia, porque ella aparecía como el más allá de la europeidad occidental latino germánica. Y ahora será la otredad más allá del heleno-euro-americano-centrismo, que ya no es solo Latinoamérica, sino toda la periferia, o sea todo tercer mundo, es decir, el 80% de la humanidad.

¹⁰⁰ Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomos I y II. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 1973. Tomo III. Ed. Edicol. México. 1977. Tomos IV y V. Ed. USTA. Bogotá 1980

¹⁰¹ Luego de este capítulo sexto del segundo volumen de su primera ética, vuelve al problema del método de la ética de la liberación en otro libro suyo de esta misma época, llamado: *Método para una filosofía de la liberación*. Ed. Sígueme. Salamanca. 1974, donde amplía y desarrolla más este sexto capítulo. Pero luego ya no volverá a tematizar explícitamente el tema del método.

¹⁰² Le llamo “programa de investigación” en el sentido de T. Kuhn, porque solamente a partir de un programa de investigación se puede proponer sistemáticamente la posibilidad de hacer visible, cognoscible o inteligible, conceptualmente hablando, un nuevo observable, un nuevo objeto, o un nuevo “tema” en el horizonte de la investigación y la producción teóricas.

¹⁰³ La ética de la liberación, ya no podía ser dialéctica. Una vez que se ha mostrado la especificidad del pensar dialéctico y para lo que ella sirve (ver especialmente *Método para una filosofía de la liberación*), se necesita trascender la lógica dialéctica como lógica pertinente de la totalidad, pero no para negarla o abandonarla, sino para situarla en el contexto de otro marco categorial más amplio, que también trata de contradicciones, pero mucho más complejas; pero, no a partir de lo visto, o constituido por el lenguaje de la visión y del sujeto, o sea a partir de lo mismo, o del Ser, sino que parte justamente del cuestionamiento al sujeto, pero no de un

parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana. Única y nueva, la primera realmente postmoderna¹⁰⁴ y superadora¹⁰⁵ de la europeidad”¹⁰⁶. Sólo cuando ha hecho esta

cuestionamiento hecho por él mismo hacia su sí mismo, sino por el Otro que interpela y cuestiona con su palabra ininteligible en principio, las certezas o la sabiduría del sujeto moderno. Por ello es que en primera instancia la ética de la liberación es un poner en cuestión las certezas de la ontología moderna de la subjetividad, para producir en primera instancia, una liberación de la racionalidad moderna, para recién entonces poder acceder a la realidad negada del Otro, como realidad más allá del Ser moderno. La analéctica, o ana-dia-léctica no es otra dialéctica más, sino que es la dialéctica desfondada desde la palabra del Otro como revelación. En este preciso sentido, no es un razonar, sino que es un diá-logo entre un sujeto que proviene de lo mismo, y el Otro que proviene de más allá de mi mundo, pero no sólo en sentido culturalista, sino de profunda dominación. Dicho de otro modo, la analéctica, es un pensar que parte «desde» esa dimensión de realidad que no está incluida en mi mundo, y que me es revelada únicamente a partir de la palabra interpeladora del Otro, como «¡Pido justicia!» Para hablar de la analéctica como momento más allá de la dialéctica, hay que hablar también de la epifanía como momento más allá de la fenomenología, la cual parte del reconocimiento explícito de la dignidad del rostro del Otro como ser humano, pero a partir de su palabra, de su decir, no a partir de mi mirada o de mi logos, ni de lo dicho o ya sabido por la modernidad. Ejemplos de esta incomprensión abundan en la literatura hispanoamericana y norteamericana (un ejemplo último de esto sería el libro de Eugene Gogol, quien intenta cuestionar al otro de la filosofía de la liberación desde Hegel. Puede funcionar para quienes piensan aún Latinoamérica desde el marco categorial del pensamiento moderno, pero que fracasa rotundamente cuando quiere cuestionar a Dussel. Cfr. Gogol. E. *The concept of Other in Latin American Liberation*. Lexington Books. 2002). Captar esta especificidad no tiene que ver con la inteligencia, sino con el acontecimiento (en el sentido de Badiou), lo que remite en última instancia a lo político-económico como acontecimiento interpelador.

¹⁰⁴ El primero en utilizar esta palabra en un contexto filosófico fue el último Heidegger. Sin embargo fue Dussel el primero en utilizarlo como proyecto filosófico el año 1972, años antes de que Lyotard la asumiera como parte de su proyecto filosófico, pero en un sentido muy diferente. Hoy después de que la filosofía posmoderna ya tiene su propio sentido, la ética de la liberación ya no puede ser posmoderna, simplemente porque no parte de los presupuestos de la ontología de la modernidad, sino desde más allá de ella, no solo espacialmente, sino históricamente, por ello estamos construyendo la categoría de trans-modernidad para mostrar esta especificidad. La ética de la liberación parte desde una historia anterior a la modernidad, negada durante estos 500 años, y que tiende hacia un proyecto no-moderno ni occidental, en este sentido no intenta realizar ninguna utopía moderna, sino que intenta pensar el futuro, y lo posible, desde la perspectiva de quienes la modernidad siempre ha negado.

¹⁰⁵ El intento de “superación de la filosofía o pensamiento europeos”, no tiene nada que ver con la negación nihilista de lo previo o anterior, propia de la racionalidad moderna-posmoderna, sino que es el intento de lograr un nuevo principio epistemológico. El problema no es demostrar que el pensamiento latinoamericano es superior al europeo, no. El problema es construir un marco categorial que permita entender en el plano de la filosofía, la especificidad del problema del subdesarrollo, la dependencia, la opresión, el colonialismo, la miseria, la ignorancia, la negación, el sufrimiento y la exclusión latinoamericanas y para ello no bastaba (porque era insuficiente) el pensamiento y la filosofía europeas, porque no era, ni nunca fue su problema. De lo que se trataba era de construir un pensamiento, una ciencia social y una filosofía que sea capaz de pensar «desde» esta problemática propia en la que se debatía y se debate aún Latinoamérica y para ello, no bastaba con mirar sólo hacia Latinoamérica, sino que hacía falta trascender el pensamiento y filosofías europeas (de ahí el largo diálogo con esta tradición), porque en ese marco categorial, se escondía y se ocultaba aquello que justificaba el por qué de nuestra opresión. Dicho de otro modo, para entender la especificidad de nuestros problemas había que destruir (o sea des-montar, des-armar, paso a paso, lógico-conceptualmente) el marco categorial moderno y construir otro marco categorial «desde» el que se pudiese pensar con rigor nuestros problemas en primera instancia y luego, tercer mundo y finalmente la modernidad en su conjunto, para rematar en otra visión de la historia de la humanidad «desde» la perspectiva de los oprimidos y negados de todos los sistemas totalizantes.

¹⁰⁶ Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 1973. pág. 162. Esta primera obra fundamental de Dussel nace como un proyecto «ético de liberación», y en México se transforma en una filosofía de la liberación (Cfr. Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Ed. Edicol. México.1977). Pero a partir de 1992, que es cuando decide volver a fundamentar su pensamiento, discutimos

fundamentación categorial, de desmontaje del lenguaje ontológico, entonces tiene sentido toda la temática que desarrolla a partir del séptimo capítulo del tercer volumen como erótica, pedagógica, política, e histórica latinoamericanas.

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

Dicho de otro modo, si no se entiende, o no se conoce el lenguaje heideggeriano-levinasiano, difícilmente se podrá entender el diálogo (porque no es una mera exposición) que Dussel establece con Hegel, Heidegger, Ricoeur, Levinas, etc., y, lo que Dussel está pensando como tema o cuestión¹⁰⁷, en esta primera ética que es el tema del otro, pero no del otro

mucho acerca de si este pensamiento de la liberación debía ser una ética o filosofía. La transformación conceptual del contenido de la categoría ética, ya había empezado en su obra, solo fue cuestión de desarrollarla. Desde ese entonces la postura es ética-crítica, pero no es una ética ontológica (descriptiva) que trate de las morales, sino una ética trans-ontológica, que cuestiona justamente el fundamento ontológico de la filosofía moderna, desde más allá de la modernidad euro-helena-céntrica.

¹⁰⁷ “Proponer *cuestiones* –nos dice Heidegger–; cuestiones no son ocurrencias; cuestiones tampoco son los «problemas» hoy en día al uso, que uno coge al azar de lo que se oye decir, de lo que se lee, y que adereza con un gesto de profundo ensimismamiento. Cuestiones surgen sólo del habérselas con las «cosas». Y cosas sólo hay *aquí* cuando se tienen ojos”. Cfr. Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Ed. Alianza. Madrid. 2000. El tema en «cuestión», o lo que da que pensar, no es problemilla cualquiera, ni ocurrencia primeriza en este primer Dussel. Lo que le da que pensar ya está claro, la miseria del *pauper* latinoamericano, lo que no queda claro aún y es aquello en lo que constituirá toda su obra, es la forma conceptual apropiada, el lenguaje categorial en el que se puede hacer explícito e inteligible teóricamente hablando, lo pensado. Y para ello no basta con tener ojos, sino que a partir de su experiencia semita (Cfr. Dussel, Enrique. *El Humanismo Semita*. Ed. Eudeba. Buenos Aires. 1969) y Levinas, hay que saber tener oídos, o sea hay que saber «escuchar» la voz del otro, es decir, ya no basta con la fenomenología y la dialéctica, sino que, hay que construir otro marco categorial desde el cual sea inteligible esta voz que me cuestiona, que en primera instancia es sólo un grito o un reclamo y que cuestiona la certeza de la ontología de la subjetividad moderna.

levinasiano, sino del otro¹⁰⁸ como pobre y dominado. Esto es lo que a juicio nuestro sucede cuando llega a México en el 75. Recordemos, el pensamiento de Dussel fue desde un comienzo muy comprometido con los movimientos de izquierda y de liberación, de ahí que el que le hayan puesto una bomba en su casa para amedrentarlo o amenazarlo no haya sido nada casual. Y así como tantos otros partió al exilio. Cuando llegó a México el ambiente de la discusión filosófica era muy diferente del argentino. Prácticamente la filosofía en México estaba dividida en tres grupos: los analíticos (liderados por Mario Bunge), los marxistas (liderados por Adolfo Sánchez Vázquez) y los latinoamericanistas (liderados por Leopoldo Zea). Ninguno de estos grupos conocía en profundidad el debate argentino, ni mucho menos el lenguaje en el que se había construido su primera ética. Tal es así que cuando Dussel empezó a intervenir en el debate, casi nadie lo entendió, pero tampoco él podía intervenir en el debate porque tampoco conocía el lenguaje de los marxistas mexicanos¹⁰⁹, ni mucho menos de los analíticos¹¹⁰ de ese

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

¹⁰⁸ Normalmente los lectores o críticos de Dussel, tienen una visión posmoderna del otro, en términos de “diferencia” y no de “distinción”, que sería la especificidad propia del otro dusseliano. No negamos que puedan existir otras formas de problematizar el tema del otro, lo que queremos enfatizar es esta especificidad del «otro como distinción» en la obra dusseliana, cuyo matiz no es tan simple y por eso ha sido descuidado mucho por quienes creen conocer el tema del otro. Este descuido ha sido la causa de muchos artículos y libros de lectores y críticos de Dussel, quienes le atribuyen a su obra cosas que él no dijo. Pero lo grave, en nuestra opinión es que cuando la filosofía y ciencia social latinoamericana parte del “otro” como diferencia, sigue atrapada en la cosmovisión pos-moderna del otro, y así la especificidad del “otro” latinoamericano, desaparece. Lo grave, es que la categoría del «otro como diferencia» tiene su momento encubridor pertinente a la posmodernidad, por eso siendo crítico ópticamente hablando, no puede trascender el momento ontológico, y por eso mismo quedando atrapado al interior de la modernidad europeo-occidental, aparece como obstáculo epistemológico (bloqueo ideológico) cuando se quiere entender la especificidad de la otredad más allá del mundo moderno-posmoderno.

¹⁰⁹ El panorama del marxismo en América Latina tampoco era muy halagüeño. Visto en perspectiva desde principios del siglo XXI, se podría decir que el marxismo latinoamericano de las décadas de los 60’s, 70’s, 80’s y principios de los 90’s, básicamente era moderno, es decir, tenía conciencia euro-céntrica, es decir, intentando pensar América Latina, lo hacía con categorías moderno-occidentales y con cosmovisión euro-céntrica. La izquierda intelectual que piensa ahora desde categorías posmodernas, sigue atrapada en el mismo universo de cosmovisión, todavía no se dio cuenta que la única forma de superar a la modernidad es partiendo desde presupuestos no-occidentales, o sea desde más allá de la modernidad-posmodernidad. Se necesita otra cosmovisión de la historia, que no sea occidental.

entonces. Y lo peor de todo es que a Dussel, casi todos lo veían como a teólogo y no como a filósofo. Y da la casualidad de que el prejuicio jacobino-moderno dice que la teología es cualquier cosa, menos ciencia. Y como casi todos los científicos sociales y filósofos latinoamericanos en general tienen prejuicios modernos, porque en el fondo son modernos, ni modo pues. Así es que luego de haberse publicado la primera ética, ésta tuvo poca recepción, porque además de México, en América Latina la ciencia social y la filosofía en general pensaban Latinoamérica con el lenguaje y marco categorial que provenía del marxismo y el materialismo histórico estándar, el cual concebía a Heidegger básicamente como un filósofo burgués y hasta idealista, y Levinas ni siquiera existía para este horizonte de pensamiento. Es más, la izquierda latinoamericana del siglo XX cuando pensaba la superación de la miseria y la pobreza lo hacían desde la imagen que la Europa moderna les proyectaba. Si en el pasado aparecía la miserable amerindia, en el futuro veían a una Latinoamérica moderna y occidental. Visto así el problema, se entiende que la izquierda latinoamericana no haya intentado siquiera cuestionar categorialmente la modernidad, sino solo el capitalismo y su modalidad imperialista. De ahí que su concepción de crítica sea meramente óptica, o sea parcial y por eso hayan abandonado la reflexión del cuestionamiento de los fundamentos.

Segunda Dificultad.

No sólo que el contexto de la discusión había cambiado, sino que también el lenguaje. Es cierto que Argentina no es como México, pero también es cierto que en ambos países como en toda Latinoamérica se daban problemas comunes como el subdesarrollo, la marginación y la pobreza, y

¹¹⁰ Posteriormente gracias a la obra de K. O. Apel, es que Dussel puede descubrir la especificidad del giro lingüístico, los límites de la filosofía analítica y el modo cómo se puede superarlo a partir del giro pragmático. Apel a juicio nuestro es ineludible a la hora de querer dialogar con el duro pensamiento analítico. Solamente gracias a Apel y entre otros a MacIntyre pudimos superar la famosa falacia naturalista y mostrar por qué el pensamiento analítico es tan valórico como el mercado neoliberal es. El pensamiento neutral y el que no se atreve a deducir normas de hechos, o deber ser del ser, había sido en el fondo, valórico y normativo. Esto lo muestra muy bien la obra entera de Apel.

por eso Dussel se puso a pensar ahora América Latina «desde» este nuevo espacio social que como plataforma proponía México, pero para poder intervenir en el debate tenía que apropiarse de un nuevo lenguaje para no quedar fuera. En ese entonces el lenguaje que predominaba el ambiente de la izquierda y de la crítica era del marxismo occidental¹¹¹. Además que desde los colegas más cercanos que tenía, los latinoamericanistas, le hicieron más que una crítica, casi una acusación, de que su obra era ingenua o ambiguamente “populista”, por hacer constante uso de la categoría pueblo¹¹² en la primera ética. Y entonces Dussel se puso a estudiar a fondo a Marx para responder a las objeciones que le hacían los marxistas y los latinoamericanistas.

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

¹¹¹ Más propiamente, el del marxismo del materialismo histórico, y el marxismo althusseriano. “Crucábamos al Marx althusseriano de la época. Después hemos podido estudiar a Marx detalladamente y nuestras conclusiones son exactamente las contrarias. En efecto, Marx no es un pensador que queda apresado en la totalidad (como pensábamos en ese tiempo), ni tampoco es expresión de un paradigma productivista (como lo piensa Habermas)”. Cfr. Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. Ed. Universidad de Guadalajara. 3ra. Ed. 1991. pág. 11.

¹¹² Acá podemos notar otro error epistemológico típico de la intelectualidad latinoamericana, al confundir un concepto o categoría con la cosa nombrada (¿sustancialismo?). Como si un concepto reflejara solamente una realidad y no otra, como si la realidad no fuese capaz de cambiar, como si la realidad fuese siempre idéntica a sí misma a pesar de la historia y la cultura. Porque el pueblo europeo no es el mismo pueblo que el latinoamericano, y por eso mismo la categoría pueblo, no puede tener el mismo significado, o contenido cuando se hace uso de la categoría pueblo en Europa que en Latinoamérica. Si por x o z motivos el pueblo europeo, o italiano, o alemán actuó de modo irracional en un momento de la historia, eso no quiere decir que, *ergo*, o entonces, todo pueblo siempre va a actuar de modo irracional. Cada pueblo actúa de acuerdo a su propia historia, en el contexto de la macro historia y la cultura, por ello es que ningún concepto o categoría de pueblo, puede agotar todos los modos o formas de ser del “pueblo”, por ello es que siempre se puede pensar al pueblo o “lo popular” de distintos modos, sin necesidad de caer en los ismos. Porque todos los pueblos por más identidad que tengan respecto de sí mismos, siempre pueden cambiar en el devenir de la historia y por eso es que el pensador siempre tiene que estar dispuesto a cambiar el contenido del concepto pueblo, para explicar la especificidad histórica de los pueblos en la historia.

dialogar con un pensador, lo hace desde su obra y no desde lo que se dice acerca de él. Entonces empezó la larga y paciente lectura y estudio de más de diez años de toda la obra de Marx, no solo de lo que había sido publicado en alemán, sino también de lo inédito¹¹³, algo que nunca antes se había hecho. Y entonces con lo que se encontró Dussel, fue con un Marx radicalmente crítico de la modernidad, o sea del capitalismo, pero también anticipadamente del socialismo real (ambos como proyectos pertinentes a la modernidad europeo-occidental), porque las preguntas, o los problemas reales “desde” los que Dussel leía a Marx, no eran los mismos problemas que subyacían a las obras de los marxistas contemporáneos. Esto es, el Marx de Dussel, no es el mismo Marx del marxismo occidental, ni mucho menos del marxismo estándar, es decir, que cuando uno se enfrenta a la obra de Dussel y le atribuye a ésta el presupuesto del marxismo común o estándar¹¹⁴, de seguro que tendrá muchos problemas de comprensión, porque en general se podría decir que la izquierda europeo-occidental asumió Marx de tal modo que ya no le permite cuestionar a la modernidad y por eso lo abandonaron. Esto es, -y es la opinión común- el Marx de la modernidad ya ha sido superado, o en todo caso Marx se equivocó en su diagnóstico del derrumbe del capitalismo y por eso puede sencillamente ser abandonado. En cambio lo que Dussel descubre es que Marx es crítico de toda forma de capital sea liberal o neoliberal y que mientras existan

¹¹³ Baste recordar que hasta fines de los 80's, recién se habían publicado en alemán sólo la mitad de toda la obra manuscrita de Marx. “Yo he trabajado Marx en sus cuatro redacciones de *El Capital* (la segunda, tercera y parte de la cuarta redacción, están inéditas, están en los archivos de Ámsterdam) y me tuve que meter en los archivos y estudiar inéditos de Marx. Ustedes dirán ¿cómo?, ¿tiene Marx inéditos? El 50 % de Marx nunca se ha publicado, ni en alemán. ¿Por qué?, si todo Marx se podría editar con menos del valor de un avión a reacción. Porque la Unión Soviética no quiso publicar Marx. Porque si se leía seriamente a Marx, el estalinismo caía hecho pedazos (vean cómo son las cosas); todavía hoy está inédito el tercer tomo de *El Capital*”. Cfr. Dussel, Enrique. *Marx y la modernidad*. Manuscrito de próxima publicación. O sea que el marxismo occidental de fines del siglo XIX y XX sólo conoció una parte de la obra total del Marx y partir de esa parte, interpretó todo Marx. Ver también. Dussel, Enrique. *El último Marx (1863 – 1882) y la liberación latinoamericana*. Ed. Siglo XXI. México. 1990.

¹¹⁴ El que supuestamente fue superado porque no era científico, sino filosófico. O porque era economicista y por eso no tenía una política o porque lo que había anunciado como socialismo, había sido en el fondo otro totalitarismo, o que porque era materialista se había olvidado del individuo, etc.

relaciones de producción económicas cuya producción de riqueza¹¹⁵ implique la producción de miseria, Marx sigue siendo pertinente, porque la obra de Marx permite entender justamente este fenómeno, el de la producción a escala mundial de la miseria, o si se quiere de la pobreza y como el fenómeno de la miseria del *pauper* latinoamericano es muy evidente en América Latina, entonces Marx sigue siendo pertinente¹¹⁶ y que quien quiera entender este fenómeno, no puede prescindir de Marx, a no ser que en última instancia esté de acuerdo con el capital y el proyecto moderno o posmoderno¹¹⁷. Uno de los grandes descubrimientos que hace Dussel es mostrar que Marx hace una explícita distinción entre “trabajo *vivo*” y “trabajo *objetivado*”. “De ella se deducen todas las demás distinciones. Una de ellas, quizá la más esencial conclusión práctico política o económica de Marx, porque aquí se originan las restantes, es el enunciado práctico siguiente: el *trabajo vivo* no tiene valor; la *capacidad* o *fuerza de trabajo* tiene valor... Según Marx, el trabajo es la “sustancia” o causa productora del valor. Más aún, el valor [...] no es más que trabajo “vivo” *objetivado*; es decir,

¹¹⁵ *The Wall Street Journal*, acaba de informar que los millonarios en los EUA han crecido el 2004 en un 21%, con lo que ahora hay en los EUA “7.5 millones de hogares con valor neto de por lo menos 1.000.000 de dólares... EUA continúa encabezando al mundo en la creación de nuevos millonarios. El número de hogares estadounidenses con bienes líquidos de 20 millones de dólares o más se está incrementando en 3.000 hogares al año, según uno de los estudios... (en el 2004) Los más ricos fueron quienes más prosperaron; el número de hogares con valor neto de 5 millones de dólares o más se incrementó 38%...(la revista) *Forbes* informó hace unos meses que el número de multimillonarios (con una fortuna de más de mil millones) llegó a 691, un incremento de 17% en relación con el año anterior”. Cfr. *Más millonarios y más gente en la pobreza, el “milagro” estadounidense*. Periódico La Jornada. México. 27-05-05. pág. 28. Paradójicamente, la revista *Time* informó hace unas semanas que casi la mitad de los habitantes del planeta son pobres: mil millones con ingresos de menos de un dólar por día al año. Pero paradójicamente también está aumentando poco a poco el número de pobres en los EUA.

¹¹⁶ A mediados de la década de los sesenta Habermas decía que: “En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida –también en las amplias capas de la población- ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La alienación ha perdido su forma económicamente evidente”. Cfr. Habermas, Jürgen. *Teoría y Praxis*. Ed. Taurus. Madrid. 1989. Pág. 216. Es cierto que en Europa central la pobreza prácticamente había sido superada, pero no en América Latina, mucho menos en tercer mundo. Si Habermas hubiese sido un filósofo y pensador “universal” no se hubiese limitado solamente a pensar Europa o Alemania, sino que habría incluido en su tematización América Latina y tercer mundo y entonces no habría abandonado a Marx. Pero como es sólo un pensador “europeo-continental”, por eso en su pensar no está incluido lo que no es primer mundo. De ahí que su filosofía sea sólo regional, particular y no universal.

¹¹⁷ Es interesante observar cómo muchos intelectuales de izquierda cuando escuchan reclamos políticos de autonomía de los pueblos originarios, lanzan gritos desesperados al cielo denunciando a estos movimientos como “fundamentalismos” indigenistas, por querer ingenuamente volver al pasado. Pareciera que estos intelectuales se han acomodado tan bien a la modernidad, que no quieren soltarla, ni perderla, por eso están en contra del pasado.

trabajo “hecho *objeto*”... Mientras que, y ésta es la primera deducción de la distinción esencial entre trabajo “vivo” y “objetivado”, la “capacidad” o “fuerza de trabajo” sí tiene valor, por cuanto puede reproducirse en el tiempo necesario exigido para producir tanto valor en el proceso productivo como el contenido en el salario... El *trabajo vivo* es así la “fuente” (más que “fundamento”) que “crea” (y el concepto de creación debe distinguirse de la mera “producción” desde el “fundamento” del capital) *plusvalor (...)* desde la *nada* del capital (es decir: desde ningún valor presupuesto). El “trabajo vivo” pone en la realidad valor que surge “desde más allá (trascendentalidad, exterioridad, anterioridad) del “ser” del capital”¹¹⁸. Así entonces Dussel puede afirmar que el “*trabajo vivo*” es el principio “*meta-físico*” real y crítico del capital como “totalidad”. Ahora bien, ¿por qué es importante destacar este descubrimiento? Para mostrar en última instancia la falacia del capital y de la modernidad, porque esta última necesitó sepultar a Marx para que no se viera y entendiera en aquello que consiste el *salario impago*, que es el momento de la creación del “plus”, que es a su vez el fundamento de la ganancia, porque al decir Dussel a partir de Marx que “el *trabajo vivo* no tiene valor”, lo que se está diciendo en última instancia es que el “trabajo vivo”, *no tiene precio*. No tiene precio quiere decir que es in-apreciable, infinito, in-calculable, y por eso mismo im-pagable, es decir, no existe salario alguno que pueda pagar el *trabajo vivo*¹¹⁹, porque lo que el trabajo vivo

¹¹⁸ Dussel, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ed. Siglo XXI. México. 1990. pp. 334-337.

¹¹⁹ Levinas muestra esto mismo de otro modo en su libro *Cuatro lecturas talmúdicas*. (Ed. Río Piedras. Barcelona. 1992). Cuando a propósito de unas reflexiones talmúdicas de la tradición judía muestra por qué no existe riqueza alguna capaz de pagar el trabajo *vivo* de un ser humano *vivo*. Por ello es que desde el principio el salario es injusto, porque no equivale, ni puede compensar el tipo de trabajo o labor realizada, es decir no paga ni con toda la riqueza del mundo, lo que pretende pagar, por eso el beneficiario es siempre deudor del trabajador, éste en última instancia nos hace un favor con su trabajo, porque nos da algo que no hemos hecho, y que por eso no tenemos. De ahí que por principio el «salario justo» no existe, su principio falaz es totalmente encubridor de este acto injusto, porque nunca pagará justamente lo que pretende pagar. Así el gran capital después de no pagar lo que es impagable, roba además sistemáticamente el “plus”. En este hecho radica la posibilidad de acumulación permanente de riqueza por el gran capital y la permanente acumulación de miseria del “pauper”, de quien tiene sólo su fuerza de trabajo para poder vivir. Por ello, en última instancia el problema de la deuda externa, por principio es éticamente perverso, porque pretende querer cobrarle al “pauper” lo que sistemáticamente se le ha robado en décadas y siglos, primero por la violencia, y ahora de modo legal, por las leyes del mercado.

realiza en el momento de su actividad, es tiempo de vida transcurrida que nunca más ha de recuperar el trabajador en vida, por eso es in-calculable, es decir no se lo puede calcular, que quiere decir, no se puede cuantificar, determinar, o sea cosificar en una cantidad equis llamada salario. Es decir, el trabajo vivo es impagable porque es infinito, como condición de posibilidad de las finitudes, o sea de las obras. Por ello es que el trabajo vivo es la condición primera de cualquier forma de producción, no solo porque presupone la vida del trabajador, sino porque la vida de este, presupone la vida de la comunidad y la naturaleza como condición de posibilidad de la vida de la comunidad humana, al interior de la cual es y existe el posible trabajador vivo. Pero por otro lado, tampoco se puede pagar, o sea calcular la riqueza que produce la naturaleza, la cual como riqueza no existe sino es a partir del *trabajo vivo*. El misterio de la riqueza que produce la modernidad se funda precisamente en este doble ocultamiento, es decir en hacer creer que el trabajo vivo es calculable o sea pagable y por eso el salario sería justo, y que la naturaleza concebida como objeto, también es cuantificable. Por ello es que es fundamental el desarrollo del concepto de *trabajo vivo* desde el Marx de Dussel, para cuestionar y desfondar en regla las pretensiones morales de bondad o de justicia de la modernidad-posmodernidad y que quien no tenga esta claridad, estaría cayendo en cierta ingenuidad a la hora de intentar hacer una crítica en regla del discurso de la modernidad neoliberal. Por ello es que la segunda parte de la nueva *Ética de la liberación* empieza en este momento, el de la materialidad negada del pauper que ha producido la *Globalization* moderna-posmoderna. En realidad, cualquier intento serio de crítica del sistema mundo moderno que no empiece por el principio material crítico, está en riesgo de convertirse en una crítica pertinente al sistema y así de convertirse en una crítica óntica, o sea parcial y superficial. Cuando lo conocí acababa de terminar su segundo tomo sobre Marx¹²⁰ y estaba empezando a escribir su tercer tomo y debo decir que yo

¹²⁰ Dussel, Enrique. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Ed. Siglo XXI.

me acerqué a Dussel, por los seminarios que estaba dando de Marx, no por su obra, la cual no me interesaba, porque me parecía más discurso político que filosofía, y así empecé como muchos otros, con varios prejuicios de la izquierda jacobina y moderna.

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

México. 1988. Siempre recuerdo la presentación de este libro en el foro de la Editorial Siglo XXI. Estaban invitados a comentar el mismo varios eminentes marxistas latinoamericanos, y recuerdo bien que uno de ellos se oponía rotundamente a la idea dusseliana de que Marx tematizara en su obra madura el trabajo en términos de “trabajo vivo” o *Lebendige Arbeit* y que éste fuese precisamente el trabajo del *pauper*. Es más, decía que no se podía hablar de que el Marx maduro partiera en su análisis del no-ser del capital ya que el Marx maduro ya no era filósofo sino científico. Pero lo peor de todo es que –según el comentarista- no se podía afirmar de que el *pauper* como horizonte de la crítica, sea el sujeto de la revolución en Marx, sino sólo y exclusivamente la clase social, en este caso el proletariado. Bueno pues, que yo sepa, este eminente marxista después del 89, nunca más hizo crítica del poder, del capital, o del mercado mundial, ni en México, ni en el mundo moderno.

la ética no es moral, en este preciso sentido es que no es óptica o sea valórica, pero tampoco es una ética ontológica, sino que la ética, porque es trans-ontológica, es “crítica” de toda ontología o proceso de ontologización, en el sentido de totalización. Así tenemos pues que “El Capital” de Marx es una ética para Dussel, porque es crítica radical del mercado moderno, y del proceso de ontologización del capital, por eso mismo sigue siendo vigente. Y seguirá siéndolo mientras haya alguien que quiera cuestionar el constante proceso de acumulación de capital a escala mundial, lo que implica el constante incremento de miseria a nivel planetario, lo cual implica a su vez la explotación y destrucción sistemática de la naturaleza, la cual es finita, al igual que la fuerza de trabajo. El capital neoliberal concibe a estas dos fuentes como infinitas, por eso no entiende el proceso de destrucción de estas dos únicas fuentes desde donde se puede extraer riqueza, que son finitas, como todo lo que existe debajo del cielo.

Cuando en 1989 estaba terminando de escribir su trilogía sobre Marx, Dussel estaba pensando en cómo incorporar este Marx que había descubierto en su obra filosófica y entonces sucedieron dos acontecimientos sumamente importantes para Dussel y para todos nosotros. Primero, en noviembre del 89 se cayó el muro de Berlín (después el 91 se derrumbó la Unión Soviética) y luego a Dussel le invitaron al primer encuentro de filosofía intercultural al cual también estaba invitado un filósofo alemán al cual nosotros no conocíamos, Karl Otto Apel. Recuerdo cuando Dussel regresó sumamente entusiasmado de este encuentro, intuía él que había encontrado algo sumamente interesante y por eso organizó un seminario para trabajar toda la obra de Apel durante el año 90, ya que a principios del 91 vendría Apel a México para continuar con un encuentro similar al del 89¹²¹. Creo que sobra decir que este Marx no tuvo casi ninguna recepción en América

¹²¹ Recientemente la editorial Trotta acaba de publicar un libro en el cual publica todos los artículos que Dussel y Apel presentaron en estos encuentros que van desde el año 89 hasta el 2002, en los cuales yo creo que nosotros fuimos los que más aprendimos. Cfr. Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique. *Ética del discurso y Ética de la liberación*. Ed. Trotta. Madrid. 2004.

Latina. ¿Será que la izquierda ya no tiene capacidad de renovar sus marcos categoriales?¹²²

Tercera Dificultad

Apel nos mantuvo en una literal suspensión no solo el año 90, sino diría hasta el 93. Gracias a este seminario de un año, pero especialmente al encuentro con Apel en el cual discutimos no solo con él, sino con mucha otra gente que llegó a este encuentro, empezamos a sospechar que no solo la filosofía de la liberación, sino la ciencia social y la filosofía en general, seguían atrapados en el paradigma de la conciencia y que casi nadie había operado dentro de sí el giro pragmático (más allá del giro lingüístico) que proponía Apel. Pero lo peor de todo es que la interpelación apeliana nos puso a pensar a todos, en el sentido de que parecía realmente una fundamentación última irremontable en la cual al final teníamos nomás que aceptarla y partir de ella, es decir, el lenguaje parecía ser el horizonte irrebasable último desde el cual teníamos que partir todos, inclusive quienes partíamos de América Latina como horizonte crítico de la modernidad europea¹²³. Y así parecía que (al menos en mi caso) lo que nos quedaba máximo era ubicarnos en el plano (*Teil*) B de aplicación de la ética, porque el plano A, el de la fundamentación era apeliano y así teníamos que partir de nuevo de una fundamentación europeo occidental y no de nosotros mismos¹²⁴. Esta suspensión coincidió con la conmemoración de los 500

¹²² Terry Pinkard en su imponente biografía sobre Hegel dice en la introducción que el siglo XX no entendió a Hegel, que la recepción de su obra fue muy superficial, porque fue hecha a partir de manuales de difusión muy escolares. Recientes especialistas de la obra de Kant están afirmando algo similar, que el siglo XIX y mediados del siglo XX, no habían entendido a Kant ¿No le habrá sucedido algo similar a Marx, y que por eso recién estamos por descubrir en este siglo a Marx, más allá de los prejuicios modernos y de los manuales marxistas?

¹²³ Recuerdo bien este hecho, porque muchos de los participantes del seminario que alguna vez creyeron en la posibilidad de una filosofía rigurosa desde América Latina, salieron casi huyendo, diríamos en desbanda hacia otras posiciones mucho más fuertes las cuales en ese entonces eran euro-norteamericanas. Uno de ellos hace poco me decía: “y en América Latina, ¿quién piensa América Latina? Nadie, todos comentan autores modernos y posmodernos”.

¹²⁴ Recuerdo también que algunos de los alumnos cercanos a Dussel, que veían lo consistente y duro de la obra de Apel, le sugerían abandonar Marx y su “económica trascendental”, porque ya se había caído el muro y ya nadie serio partía de Marx. Recuerdo que ante estos embates, Dussel aguantaba estoicamente, buscándole por todos lados cómo ir más allá de la posición apeliana. Todos sus *papers* de esa época son testigos de este intenso

años del encubrimiento de América Latina en 1992. En ese año Dussel fue invitado un semestre a Frankfurt para exponer su *1492. El encubrimiento del otro*¹²⁵, que estaba escribiendo por esos días, en el cual después de muchos años volvía a la histórica. Recuerdo el impacto que produjo en algunos de nosotros esta otra visión de un hecho histórico mundial, desde la perspectiva de una historia no occidental, la cual implicaba resituarnos históricamente en perspectiva mundial, pero ahora sí desde la otra cara negada de la modernidad. Pero quedaba pendiente la tarea que Apel nos había dejado, y que Dussel intentaba responder en muchos artículos que escribió durante esta época; ¿cómo pensar la ética de la liberación después del giro pragmático? Debo decir que en ese entonces el problema fundamental ya no era la posición teórica propia, sino lo que ahora se podría nombrar como el “*locus*”¹²⁶ desde el cual se quería pensar. Si el *locus* era el más radical, entonces el nuevo punto de partida podía ser seguro y entonces se podía trascender no sólo el discurso latinoamericano, sino el moderno y por primera vez una posición filosófica desde América Latina, siendo mundial y sin dejar de ser latinoamericana por su historia, podía tener una pretensión fuerte de universalidad. Esto es, el grado de radicalidad nos ponía ante el desafío de no aspirar a producir una filosofía más, comparable a la filosofía europeo-moderna, sino que en el intento de **pensar** el problema más complejo y profundo del presente, plantear la posibilidad de un pensar más allá de la tradición heleno-euro-americano-céntrica. De pronto Dussel se volvía a poner ante el desafío que la primera filosofía de la liberación

“pensar” y búsqueda de un nuevo principio para la ética. Por mi parte yo también andaba cambiando de punto de partida, porque hasta ese entonces yo siempre había partido teóricamente de E. Nicol y H. Zelman y problemáticamente del mundo aymara de la vida y R. Zavaleta, y ahí me daba cuenta que ese “a partir” ya no funcionaba, entonces había que empezar de nuevo, pero de modo mucho más radical. Por eso me puse a estudiar en serio la obra de Enrique Dussel, cuatro años después de conocerlo, y estar asistiendo a sus seminarios.

¹²⁵ Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro*. Ed. Plural. La Paz. 1994. Traducida a seis lenguas y con varias ediciones en diferentes editoriales en español.

¹²⁶ Pero no *locus* en el sentido de lugar espacial, porque en parte, es cierto que partíamos desde América Latina en el pensar, sino del *locus* como el lugar antropocéntrico (en el sentido de Hinkelammert), porque ahora en el *pauper* como víctima, aparecía el proyecto de la modernidad *in extremis*. Esto es, ahora hay que pensar desde el otro no por motivos morales, de solidaridad, o de compasión, sino porque en *el otro*, como *pauper* y como *víctima*, aparece como fenómeno, lo que en última instancia nos puede pasar a todos, si es que no pensamos el problema de nuestro tiempo en su debida radicalidad.

latinoamericana de principios de la década del 70, se había propuesto como programa, el de constituirse en una nueva edad de la filosofía¹²⁷.

A mi juicio (es una opinión muy personal), creo que la piedra de toque para volver a empezar la puso Franz Hinkelammert. En efecto, en el año 93 Hinkelammert fue invitado a participar del encuentro entre la ética del discurso y la ética de la liberación, lo cual obligó a Hinkelammert a trabajar la obra de Apel y a mostrar por qué Apel, como tantos otros filósofos o pensadores de la modernidad parte en su fundamentación, de un principio de imposibilidad o concepto límite, en este caso, el de la comunidad ideal-ilimitada de comunicación, o sea de una abstracción de lo real de la realidad y justamente por ello se puede remontar hacia un ámbito previo o constitutivo a partir del cual se construyó ese concepto límite o utopía¹²⁸. A partir de éste ámbito se podía desfondar esta irremontabilidad, porque – según Hinkelammert- existe un plano u horizonte más allá del lenguaje, desde el cual inclusive el lenguaje es posible, e inteligible. Y es que para que

¹²⁷ “La filosofía latinoamericana es entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial... por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta edad de la filosofía y la primera Edad antropológica; hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía medieval, y la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas”. Cfr. Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 1973. Vol. II. Pág. 173-174. Esto que a principios de los 70’s parecía una afirmación descabellada, podemos decir que ahora después de más de 30 años, es casi una realidad. En ese entonces la ética de la liberación se afirmaba como postmoderna, ahora que la modernidad se está posmodernizando (o sea transformando desde ella misma), estamos acuñando para distinguirnos de ese proyecto, la categoría de trans-modernidad, para indicar que la ética de la liberación no parte de la modernidad como presupuesto, sino de más allá de ella como anterioridad, y más allá como allende, en el sentido de trascendencia, porque tiende hacia un proyecto no anunciado, ni presupuesto por la modernidad, pero que hay que atravesarlo previamente. El más allá como aquende no es pre-moderno, porque no parte de la Europa medieval ni del occidente greco-latino, sino desde las culturas amerindianas con historias anteriores a la modernidad, negadas y excluidas por la modernidad, que hasta ahora han resistido a la cultura moderna imperial y que por eso mismo tienden hacia otro modelo de sociedad y de humanidad distinto del de la tradición heleno-euro-americano occidental. La transmodernidad entonces parte desde más allá de la modernidad como anterioridad, atraviesa toda la modernidad de modo transversal, pero a su vez como su cara oculta, excluida o negada y por ello entonces tiende hacia un proyecto más allá de la modernidad-posmodernidad europeo-norteamericana. La categoría de “transmodernidad” parte del intento de distinguir nuestro proyecto del posmoderno, pero a su vez parte de la necesidad de situar y aclarar categorialmente hablando el “desde” donde piensa la ética de la liberación que es el “pauper” dominado latinoamericano, de tercer mundo y de todo excluido, negado y marginado de la modernidad. No parte de la teología como una autora española dice.

¹²⁸ Hinkelammert, Franz. “*La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica*”; en, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Ed. DEI. San José. Costa Rica. 1995. pp. 225-272.

sea posible el lenguaje, los sujetos de la argumentación tienen que estar vivos, de lo contrario sería imposible no sólo el lenguaje, sino toda actividad humana, de ahí que la vida del sujeto como actualidad, sea anterior en el sentido de condición de posibilidad del lenguaje, de la argumentación y de toda acción humana posible. Y Hinkelammert para mostrar este argumento, partía desde el hambre, la pobreza, la injusticia y la miseria que abundaba en Latinoamérica, en cuyo horizonte el problema fundamental no es tanto ponerse o no de acuerdo lingüísticamente hablando, sino comer, alimentarse y estar vivo, para luchar por una forma de vida en la cual alimentarse o vivir, no sea cuestión de vida o muerte. Por ello es que ésta ética, antes de ser de la liberación, es una ética de la vida, pero no de cualquier vida, sino de la vida humana, pero en primer lugar de la vida de la víctima pobre y dominada, en quién se anuncia y se ve que la vida de todos está en peligro. Por ello es que esta ética es trans-ontológica, en el sentido de que trata de la vida, como *aquende*, como «anterioridad siempre presente», a toda forma concreta de producir y reproducir la vida, sin la cual es imposible tematizar con sentido siquiera cualquier problema ontológico y óntico de la vida humana. Y aparece históricamente la posibilidad de pensar desde este horizonte, por el callejón sin salida al cual está conduciendo la racionalidad medio-fin de la moderna economía de mercado neoliberal, porque ella está conduciendo a la humanidad toda al suicidio¹²⁹.

Otro detalle importante en mi opinión, es el que ocurrió el primer día de 1994 en la selva chiapaneca con el movimiento encabezado por los

¹²⁹ Esta tematización del suicidio, no piensa el suicidio individual consciente, o sea óntico, el cual existió y existe y que se puede cometer hasta por la vida, sino algo que como problema nunca se había siquiera imaginado antes, que la humanidad toda produjera el suicidio suyo de modo no intencional, sin proponérselo, o sea de modo inconsciente. Esta posibilidad del suicidio colectivo de la humanidad aparece cuando la modernidad-posmodernidad absolutiza y totaliza como única la racionalidad medio-fin. Así el pensamiento posmoderno que había nacido criticando y cuestionando el totalitarismo del socialismo real, no cuestiona este otro totalitarismo mucho más grave. ¿Por qué? Por otro lado, el racionalismo crítico de K. Popper y H. Albert, es totalmente acrítico respecto de la cerrazón de “la sociedad abierta” ante la constante destrucción de la naturaleza y el crecimiento sin par de la pobreza a nivel mundial. ¿Por qué? ¿No será que la modernidad-posmodernidad está perdiendo totalmente la conciencia crítica, de modo que ya no es conciente de las consecuencias de su forma de concebir la vida, que ahora son planetarias? ¿No será que los posmodernos en el afán de defender el disenso de las minorías, se están olvidando de las grandes mayorías empobrecidas, las cuales están cuasi condenadas a la muerte por el hambre y las enfermedades curables?

zapatistas. Atento como siempre a lo político de la realidad latinoamericana, Dussel se puso a pensar en serio este levantamiento que supuso una renovación no sólo en los movimientos de izquierda, sino una renovación fresca del lenguaje con el cual los movimientos insurgentes interpelaban al poder. Porque se hizo evidente que el movimiento zapatista no interpelaba desde el lenguaje típico de la izquierda latinoamericana, o sea desde la cosmovisión moderno-occidental, sino desde más allá de ella, esto es, el pasado prehispánico, no había estado en el pasado, sino que durante estos quinientos años había sido siempre actualidad plena y que por eso se podía interpelar a la modernidad en su conjunto desde más allá del bloqueo ideológico que estaba imponiendo el modelo neoliberal y el discurso posmoderno¹³⁰. El haber trabajado antes el testimonio de Rigoberta Menchú¹³¹, permitió entender de mejor modo, lo que mucha gente de izquierda con mentalidad todavía moderna occidental, no entiende aún. Que los rostros de la exterioridad no sólo se habían diversificado, sino que la interpelación respecto de primer mundo, si quería tener sentido, ya no se podía seguir haciéndolo con el lenguaje y los presupuestos de la izquierda moderna occidental, sino que había que cambiar radicalmente el discurso. Ahora entonces se podía incorporar la problematización propia de la fundamentación última de Apel, pero ya no desde Apel. A mi juicio solamente ahora se podía pensar seriamente en la posibilidad de una fundamentación última con pretensión de universalidad fuerte desde un horizonte distinto al de la tradición heleno-euro-americano-céntrico.

Sólo entonces (reitero, es mi opinión) la obra de Dussel podía profundizar el punto de partida, desde el cual volver a desarrollar una nueva fundamentación de la ética de la liberación más allá del giro pragmático, porque la primera ética y la filosofía de la liberación no habían trascendido

¹³⁰ Dicho sea de paso, este hecho histórico puso en evidencia, el conservadurismo propio de muchos intelectuales tradicionalmente progresistas o de izquierda, que por no entender el problema, lo condenaron sin más. Los sujetos que ahora interpelaban a la modernidad, ya no provenían del interior de ella, sino literalmente desde más allá de la modernidad. Era obvio que quien no tenía experiencia (aunque sea teórica) de este más allá de la modernidad no podía entender este otro discurso.

¹³¹ Excluida, negada y dominada por la modernidad, por ser mujer, por ser de la periferia, y por ser indígena.

explícitamente el paradigma de la conciencia. De ahí que desde fines del año 93 y principios del 94 Dussel recién haya empezado la enorme y titánica labor de escribir otra ética de la liberación¹³². Después de haber discutido y dialogado mucho con la obra de Apel y a partir de Hinkelammert y del Marx que Dussel había descubierto, entonces creo que Dussel estaba preparado para digerir sistemáticamente la discusión filosófica contemporánea, desde el principio vida que provenía de su diálogo con Hinkelammert y Marx, mediado por el giro pragmático que habíamos aprehendido de Apel. Tal es así que esta nueva ética que ya no era sólo latinoamericana, sino mundial, ya no pretendía ser una ética de minorías (disidentes) ni una ética para situaciones o estados de excepción, sino una “*ética cotidiana*, desde y a favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la «normalidad» histórica vigente. Las éticas filosóficas más de moda, las *standars* y aún las que tienen algún sentido crítico, con pretensión de ser post-convencionales, son éticas de minorías (claro que de minorías hegemónicas, dominantes, las que tienen los recursos, la palabra, los argumentos, el capital, los ejércitos) que frecuentemente pueden *cínicamente* ignorar a las víctimas, a los dominados y afectados-excluidos de las «mesas de negociaciones» del sistema vigente, de las comunidades de comunicación dominantes; víctimas sin derechos humanos promulgados, no advertidos por los *ethos* de autenticidad y bajo el impacto de la coacción legal”¹³³. Y así la elaboración de esta nueva ética mostró la pertinencia y la necesidad de ser

¹³² Debo decir que discutimos mucho acerca de si el nuevo intento de fundamentación debía ser filosófico o ético. En ese entonces en seminario volvimos a leer la primera versión de la ética de la liberación y ya teníamos plena conciencia de que ésta no podía ser ya sólo latinoamericana, sino mundial. Pero a su vez quedaba la duda de si debía ser una filosofía o una ética. Levinas ya había planteado la resemantización de la palabra ‘filosofía’ para convertirla en una “sabiduría de amor” y no un amor a la sabiduría. A mi juicio la palabra sabiduría siempre había sido ambigua, porque ¿a qué tipo de sabiduría se refería este amor? ¿sabiduría de qué, o de quién? Lo que personalmente había visto es que la sabiduría amada por el filósofo casi siempre había sido la del dominador, por eso mismo veía al filósofo occidental como un amante de la sabiduría del poderoso o dominador, la sabiduría amada por el filósofo era casi siempre la del dominador y no así la del dominado, ni mucho menos de los excluidos y por eso siempre insistí que si esta propuesta aspiraba a ser radicalmente crítica, debía ubicarse más allá del logos de la filosofía occidental, por eso insistí mucho en que debía ser una “ética” y no una filosofía de la liberación. No ética ontológica, sino ética como crítica de toda ontologización posible, en este sentido esta ética no podía ser una ética ni óntica, ni ontológica, sino que tenía que ser una ética trans-ontológica.

¹³³ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. pp. 15-16

dividida en dos partes, la ontológica y la propiamente crítica o ética, pero a su vez mostrada ella de modo multifundacional, de ahí que cada parte tenga tres principios equivalentes, el material, el formal y el de factibilidad. Todo ello precedido por una introducción histórica sin la cual no se podría entender en qué consiste un pensar más allá de la racionalidad heleno-euro-americano-céntrica. Sin embargo, la ética-crítica propiamente dicha como una ética de la vida, empieza en la segunda parte, porque en ésta lo que se muestra es cómo surgen las víctimas de modo no intencional, desde una «pretensión» del «bien» o de la «bondad» del sistema vigente. Sólo entonces, “desde éstas víctimas, la verdad comienza a descubrirse como la no-verdad, lo válido como lo no-válido, lo factible como lo no-eficaz, y lo «bueno» puede ser interpretado como lo «malo». El juzgar el sistema de eticidad (el «bien») vigente como el «mal», lo «malo» o la «maldad» -como el «Mal absoluto (*als absolute Böse*)» diría Adorno- aparece así como el momento negativo del ejercicio de la razón ético-crítica”¹³⁴.

Dicho de otro modo, si no se tiene en cuenta, o si no se conoce en aquello que consiste el giro pragmático apeliano y el “principio vida” como producción, reproducción y desarrollo de la vida humana hinkelarmiano, desde la cual tiene sentido cualquier intento de pretensión con sentido, mediado a su vez con la “materialidad¹³⁵” de la corporalidad viviente del sujeto como trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) de Marx, está difícil entender la nueva ética de la liberación, la cual supuso cuatro largos años de pesada redacción en la cual se hizo un diálogo y una digestión de casi toda la

¹³⁴ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación...* pág. 297

¹³⁵ Este concepto de *materialidad* que procede de Marx, no tiene nada que ver con el materialismo del materialismo histórico y dialéctico, por ello la tan insistida distinción de Dussel entre las palabras alemanas *Material* y *Materiell*. Lo que el materialismo traduce como materia en el sentido de cosa, o de materia física, en alemán es *Materiell*, en cambio Marx utiliza la palabra *Material*, para referirse a “*contenido*”. Por ello es que la materialidad de la que se habla en esta ética de la liberación, es “la materialidad de la corporalidad viviente” del sujeto humano, en este caso de la víctima, desde donde se puede cuestionar con sentido el sistema de la dominación moderna. “El «materialismo» de Marx, obviamente, es *Material* (con “a”), ya que su problemática es la de una ética de contenido, y no del «materialismo dialéctico» de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa”. Cfr. Dussel, Enrique. *Ética de la liberación...* pág. 622

producción filosófica contemporánea¹³⁶. Esta nueva ética presupone este enorme trabajo y por eso a veces tengo mis temores de que le pase algo similar a la primera ética, no tanto por el pensar euro-norteamericano, el cual está acostumbrado a mirarse solamente a sí mismo como si fuese lo único filosófico que existe en el universo todo, sino por la ciencia social y la filosofía latinoamericana y de tercer mundo, los que están acostumbrados a valorar más lo que se produce en el centro que en la periferia. Pero eso no es lo más grave, la intelectualidad latinoamericana de izquierda en general, en el fondo había sido anarquista y ahora se ha vuelto posmoderna, esto quiere decir que se ha vuelto relativista. Casi sin mucha discusión ha asumido el discurso posmoderno y lo ha subjetivado de tal manera que ahora se ha afincado en el refugio de la diferencia, la alteridad (o alteridad) y el pensamiento débil. Al igual que Europa y Norteamérica, ya no cree en fundamentaciones, mucho menos últimas, cree que todo es relativo, que todo es discurso, cuestión de opinión y que por eso no tiene sentido tener pretensión de verdad universal, es decir, le ha creído ingenuamente a la modernidad y a la posmodernidad, porque cree que este mundo ya no se puede cambiar y por eso no ya no intenta nada nuevo, ha envejecido a destiempo. Por seguirle ingenuamente al discurso moderno-posmoderno se ha perdido en el laberinto esteticista propio del remolino neoliberal y ya no ve más allá de sus narices, por eso ya no intenta hacer ni ciencia ni filosofía, se contenta con el ensayo y la literatura. Los científicos ahora se llaman analistas, y se preocupan más de estar al tanto de lo último que se ha publicado, que de pensar la realidad. Se han vuelto lectores y por eso ya no piensan la realidad. Todo lo juzgan a partir de tal o cual teoría, la realidad casi ya no cuenta, se está difuminando.

En un contexto como este, pensar con rigor la posibilidad de una política futura que sea capaz de pensar la política desde más allá de la

¹³⁶ Testigos de todo este período de intenso debate con la filosofía contemporánea, son por ejemplo: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Ed. Universidad de Guadalajara. 1993. *La Ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Ed. UAEM. Méx. 1998, aparte de muchos artículos aparecidos en varias revistas especializadas y en varios idiomas.

concepción moderna de la política parece un intento o muy soberbio, o muy ingenuo, o imposible. Pues si, parece que estos tiempos son de tal gravedad que a cada momento hay que intentar lo aparentemente imposible.

Cuarta dificultad

La primera edición de la nueva ética de la liberación publicada en 1998 (la cual se agotó en meses y ya va por la cuarta edición), significó mucho esfuerzo y tiempo de Dussel para su difusión no sólo en México y Latinoamérica, sino en Norteamérica y hasta en Europa, pero a su vez – aunque no se lo crea- implicó que mientras su autor lo iba difundiendo, seguía corrigiendo y afinando muchas categorías no del todo claras, porque hay que decirlo, en esta nueva ética de la liberación está condensada la discusión teórica fuerte de más de una década de intenso debate, el cual me tocó ver de cerca y participar. Creo que hay muchas cosas que desarrollar aún de esa ética que no están del todo claras, pero se trataba justamente de dar este paso que a mi juicio fue y sigue siendo fundamental, el de alumbrar la reflexión relativa a nuestras realidades con “otro marco categorial” que no proceda en sentido estricto de la Europa moderna, ni la tenga a ésta como presupuesto o fundamento, sino «desde» América Latina¹³⁷, para luego desarrollarlo y ampliarlo en la perspectiva de construir un consistente marco categorial «desde» el cual cuestionar en serio y en regla la pretensión de universalidad de la filosofía y pensamiento heleno-euro-americano-céntrico.

Supuestamente desde Aristóteles a la ética le sigue la política, ¿es así el teorema? ¿Se sigue lógicamente? ¿Es inevitable? La redacción de la ética

¹³⁷ Creo que hay dejar claro que se trata de un pensar que parte solamente «desde» esa dimensión llamada América Latina (más identificada con las ciudades), pero todavía no desde Amerindia (que siguen desarrollando los originarios de estas tierras en el campo o la sierra, como un más allá de las ciudades). Digamos que este pensar, todavía está ubicado «desde» la comprensión que las ciudades “letradas” latinoamericanas tienen de América Latina, y no desde el campo, la sierra, el altiplano, la pampa, el pantanal, o la selva amerindiana. América Latina tiene apenas quinientos años, la misma edad de la modernidad, en cambio una tematización desde Amerindia, el lado más profundo de América Latina, supone otro tipo de tematización tal vez más radical, el cual es posible que suponga otra transformación (sino revolución, por qué no) profunda de la filosofía, similar a la que está operando la ética dusseliana y el pensamiento hinkelarmiano, o sea que hay mucho trabajo todavía por delante, el cual creo que ha de ser imposible sin tomar en serio, la profunda senda abierta por la obra de Dussel y Hinkelammert.

de la liberación le dejó a Dussel muy exhausto, pero a su vez con una inmensa carga de trabajo, porque a cada paso que él exponía la ética en tal o cual lugar, se daba cuenta de que habían muchos aspectos que debían ser más aclarados, y desarrollados. Pero, ¿con qué continuar la ética? Otra vez, aquello que determinaba la continuidad teórica no podían ser las modas intelectuales o las críticas teóricas que siempre van a aparecer, sino la realidad, porque ¿para qué sirve la teoría? ¿Para pelearse teóricamente con el vecino del frente, o para iluminar con entendimiento aquello que acontece en la realidad nuestra? Después del derrumbe de los socialismos reales y luego de que el modelo neoliberal ya empezaba a mostrar sus consecuencias nefastas, especialmente en los países de tercer mundo, muchos movimientos insurgentes empezaron a interpelar políticamente estas pretensiones de primer mundo con poco éxito. A su vez la teoría política literalmente estaba abandonando no sólo la filosofía, sino hasta la ética para convertirse en meramente instrumental, formal, y sin contenido alguno que la guiara¹³⁸. Y así Dussel luego de publicar varios *papers* en los cuales ensayaba en serio la posibilidad de una posible filosofía política crítica, se puso a trabajar desde el 2002 una nueva *Política crítica de la Liberación*, y esta vez sí tenía que empezar explícitamente con la histórica, pero ya no como una mera introducción, sino incorporada ahora sí de modo sistemático.

Había dicho que el tercer volumen de la primera ética empezaba con una pequeña introducción histórica. Mucho antes Dussel había escrito una *Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia mundial*¹³⁹, cuando

¹³⁸ La obra de Rawls, como política pertinente a la economía neoliberal, estaba siendo fuertemente estudiada no solo en Norteamérica, sino hasta en Europa. Los antaño estados fuertes estaban literalmente desapareciendo ante el fuerte embate del mercado neoliberal, y la tan cacareada política habermasiana, al final devino en una normatividad formal vacía y carente de contenidos, que se preocupaba solo por la legalidad abstracta. Así ella al final es una normatividad pertinente al nuevo “imperio de la ley” del mercado.

¹³⁹ En esta obra, está incluido un artículo suyo del 65 que se llama *Iberoamérica en la historia universal* aparecido por primera vez en la “Revista de occidente”, donde ya muestra por qué para entender a la modernidad pos-cartesiana hay que entender primero la primera modernidad “ibérica” que se da durante todo el siglo XVI como momento constitutivo de la segunda modernidad en la cual ya no aparece ni España, ni Portugal. Pero que también explica por qué América Latina es constituida desde el principio como momento negado y subsumido, del cual la segunda modernidad pretende prescindir. Es decir, negando la primera modernidad iberoamericana,

era profesor de historia de la cultura en Resistencia en 1967¹⁴⁰. En esta obra hacía ya una revisión de la historia universal de la humanidad desde que apareció el *homo sapiens*, incluyendo el continente americano para intentar re-situar primero Iberoamérica y luego América Latina en el contexto de la historia mundial, lo cual implicaba ya desde ese entonces, la necesidad de una reconstrucción total de la historia universal en la que explícitamente se incluyera Latinoamérica, que Dussel hará posteriormente. Pero (a mi juicio) en el contexto de la primera ética, no estaba ubicada como una parte fundamental de la arquitectónica de la ética de la liberación, por eso aparecía casi como paralela o ilustrativa de cómo se podría comprender la historia desde la perspectiva del otro como oprimido, para mostrar la constitución histórica primero del *ego conquiro* como fundamento del *ego cogito* y luego de la constitución de Europa occidental como modernidad. Yo creo (vuelvo a reiterar, es mi opinión) que de la pertinencia explícita de la histórica en la nueva arquitectónica, se empieza a ver recién a partir de su *1492. El encubrimiento del otro*¹⁴¹, donde se muestra cómo un mismo fenómeno –el de la modernidad– se puede percibir de distinto modo si se lo comprende desde la versión oficial y estándar de la historia moderna, que cuando se lo entiende desde la histórica negada por la historia occidental. A mi juicio este texto es fundamental a la hora de querer entender la especificidad constitutiva de la dominación moderna sobre Latinoamérica

Europa termina negando Latinoamérica. Así la América anglosajona se constituirá sobre este pre-judicio y por eso se entenderá a sí misma como continuidad de la modernidad europeo-occidental.

¹⁴⁰ No hay que olvidar que Dussel tiene una sólida formación en historia, las cuales estudió en Francia (en la Sorbona donde obtuvo su doctorado en historia) y en Alemania, por eso su producción histórica es abundante. Además de ello hay que agregar la profunda y abundante obra suya relativa a la historia de la iglesia no solo en América Latina, sino mundial, la cual desarrolló de modo paralelo a su obra filosófica hasta principios de los 90's. Ver; *El humanismo semita* del 64; *El humanismo helénico* del 66 y *El dualismo en la antropología de la cristiandad* del 68, textos escritos desde una histórica en sentido antropológico y su impresionante "*Introducción general*" a la *Historia general de la iglesia en América Latina*. Ed. Sígueme. Salamanca. 1983.

¹⁴¹ Texto cuya comprensión supone ya de hecho, el marco categorial que Dussel está empezando a manejar, que incluye ya no solo a Levinas, sino también ahora a Marx más allá del economicismo, a este Marx que analiza históricamente la constitución del capital moderno. Pero que a su vez supone la pregunta con la cual construye el argumento central de este libro: ¿dónde y en qué momento surge el fenómeno llamado modernidad? Donde el presupuesto explícito ya no es la Europa occidental, pero tampoco su diagnóstico de ella, sino lo otro que la modernidad, como momento más allá de ella, por eso es que Latinoamérica ya no aparecía como su lado, fenomenológico oculto, sino como literal meta-física, trans-ontológica y por eso trans-moderna.

primero y luego sobre el planeta entero, de ahí que siempre insistía en la importancia de recuperar, en sentido sistemático y arquitectónico la histórica; porque casi todo el mundo ve y entiende la historia desde la concepción que la modernidad tiene de la historia, tal vez por eso desde Hegel, su *Filosofía de la historia universal*, siga siendo cuasi incuestionada. Más aún después del discurso filosófico de la modernidad habermasiana, donde él da por consabido que la historia europeo-moderna, es, la historia universal. Hasta que apareció *Black Athena*¹⁴² de Martin Bernal, un libro en el cual se muestra cómo el heleno-centrismo europeo es una falacia. Que Europa para constituirse en moderna, tuvo que literalmente cambiar la historia, recién en el siglo XVIII y que el cambio de paradigma histórico se debió casi a motivaciones racistas, porque según el modelo antiguo la historia de la humanidad, o sea la civilización, empezaba en el África negra, hace más de 5000 años y no en Grecia (blanqueada según el modelo ario). Es más, que Grecia había sido en el principio una ex colonia egipcia (africanos) formada por colonos fenicios (semitas) y por habitantes locales y que no fue considerada europea sino hasta hace poco, cuando el imperio turco otomano se vino abajo y surgió recién la Europa moderna. O sea que esta nueva ética demostraba que el problema de la historia había sido central no solo para la Europa moderna, sino para los otrora pueblos sin historia. A mi juicio, este *giro histórico* fundamental, se da cuando Dussel se percató que para cuestionar el proyecto posmoderno de la modernidad occidental, tiene que tener *otro* diagnóstico *distinto* de la modernidad, que como presupuesto histórico fundamente por qué es que la ética de la liberación no es ni moderna, ni posmoderna, ni occidental.

De ahí que la nueva ética, antes de empezar con la exposición del principio material, incluya ahora sí como parte integral de la arquitectónica,

¹⁴² Bernal, Martin. *Black Athena. The Afroasiatic Root of Classical Civilization*. Rutgers University Press, New Brunswick. T. 1. 1991. Trad. Castellana en Ed. Crítica.

la *histórica*¹⁴³, para mostrar que el principio vida tiene la misma historia que la humanidad, que la posición crítica respecto de cualquier sistema de dominación, no nace con la modernidad como ingenuamente dice Habermas, sino con la misma humanidad, en fin, que la modernidad no crea el sistema mundo moderno desde sí mismo, como dicen Weber y Habermas, sino que es un apropiarse y adueñarse de muchas creaciones e invenciones propias de la humanidad y no de la modernidad. Una vez tenida esta claridad histórica desde el comienzo de la nueva ética, entonces ahora la crítica ya no era sólo teórica, sino también histórica, lo cual le daba a la nueva ética una consistencia que antes no había tenido, porque ahora ya no se podía cuestionar solamente el proyecto inconcluso de la modernidad, sino también el concepto de Globalización y de Sistema Mundo¹⁴⁴, que la modernidad, su globalización neoliberal y su intento de hacer del planeta un Sistema mundo, eran en el fondo proyectos euro-céntricos, porque partían del presupuesto implícito e ingenuo de que Europa “es” el centro del mundo y de la humanidad. De ahí que Dussel continuó fecundamente ampliando y profundizando esta dimensión histórica en varios artículos y simposios hasta

¹⁴³ Desde la primera ética, Dussel hace una distinción entre las disciplinas modernas como la pedagogía, la economía, la historia etc., y el cómo se debiera considerar estas dimensiones de la realidad desde la ética de la liberación. La distinción fundamental estriba en que la ciencia histórica como disciplina moderna (por ejemplo) es una tematización particular en el sentido de parcial, de ese recorte de realidad, sin tomar en cuenta la conexión entre esta disciplina (o dimensión de la realidad) con el contexto de realidad que la hace posible y le da sentido, ya que cada dimensión atraviesa transversalmente todas las otras dimensiones y por eso no se puede aislarla de las demás. Así la *histórica* no trata de los hechos históricos, sino de la historicidad de todo acto humano, pero en este caso especial, trata de la constitución histórica de la dominación humana y su posible liberación, la cual atañe a la totalidad social, y no solo a una parte. Así se puede hablar por ejemplo, de una *histórica* de la *pedagógica* de la liberación.

¹⁴⁴ Este es el diálogo que sostuvo fundamentalmente con *Re-Orient* de Gunder Frank y *The World-System* de Wallerstein y la crítica al Euro-centrismo de Samir Amin. Si bien todos ellos cuestionan y relativizan la centralidad europea, no deducen a partir de sus descubrimientos una nueva arquitectónica como fundamento para un nuevo marco categorial para trascender la visión que la modernidad tiene de la historia. Falta la reflexión epistemológica que conduzca a la construcción de un nuevo marco categorial que relance una nueva Filosofía de la historia universal no occidental.

el 2001¹⁴⁵. De ahí que sostengo y sostuve varias veces que esta nueva ética y ahora la nueva política no se entiende sin esta nueva *histórica*¹⁴⁶.

Y así cuando Dussel empieza el 2002 la redacción de la nueva política crítica de la liberación, vuelve de nuevo a empezar con la parte histórica. Pero si en la nueva ética la histórica era sólo una introducción pequeña, ahora es todo un tomo de cerca de 500 páginas, ¿por qué? Uno de los problemas fundamentales de la ciencia social y la filosofía latinoamericanas es que ellas razonan y piensan América Latina desde la cosmo-visión que Europa tiene de nosotros y del mundo, esto es, lo hacen como si fuesen europeos¹⁴⁷, porque piensan y razonan presuponiendo la concepción moderna de la historia y no desde la especificidad propia de la historia latinoamericana y mundial, que no es la misma, porque tenemos otra historia que aún necesitamos des-en-cubrirla para vernos desde nuestro propio horizonte, desde lo que somos en la historia, y no desde lo que la modernidad occidental dice que somos. Pero además la especificidad de esta primera parte histórica, es que ella está pensada desde el ángulo de lo

¹⁴⁵ Ver especialmente la segunda parte de *Hacia una filosofía política crítica* donde en cinco capítulos amplía y desarrolla en el contexto del debate contemporáneo sobre Sistema-Mundo y *Globalization* las hipótesis más fuertes de la introducción histórica de la nueva ética. Cfr. Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Ed. Desclee de Brower. Bilbao. 2001. pp. 345-433

¹⁴⁶ Sorprende ha veces que el intelectual de izquierda latinoamericano parta en su análisis con absoluta normalidad presuponiendo siempre la visión moderna de la historia como esclavismo, feudalismo y capitalismo. Es obvio que el intelectual euro-norteamericano presuponga esta concepción de la historia, porque es condición de posibilidad para que su proyecto, el de la modernidad-posmodernidad tenga sentido y continuidad. Pero no lo es para quien quiere cuestionar este proyecto, de ahí que cualquiera que quiera cuestionar con sentido la modernidad-posmodernidad y parta del mismo presupuesto histórico, va a recaer en lo mismo que la modernidad, igual que los socialismos reales, porque en el fondo siguen siendo parte del proyecto de la modernidad. América Latina y tercer mundo, si realmente quiere trascender el proyecto de la modernidad-posmodernidad, no pueden partir de su misma concepción y cosmovisión de la historia, sino que tiene que cuestionarla, revisarla y partir de otra cosmovisión de una “histórica no-moderna”.

¹⁴⁷ Por estos días (junio de 2005) estuvo en México Fernando Cardozo en un coloquio con Alain Touraine en la UNAM y allí recordaba que siendo él aún estudiante, Touraine había leído su trabajo y le hizo la observación de que él (Cardozo) y sus compañeros analizaban la clase obrera paulista (de Sao Paulo) como si fuese una clase obrera europea, que para que sus análisis tuviesen sentido tenían que analizar a la clase social de modo situado, ubicado en su tiempo y espacio histórico, esto es en el Sao Paulo del Brasil Latinoamericano. Cardozo dijo que esa observación fue sustancial para tomar conciencia del tipo de análisis sociológico que se hacía en ese entonces y por qué es que se debía cambiar radicalmente, en vez de pensar a la clase obrera paulista como si fuese europea, pensar ahora a la clase obrera paulista como paulista y brasilera. Pero mientras recordaba esta deuda teórica que tenía con Touraine, Cardozo nunca se dio cuenta de que si bien había dejado de pensar a la clase obrera paulista como europea, sus categorías, sus conceptos y su forma de razonamiento, seguían siendo europeos, por eso al final dijo: “porque somos occidentales”

político de la realidad, es decir no es una historia de las ideas políticas, sino que es un pensar políticamente la histórica, como acontecimiento gracias al cual existen la complejidad de las ciudades, los estados y los imperios históricamente, el modo cómo ellos se constituyen, se complejizan, se totalizan, son cuestionadas, criticadas, subvertidas, transformadas por dentro y por fuera por los sujetos sociales insurgentes, y cómo periódicamente la humanidad ha necesitado producir revoluciones para darle continuidad a la vida, cuando los estados o los imperios totalizaron por el dominio, una forma de vida de unos cuantos a costa de la vida de las grandes mayoría empobrecidas.

De modo similar a la anterior ética, esta nueva política tiene una arquitectónica dividida en dos partes. La primera dedicada a la histórica, la segunda dedicada a la sistemática. La segunda parte (que a su vez estará dividida en dos volúmenes, cuyo primer volumen se está terminando de redactar por estos días) tiene como propósito aclarar en aquello que consiste el concepto de lo político en oposición y más allá no solo de Schmitt, Arendt, Badiou o Agamben, sino más allá de la concepción moderna de política, rastreando paso a paso, concepto a concepto, aquello que constituye por dentro a lo político como tal, más allá de los prejuicios propios de la modernidad. Así, a mi juicio el descubrimiento central de esta nueva política, concretamente del primer volumen de esta segunda parte, es haber logrado distinguir con precisión conceptual en aquello que consiste el poder. Porque para la modernidad, el poder es sinónimo de dominio. Resulta totalmente trágico ver cómo la izquierda latinoamericana y mundial ha asumido ingenuamente la concepción moderna de poder, que dice que el poder es igual a dominio. Es más, pareciera que todos los políticos y politólogos de izquierda se habrían convencido totalmente de que la política es hobbesiana y por eso o se han vuelto hobbesianos o simplemente se han desilusionado de tal manera de la política que porque ella es hobbesiana, ya no tiene sentido la lucha política, porque ella siempre va a degenerar en la lucha por el poder para dominar. Esto es, el político ya sea de izquierda o no,

revolucionario o no, estaría condenado a ser dominador, o sea a ser éticamente perverso.

Dialogando con la obra de Baruch Espinosa, Dussel descubre que la noción de poder depende de la constitución de dos conceptos los cuales definen al poder: el poder como *potentia* y el poder como *potestas*. La *potentia*, como voluntad colectiva o popular, o como fuerza acumulada en el seno de la comunidad, sería aquello que constitutivamente constituye el contenido de quien va a ejercer ese poder que en primera instancia era y es *potentia*. Una vez dado el poder, entonces esta *potentia* es delegada o, traspasada, para que alguien o un grupo la ejerzan en cuanto *potestas*, de acuerdo a la voluntad de la *potentia*. Sin embargo, el poder en cuanto *potestas* se puede convertir en dominio cuando se desprende de la *potentia*, cuando se enajena de ella, o cuando ejerce el poder como *potestas* en contra de quienes como voluntad colectiva ha constituido la *potentia*. Dicho de otro modo, en la modernidad quienes mandan, o sea quienes tienen el poder, lo ejercen en cuanto dominio, porque mandan sin obedecer a la voluntad de quienes les han delegado la *potentia*, que básicamente es la voluntad colectiva de un pueblo soberano, cuya voluntad en consenso es lo único que puede legitimar (más allá de la legalidad) el poder delegado de una persona (rey, presidente o funcionario) o un grupo (congreso, constituyente, parlamento).

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

el poder se torne *racional*¹⁴⁸ hay que cambiar la coordenada, o mejor transformarla por dentro, esto es; para que la *potestas* no se torne despótica, como literal dominio, quienes mandan, tienen que hacerlo escuchando, es decir, obedeciendo a la *potentia*, o sea a la voluntad popular. Esto significa que si en la modernidad el poder es sinónimo de dominio, ello no quiere decir que el poder es y será dominio en todo tiempo y espacio históricos, sino solamente que, para la modernidad el poder es sinónimo de dominio, porque ella, la modernidad, necesita constitutivamente convertirse en dominadora para llegar a ser y desarrollarse, porque ella sabe desde el principio que su poder es ilegítimo, ilegal y normativamente perverso, por eso la política moderna es el arte de apropiarse de la *potentia* popular y debilitarla, para luego ejercerla como dominio, para resguardar sus propios intereses en contra de la voluntad popular. No por casualidad defiende la «legalidad» del imperio de la ley, en contra de la «legitimidad» de la voluntad popular, por eso está en contra de los *populismos*¹⁴⁹, que en el fondo manifiesta un temor al pueblo, porque sabe en lo profundo de su conciencia que su poder, siendo algunas veces legal, es ilegítimo. Por eso se entiende que las ciencias sociales modernas sean constitutivamente encubridoras de este momento constitutivo perverso. Por eso se entiende que las ciencias sociales sean también acrílicas por constitución del “estado de derecho” y aspiren solamente a describir la realidad tal cual es o tal como aparece ante los ojos, y afirmarla como lo que es y debe ser, al margen del momento constitutivo de este hecho que es histórico. Por eso se entiende que la modernidad reniegue de la historia, o la construya o invente a su antojo. Y justamente por todo ello, ahora se entiende por qué las ciencias sociales modernas

¹⁴⁸ Esta noción de racionalidad iría inclusive más allá de la racionalidad discursivo-comunicativa, en el sentido de que ya no se trata solamente del diálogo entre iguales, sino del diálogo entre desiguales (no en el sentido de diferentes) es decir, del diálogo entre quienes tienen el poder como *potestas* y quienes no lo ejercen como potestas, pero que es donde se puede legitimar todo poder como consenso, que es el lugar por excelencia de la *potentia*, ya que este momento supone el diálogo como reconocimiento de la dignidad entre quienes ejercen y quienes no ejercen la potestas.

¹⁴⁹ Concepto “ambiguo” que Dussel ha tratado y criticado largamente desde 1976 y que volverá a ser tematizado en esta nueva política crítica, más allá de los “ismos” que la modernidad le ha etiquetado.

deban ser conservadoras (por eso su concepción de la realidad no es histórica), valóricamente neutrales (no pueden deducir nada, ni la crítica, ni la superación) y lógicamente formales (sólo piensan las contradicciones de modo estático, sin posibilidad de transformación ulterior).

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

El tercer volumen, aún en proceso de redacción está empezando a pensar aquellos procesos políticos cuyas prácticas estratégico-críticas están francamente en contra de las políticas modernas neoliberales. Esto es, el tema explícito de este tercer volumen será desarrollar la política crítica de la liberación de la política moderna propiamente dicha. Frente a las políticas gubernamentales neoliberales que en los hechos han demostrado ser un fracaso, especialmente en países de tercer mundo, los nuevos rostros de los sujetos políticos, están cambiando literalmente el espectro de la política y así poco a poco están produciendo “estados de rebelión” (más allá de los “estados de excepción”). Cada vez va apareciendo más y más que los pueblos (que ya no son amorfas multitudes o masas) ya no luchan por reivindicaciones inmediatistas, sino por las fuentes gracias a las cuales es posible la vida de los pueblos, como son los recursos naturales, como el agua por ejemplo, y ahora el gas y el petróleo, los cuales de acuerdo a la lógica neoliberal, se deben privatizar. El imperio de la propiedad privada de

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

§ 3. *Del pensar.*

Desde Heidegger sabemos explícitamente¹⁵⁰ que «filosofar es pensar». Pero ¿qué significa pensar?¹⁵¹ De acuerdo a la lógica del mundo de la vida cotidiana todos pensamos y, tenemos razonamientos lógicos, pero entonces ¿por qué nos alcanza la inconciencia propia de la cotidianeidad? Ya no digo a la gente común, sino a la *intelligentzia* contemporánea, la que supuestamente debe saber el por qué de las cosas y de lo que sucede en el mundo. ¿Por qué ante tanto problema mundial la *intelligentzia* ya no ilumina con entendimiento los problemas y muestra caminos para su ulterior superación?¹⁵² Parece que no siempre pensamos, aunque razonemos y

¹⁵⁰ Robert Brandom dice que la tarea propia de la filosofía es hacer explícito lo que está implícito. Cfr. Brandom, Robert B. *Making it explicit. Reasoning, representing & discursive commitment*. Harvard University Press. 1998 Sin embargo como veremos en un futuro trabajo, no es lo mismo hacer explícito lo que está implícito (Brandom), que hacer visible, lo que aparece invisible (Hinkelammert), pero tampoco es lo mismo hacer inteligible lo que parece ininteligible; que hacer pensable, lo que en principio aparece como impensable (Dussel). Pero también se puede hacer explícito el por qué de la invisibilidad, así como hacer explícito por qué la lógica de lo pensable, hace impensable lo que no se ve, lo cual implica producir una lógica más compleja, que la lógica de la mera explicitación.

¹⁵¹ Cfr. Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Ed. Nova. Buenos Aires. 1972

¹⁵² El sociólogo francés Alain Touraine, que por estos días estuvo en México, decía que en Europa y América Latina no pasaba nada (parece que no se enteró de los movimientos insurgentes de Bolivia que ya derrocó a dos presidentes, de la rebelión de los venezolanos, de los ecuatorianos, panameños y hasta guatemaltecos que no

tengamos pensamientos lógicos y hasta muy coherentes. Parece que no siempre pensamos porque parece que no siempre llegamos con la razón al fondo de los más graves problemas. Porque con la razón razonamos lo que sea, pero con el pensar, pensamos sólo lo que “da que pensar”. ¿Qué es aquello que da que pensar? Solamente lo grave da que pensar, al pensar. Esto quiere decir que para que el pensar acontezca, el logos o la razón tienen que abocarse a tematizar, o sea problematizar, lo que es grave. De acuerdo a la gravedad de lo tematizado puede la razón profundizarse en el acto de pensar lo grave. Entonces es posible que acontezca lo que se llama pensar en filosofía. Pero no todo es grave, ni entre las gravedades epocales todas ellas son las gravísimas. Dicho de otro modo, si lo grave es lo que da que pensar, lo gravísimo, da mucho más que pensar, al pensar; o sea que, cuanto más grave sea lo pensado, tanto más profundo y radical será el pensar. Entonces ¿qué es lo gravísimo de nuestra época? ¿Qué es lo que da que pensar de tal modo que la tematización de lo gravísimo profundice a tal grado la razón, que la única forma en la cual ella puede operar es siendo radicalmente crítica?

Heidegger en la década del 30 del siglo XX había dicho que lo gravísimo de la época era que todavía no pensábamos¹⁵³. En opinión de Heidegger la filosofía de su tiempo había perdido la capacidad de pensar, y por eso ella ni siquiera se daba cuenta de que ya no pensaba, lo cual para Heidegger era gravísimo para la filosofía y para la época moderna y por eso lo que reinaba era la inconciencia total (¿final de la filosofía? o caracterización del posmodernismo). Porque para Heidegger en la modernidad, la razón dejó de pensar porque confundió que razonar en filosofía es pensar y no calcular como en la ciencia natural (o en la filosofía de la ciencia que procede de la ciencia natural). El pensar tematiza con la razón la realidad toda, «desde» las gravedades epocales. En cambio el cálculo (esto es, la razón calculadora),

quieren medidas de corte neoliberal), que ya nadie pensaba. Lo más interesante fue su diagnóstico de la ciencia social del siglo XX, que (según él) la ciencia social había pensado básicamente el siglo veinte, con categorías del siglo XIX y que por eso había que repensar la categorías, transformarlas, o de plano cambiarlas.

¹⁵³ *Ibíd.* Pág. 10

sólo calcula o sea que cuantifica solamente una dimensión de la realidad, aquella que se somete a la sola cuantificación, y cuando el logos confunde esta dimensión de la realidad con toda la realidad, entonces no solo reduce a la realidad, sino que también reduce y empobrece a la razón¹⁵⁴ y así desaparece lo que sea el pensar, como ejercicio propio del logos filosófico. ¿Tragedia de la modernidad-posmodernidad?

A principios del siglo XXI, ¿qué será lo gravísimo? ¿Qué será aquello que no solamente obliga a la razón a ser profundamente crítica, sino inclusive a transformarse radicalmente para ponerse a la altura de la gravedad de los tiempos? Parece que nunca como antes en la historia de la humanidad los problemas se hubiesen globalizado de tal modo, que ahora aquello que pasa en algún lugar repercute a la larga en todo el planeta (así por ejemplo con el calentamiento de la tierra). De ahí que sólo ahora se haya hecho evidente que pensar un problema, implica pensar en última instancia en toda la humanidad y en todo el planeta. Tal vez por eso recién ahora el pensar latinoamericano¹⁵⁵ esté mostrando que lo que se llama «pensar desde» algún lugar como América Latina, implica «pensar» inevitablemente en perspectiva mundial, en el contexto de la historia (no moderna) de la humanidad y con pretensión fuerte de universalidad, porque el relativismo es pertinente al proyecto de la modernidad. Relativiza de tal modo la verdad que la hace desaparecer, porque ya no la necesita.

El pensar como pensar (no como mero razonamiento), siempre aparece “situado” o ubicado, desde algún *locus*. Siempre empieza desde algo, o alguien y en la medida en que trasciende con el pensar los límites singulares

¹⁵⁴ El joven Heidegger (de principios de la década del 20 del siglo XX) ya había detectado esta tendencia de la filosofía y la ciencia a abandonar los cuestionamientos radicales para dedicarse solo a problematizar problemillas superficiales o de detalle; “Así pues, hay que «plantear» aquí algunas cuestiones, tanto más cuanto que el cuestionar ha caído en desuso... Aún más, se pretende de manera solapada acabar definitivamente con el cuestionar... ¡lo único que interesa es el funcionamiento sin restricciones del «negocio»!... Esto vaya para aquellos que sólo «entienden» algo... ese pseudoentendimiento de la curiosidad siempre ajetreada, es decir, esa aversión hacia lo único que verdaderamente importa. A esos hay que aligerarles en la medida de lo posible su «línea de entendimiento», para que se vayan por sí mismos a pique. De ellos nada se debe esperar. Sólo se interesan por lo pseudos”. Cfr. Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Ed. Alianza. Madrid. 1999

¹⁵⁵ Léase, la obra de Dussel o de Hinkelammert.

o particulares, des-cubre que nada humano nos es ajeno, que aquello que le sucede a alguien en algún remoto lugar, nos “puede” pasar a todos y ello “puede” afectar *in the long run* a la humanidad toda. Por ello la inconsistencia del relativismo y la necesidad de superarlo desde la perspectiva de un pensamiento que sea pos-metafísico y trans-ontológico y ahora también trans-moderno.

La pregunta es heideggeriana, pero la respuesta ya no puede serlo, porque cuando se piensa en rigor la pregunta y por el sentido de ella, la radicalidad del preguntar nos lleva a trascender los límites de lo preguntado, por eso es que siendo la pregunta de origen heideggeriano, la radicalidad de la tematización de lo preguntado implica trascender ya no solo Heidegger o la ontología en general, sino la modernidad como horizonte desde el cual tiene sentido la ontología moderna-posmoderna y la obra de Heidegger, por eso la respuesta a la pregunta que interroga por el sentido de lo que significa pensar hoy «desde» América Latina como un más allá de la modernidad (porque también se puede pensar «desde» África o la India y el medio oriente), implica trascender la ontología moderna (Heidegger en consecuencia) y el proyecto de la modernidad-posmodernidad

Creemos (y es nuestra hipótesis) que la obra de Enrique Dussel, es un buen ejemplo de que no sólo se puede «pensar desde¹⁵⁶ América latina», sino también de lo que significa pensar hoy de cara a los problemas que plantea nuestro tiempo, no sólo los de tercer mundo. Que en última instancia implica pensar no ya desde los pre-supuestos que la modernidad-

¹⁵⁶ El pensar «desde», es lo propio del logos cuando ejerce el pensar, esto es cuando quiere meditar profundamente acerca del por qué de algo, por ello parte de la pre-eminencia de la realidad como complejidad más allá de cualquier sistema teórico. En cambio el pensamiento «para» ya no es lo propio del pensar, porque supone la relación sujeto-objeto propia de la modernidad. El sujeto piensa «para» el objeto, porque para el sujeto el objeto por principio no piensa. El pensamiento moderno-occidental se ha constituido en un pensamiento «para», porque se piensa a sí mismo como “sujeto” capaz de ponerse en el lugar de la humanidad toda, a la cual ha constituido en objeto. De ahí que el pensamiento «desde» suponga la incorporación plena de la relación categorial sujeto-sujeto, la cual a su vez supone la incorporación categorial del principio «reconocimiento» de la víctima como corporalidad negada, que supone a su vez el reconocimiento del principio «liberación» como intencionalidad ético-crítica de toda dominación sistémica. Solamente desde el presupuesto del «pensar desde» se puede pensar en la posibilidad de «pensar con», porque primero hay que desprejuiciarse desde la realidad del otro, para entonces recién poder dialogar y pensar «con el otro».

posmodernidad ha fundamentado durante cinco siglos, sino desde un horizonte más allá del marco categorial del pensamiento moderno, lo cual implica partir en el ejercicio del pensar, de otros presupuestos, de otros fundamentos, de otras concepciones y de otras cosmovisiones, de modo que podamos concebir las dimensiones de la vida humana de otro modo que el ser europeo-moderno-occidental, si es que queremos superar los problemas del presente, si es que todavía somos capaces de imaginar y crear un mundo radicalmente distinto, en el que podamos caber todos.

Junio 20 de 2005

BIBLIOGRAFIA

- Almaraz, Sergio. “*Réquiem para una república*”. Ed. UMSA. La Paz. 1969.
- Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Ed. Taurus. Madrid. 1985. Vol. I y II
- Apel, Karl-Otto. *Estudios Éticos*. Ed. Alfa. Barcelona. 1986.
- Apel, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Ed. Paidós. Barcelona. 1991.
- Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique. *Ética del discurso y Ética de la liberación*. Ed. Trotta. Madrid. 2004.
- Arrighi, Giovanni. *El largo siglo XX*. Ed. Akal. Madrid. 1999.
- Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Ed. Manantial. Buenos Aires. 1999.
- Bautista, Juan José. *Realidad, práctica y conocimiento*. En Revista Mexicana de Sociología. N° 3. Ed. Colmex. México. 1987.
- Bautista, Juan José. *De la comunidad ideal de comunicación, a la comunidad real de Comunicación*. En; *Debate en torno a la ética del Discurso de Apel*. Ed. Siglo XXI. México. 1994.
- Bautista, Juan José. *La pedagógica ante el derecho a la vida*. En: Tecnología educativa. Vol. XIII. N° 3-4. Santiago. 1999.
- Bautista, Juan José. *Epistemología y Ética*. En: Análisis político. N° 6. La Paz. 2000
- Bautista, Juan José. *¿Qué significa pensar el humanismo?* En: Ciencia y Cultura. N° 14 La Paz. 2004.
- Bernal. Martin. *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Ed. Crítica. Barcelona. 1994.
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico en América Latina*. Universidad de Deusto, Bilbao. 2004.
- Brandom, Robert. *Making it explicit. Reasoning, representing, and discursive Commitment*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.). 1998.
- Castro Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Ed. Puvill-Libros. Barcelona. 1996.
- Cerutti, Horacio. *La filosofía de la liberación latinoamericana*. Ed. FCE. México. 1983.

- Collins, Randall. *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.). 2000.
- Damasio, Antonio. *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. A. Grosset. New York. 1994.
- Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Ed. Trotta. Madrid. 1998.
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Universidad de Resistencia, Chaco (Argentina). Rotaprint. 1966.
- Dussel, Enrique. *El humanismo semita*. Ed. Eudeba. Buenos Aires. 1969.
- Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomos I y II. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 1973. Tomo III. Ed. Edicol. México. 1977. Tomos IV y V. Ed. USTA. Bogotá 1980. Bajo el título de *Filosofía ética latinoamericana*.
- Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. Ed. Universidad de Guadalajara. (México). 1992.
- Dussel, Enrique. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863*. Ed. Siglo XXI. México. 1988.
- Dussel, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México. 1990.
- Dussel, Enrique. *Marx y la modernidad*. Manuscrito de próxima publicación en La Paz.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid. 1998.
- Dussel, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2001.
- Dussel, Enrique. *Política crítica de la liberación*. Manuscrito de próxima publicación. Vol. I y II
- Frank, André Gunder. *ReORIENT. Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley. 1998.
- Grosfoguel, Ramón. *Las Implicaciones de las Epistemologías Alternas en la Redefinición del Capitalismo Global: Transmodernidad, Pensamiento Fronterizo y Colonialidad Global*. Mimeo. University of California. Berkeley. 2004.
- Gutiérrez, Germán. *La ética en Adam Smith y Friedrich von Hayek*. Ed. Universidad Iberoamericana, México. 1998.

- Gogol, Eugene. *The concept of Other in Latin American Liberation*. Lexington Books. 2002.
- Habermas, Jurgen. *Teoría y Praxis*. Ed. Taurus. Madrid. 1989.
- Habermas, Jurgen. *Teoría de la Acción comunicativa*. Ed. Taurus. Madrid. 1987, vol. 1-2.
- Habermas, Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Ed. Cátedra. Madrid. 1989.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Ed. Nova. Buenos Aires. 1972.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Ed. Trotta. Madrid. 2003.
- Heidegger, Martin. *ONTOLOGIA. Hermenéutica de la facticidad*. Ed. Alianza. Madrid. 2000.
- Henry, Michel. *Genealogía del psicoanálisis*. Ed. Síntesis. Madrid. 2002.
- Hinkelammert, Franz. *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la historia*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1970.
- Hinkelammert, Franz. *El mapa del emperador*. Ed. DEI. San José, Costa Rica. 1996.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*. (Edición Ampliada y revisada) Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2002.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ed. Alfaguara. Madrid. 1996. Trad. Pedro Rivas.
- Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*. Ed. Crítica. Barcelona. 1988.
- Koyré, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Ed. Siglo XXI. México. 1998.
- Koyré, Alexandre. *Estudios galileanos*. Ed. Siglo XXI. México. 1992.
- Kuhn, Tomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. F.C.E. México. 1980.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ed. Sígueme. Salamanca. 1977.
- Lévinas, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Ed. Río Piedras. Barcelona. 1992.

- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ed. Sígueme. Salamanca. 1987.
- MacIntyre, Alasdair. *Después de la virtud*. Ed. Crítica. Barcelona. 1998.
- Maldonado, Nelson. *De la estética a la ética. Estrategias para evadir la modernidad en América Latina*. Brown University. Manuscript. 2001.
- Maldonado, Nelson. *Intervenciones filosóficas en el proyecto inacabado de la descolonización*. Mimeo. University of California. Berkeley. 2004.
- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales*. Ed. Akal. Madrid. 2003.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Ed. F.C.E. México 1973.
- Pinkard, Terry. *Hegel. Una Biografía*. Ed. Acento. Madrid. 2001.
- Perednik, Gustavo. *La Judeofobia*. Ed. Trillas. Panamá. 1999.
- Poliakov, León. *Historia del Antisemitismo*. Muchnik Editores. Barcelona. 1984. 5 Volúmenes.
- Popper, Karl. *La miseria del historicismo*. Ed. Alianza. Madrid. 1973.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ed. Cátedra. Madrid. 1995.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Ed. Debate. Barcelona. 2002.
- Santos Vargas, José. *Diario de un comandante de la independencia americana. 1814-1825*. Edición a cargo de Gunnar Mendoza. Ed. Siglo XXI. México. 1982.
- Tapia, Luís. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. Ed. Muela del Diablo. La Paz. 2002
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.). 1989.
- Wiesel, Elie. *La noche, el alba y el día*. Ed. Raíces. Buenos Aires. 1988.
- Wiesel, Elie. *Contra la melancolía*. Ed. Caparrós. Madrid. 1996.
- Zavaleta, René. “Cinco años de revolución en Bolivia”. Rev. Marcha. Montevideo. 1957.
- Zavaleta, René. *El poder dual*. Ed. Siglo XXI. México. 1982.
- Zavaleta, René. “Bolivia: Crecimiento de la idea nacional”. Ed. Casa de las Américas. La Habana. 1967.

Zavaleta Mercado, René. *Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)*.
En *América Latina: Historia de medio siglo*. Ed. Siglo XXI. México. 1986.

Zavaleta, René. “*La caída del MNR*”. Ed. Amigos del libro. La Paz. 1992.

Zea, Leopoldo. *América en la historia*, FCE, México. 1957.

Zemelman, Hugo. *Historia y política*. Ed. UNAM. México. 1985.

Zemelman, Hugo. *Uso crítico de la teoría*. Ed. Colmex. México. 1987.