

## DE LA RACIONALIDAD MODERNA HACIA LA RACIONALIDAD DE LA VIDA

Juan José Bautista\*

Se trata de trascender la racionalidad moderna, pero más allá de los límites de la modernidad. Esta pretensión se funda en experiencias ancestrales de las comunidades andino-amazónicas, que descalificadas por la modernidad como pre-modernas, hoy vuelven por sus fueros como alternativas a la irracionalidad de la racionalidad moderna, desde sus propias formas de producir y reproducir la vida.

Trascender la racionalidad moderna desde una racionalidad trans-moderna, plantea el problema de la transición de una a otra sobre el fundamento de las transformaciones de la subjetividad que implica.

El autor, piensa el problema, a la luz de las experiencias de vida de las comunidades andino-amazónicas en Bolivia y reflexiona en diálogo con algunos teóricos de la modernidad como Hegel y Marx, y de la trans-modernidad en América Latina como Hinkelammert, con los que comparte una común orientación dialéctica, pero en la perspectiva que hoy abre Hinkelammert a partir de Marx.

### Introducción

La primera década de este nuevo siglo nos está enfrentando a problemas históricos que muchas generaciones en el pasado habrían querido vivir y no pudieron. Muchos de estos problemas se presentan con un grado tan claro de radicalidad que la razón o el pensar no pueden sino intentar comportarse del mismo modo, con una radicalidad diáfana que sea capaz de ponerse a la altura de estos tiempos. Por ello esta reflexión intentará ser precisamente eso, una “reflexión”<sup>1</sup> la cual por procedimiento metodológico no intenta colocarse fuera del problema, sino precisamente, dentro de él, para ver en qué medida podemos pasar de la reflexión a lo que se llama en sentido estricto “el pensar”.

---

\* Licenciado en Filosofía. Maestría en Filosofía y Doctorado en Estudios Latinoamericanos (UNAM) en curso. Ejerce la docencia en filosofía en la UNAM, México. Es principal colaborador de los cursos de Enrique Dussel en dicha universidad. Autor de los libros *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano*, La Paz, Bolivia, 2007 y *Crítica de la Razón Boliviana*, La Paz, Bolivia, (3ª edición) 2010. Correo electrónico: [juanjobautista@hotmail.com](mailto:juanjobautista@hotmail.com)

<sup>1</sup> Distinguimos el análisis, de la reflexión y del pensar en el sentido que Hegel lo hace en la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, y que en Marx se mantiene a lo largo de toda la redacción de los *Grundrisse* y *El Capital*.

Pero, ¿cuál es el problema que nos preocupa y por el que nos atrevemos a intentar pensar? El de la posible transición de una forma de vida a otra radicalmente distinta. No nos referimos al pasaje del capitalismo al socialismo, los cuales en nuestra opinión siguen siendo ambos proyectos de la modernidad, sino al pasaje de la forma moderna de vida, a una forma de vida que llamamos trans-moderna y post-occidental. A una forma de vida cuya matriz histórica y cultural no procede ni de occidente, ni de la modernidad, cuya forma de vida es por constitución comunitaria y no social<sup>2</sup>, la cual se dio y se sigue dando en parte hasta el día de hoy en varias comunidades del mundo andino-amazónico de Bolivia.

Nuestra intención no es describir el posible modo de transición hacia esa forma posible de vida, sino reflexionar en torno del o los criterios con los cuales se podría hacer esa transición que ya empieza. En este sentido nos interesa mucho reflexionar en torno de la “racionalidad” con la cual se podría hacer inteligible y evaluable esa transición. La modernidad insistentemente quiere hacer ver que la racionalidad es un producto típico y exclusivo de la modernidad, que antes de ella lo que caracterizaba a toda otra forma de vida era el mito. Supuestamente la modernidad consiste en el pasaje del mito a la razón, y por eso sólo en la modernidad se podría haber desarrollado la “racionalidad” como tal y que por eso cualquier posición crítica respecto de la modernidad como un todo que quisiera cuestionarla a ella “es” también moderna, por estar haciendo uso de la razón y la racionalidad. Nosotros pensamos que este es otro de los “mitos” de la modernidad que hay que ir superando, es decir, pensar o creer que sólo la modernidad es racional y que cualquier otro estadio civilizatorio o forma cultural es sólo mítico o pre-racional nos impediría pensar o descubrir la racionalidad presupuesta en otras formas de vida despreciadas o condenadas por la racionalidad moderna. Desde la crítica que Marx le hace al capitalismo y que Hinkelammert amplía a la modernidad ahora podríamos decir que la racionalidad moderna es en sí misma “irracional”. Si esto es así, producir otra noción o concepción de racionalidad es tarea fundamental en el presente, para superar no sólo las contradicciones sistémicas a las cuales nos ha conducido el capitalismo neoliberal, sino también para superar a la modernidad, la cual es el contexto cultural y civilizatorio al

interior del cual se ha desarrollado ampliamente el capitalismo y su racionalidad. Para ello, esta reflexión ha querido tener como interlocutores fundamentales a Marx y a Hinkelammert. El tema en cuestión con el que quisiéramos hacer inteligible nuestro problema gira en torno de la teoría del fetichismo que tan magistralmente está desarrollando precisamente ahora Hinkelammert a partir de Marx. No por casualidad en su obra estrictamente latinoamericana aborda el tema del fetichismo con el cual empieza *Las Armas Ideológicas de la Muerte* (Hinkelammert: 1977), y que ha vuelto a retomar 37 años después precisamente en su último libro, en el ensayo titulado *Hacia la reconstitución del pensamiento crítico* (Hinkelammert: 2010<sup>a</sup> y 2010b: 227-269).

En este sentido nuestro interés gira en torno del problema metodológico y epistemológico que implica o presupone la racionalidad contenida en este pasaje de una forma de vida a otra, no tanto porque queramos saber los pasos metodológicos que hay que seguir para pensar este tipo de pasaje o transición, o porque sólo queramos saber cómo piensan Marx o Hinkelammert cuando piensan este tipo de problemas. En este sentido nuestra intencionalidad no es meramente explicativa, sino reconstructiva, es decir, no nos basta con saber lo que hacen Marx y Hinkelammert cuando piensan este tipo de problemas, sino que quisiéramos hacer algo similar con nuestra realidad o problema, es decir, ya no nos basta con criticar al capitalismo o la modernidad, sino que quisiéramos fácticamente ir más allá de ellos, es decir, quisiéramos trascender a la modernidad para poder producir, o reconstruir una forma de vida que gire efectivamente en torno del principio de la producción y reproducción de la vida, pero ya no sólo de los seres humanos, sino también de la naturaleza, la cual es condición de posibilidad de la vida nuestra.

Así pues, por razones de inteligibilidad, nuestra exposición se dividirá en tres momentos, en los cuales quisiéramos exponer en aquello que podría consistir la posible toma de autoconciencia de hacer el pasaje de una forma de vida moderna hacia otra transmoderna, o sino de lo que significa para la subjetividad nuestra hacer este pasaje o transición. Por ello el primer momento reflexionará en torno del pasaje de la sociedad a la comunidad. El segundo pensará la teoría del fetichismo como teoría de la ciencia crítica. Y el tercero que es donde expondremos nuestra hipótesis central girará en torno de la centralidad que tiene la doctrina del concepto hegeliano, para la teoría del fetichismo de

Marx y Hinkelammert, que según nuestra hipótesis se podría entender como el momento de la toma de autoconciencia.

### **Primer Momento. De la sociedad moderna a la comunidad trans-moderna**

Una lectura no economicista del tomo I de *El Capital*, pero tampoco afincada en los prejuicios del marxismo del siglo XX, nos está permitiendo comprender cómo Marx fue paulatinamente mostrando que el capitalismo para poder constituirse como tal, necesitó ir destruyendo poco a poco toda forma de vida comunitaria, es decir, toda otra forma de vida distinta a la forma de vida social que produce el capitalismo como su correlato, porque éste (el capitalismo) para poder constituirse en la forma de producción dominante, tenía y tiene que producir permanentemente, no sólo mercancías capitalistas, o relaciones de mercado capitalista, sino su conglomerado humano pertinente, es decir, una sociedad que fuese producto de su propia forma de producción y reproducción, hecha a imagen y semejanza suya. Por ello es que el capitalismo desde el principio estuvo reñido siempre con toda otra forma de vida que no estuviese a la altura de sus necesidades y expectativas. Veamos un poco lo que nos dice Marx:

“Las cosas, en sí y para sí, son ajenas al hombre y por ende enajenables. Para que esta enajenación sea recíproca, los hombres no necesitan más que enfrentarse implícitamente como propietarios privados de esas cosas enajenables, enfrentándose, precisamente por eso, como personas independientes entre sí. Tal relación de ajenidad recíproca, sin embargo, no existe para los miembros de una entidad comunitaria de origen natural, ya tenga la forma de una familia patriarcal, de una comunidad índica antigua, de un estado inca, etcétera. El intercambio de mercancías [capitalistas diríamos nosotros] comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias, o con miembros de éstas. Pero no bien las cosas devienen mercancías en la vida exterior, también se vuelven tales, por reacción, en la vida interna de la comunidad... Si las cosas son intercambiables, ello se debe al acto de voluntad por el que sus poseedores resuelven enajenarlas recíprocamente... La repetición constante del intercambio hace de él un proceso social regular. Con el paso del tiempo es forzoso que se produzca por lo menos una parte de los productos del trabajo con la intención de volcarlos en el intercambio. A partir de ese momento se reafirma, por una parte,

la escisión entre la utilidad de las cosas para las necesidades inmediatas y su utilidad con vistas al intercambio. Su valor de uso se desliga de su valor de cambio” (Marx,1977: 107-108).

¿Qué es lo que Marx está describiendo no sólo en este pasaje, sino en casi todo el tomo I de *El Capital*?: La desintegración que produce o promueve el capitalismo cuando produce sus propias relaciones sociales. Primero porque para que existan “las cosas” en cuanto cosas, o en sí y para sí, éstas tienen que haberse separado de los seres humanos para poder aparecer como “cosas en sí y para sí”, esto es, tiene que haberse producido una realidad en la cual los seres humanos puedan concebir que hay productos que ahora son “cosas” con las cuales ya no hay una relación estrictamente subjetiva y que por ello ahora pueden ser concebidas como cosas “independientes” del ser humano y no relacionadas con él o con su vida, es decir, tiene que haberse producido objetivamente en la realidad la relación sujeto-objeto, contexto en el cual puede ahora aparecer y existir en sentido estricto la mercancía capitalista, es decir, la cosa que en sí misma es enajenable. Como dice Hinkelammert, el capitalismo impone desde afuera a la realidad algo que previamente no existía en ella (como son las relaciones entre cosas, o relaciones humanas cosificadas), y después extrae de la misma realidad que ha creado (ahora cosificada y mercantilizada), lo que previamente ha introducido (que son las relaciones sociales capitalistas), para afirmar luego que la realidad “es” así, que ha sido siempre así y que en el futuro siempre lo será:

“Las personas se reconocerían como sujetos de necesidades. La sociedad mercantil abstrae esta dimensión humana (por eso es, según Marx, anti-humana), precisamente en nombre de lo que es. Sin embargo, la teoría del fetichismo demuestra precisamente que esta referencia a lo que es, es una simple tautología. Se extrae de la realidad lo que previamente se ha introducido en ella. Pero esta dimensión humana presente por ausencia es objetiva y, por tanto, su reconocimiento necesario. No puede haber ciencia más allá de la ciencia ideologizada sin este reconocimiento”. (Cfr. Hinkelammert, 2010<sup>a</sup>: 140).

Sólo entonces estos entes ahora llamados “cosas” pueden aparecer literalmente enajenables, o sea ajenos al ser humano, es decir, como mercancías. Sin embargo para que se dé la realización de la mercancía como acto de compra y venta, es decir, para que la relación de ajenidad sea recíproca, es preciso que ambos seres humanos en cuanto

comprador y vendedor se enfrenten a sí mismos como “propietarios privados” de cosas que en sí mismas ya son enajenables, por lo cual precisamente ahora pueden ya no sólo aparecer, sino que enfrentarse como personas “independientes” entre sí, es decir, sin relación humana alguna, como si constitutivamente fuesen ajenos entre sí, lo cual es constitutivo de la relación social, lo cual a su vez se constituye en el contenido de lo que ahora se puede llamar propiamente “sociedad moderna”. Pues bien, este tipo de relación ajena, independiente y de enfrentamiento, ¿acaso no es el tipo de “*relación social*” que Marx tan magistralmente muestra a lo largo de decenas y decenas de páginas en *El Capital*, que es típica de la sociedad moderna, pero no así de otro tipo de relación humana? No por casualidad Marx nos dice inmediatamente que:

“Tal relación de ajenidad recíproca, sin embargo, no existe para los miembros de una entidad comunitaria de origen natural, ya tenga la forma de una familia patriarcal, de una comunidad índica antigua, de un estado inca, etcétera. El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias” (Marx, 1977: *ibid.*).

¿Qué significa esto? Que una relación de ajenidad, de enfrentamiento, de independencia, es decir, sin relacionalidad alguna, es típica de la *relación social*, pero no necesariamente de otro tipo de relación humana, por eso Marx afirma categóricamente que este tipo de “relación de ajenidad recíproca”, no existe para una entidad comunitaria. Por ello mismo continúa diciendo que el intercambio de “mercancías capitalistas” (agregaríamos nosotros) comienza donde terminan las relaciones comunitarias.

Recordemos brevemente que en Europa antes de la modernidad, no existía lo que hoy llamamos “sociedad moderna”, sino solamente comunidades medievales en las cuales lo que se desarrollaban eran relaciones comunitarias de vida, en las cuales no existía el individuo moderno tal como hoy lo conocemos, sino personas o seres humanos con conciencia más o menos comunitaria, ligadas a la tierra y a las comunidades. Cuando surge el capitalismo es cuando surgen poco a poco este tipo de relaciones sociales, las cuales no sólo son producidas por el capitalismo, sino que también la hacen posible a él, ¿por qué? Porque la sociedad moderna es también un producto del capital, tal y cual lo es también la mercancía y el dinero capitalista. Dicho de otro modo, el capitalismo cuando produce la mercancía y el dinero capitalista, lo que hace es también producir la subjetividad del sujeto

(por la repetición constante de ese proceso) con la cual es producida y reproducida la mercancía como mercancía capitalista y el dinero como dinero capitalista y cuando éstos sujetos se desarrollan y amplían es cuando éstos van produciendo poco a poco esta entidad o agrupación humana llamada ahora sociedad. ¿Qué quiere decir esto? Que si queremos hablar de la transición del capitalismo y la modernidad hacia otra forma de vida, también tenemos que ponernos a pensar en qué es aquello que le va a seguir a este producto típicamente capitalista y moderno, que es la actual sociedad moderna. Dicho de otro modo, se puede pensar en la transición del capitalismo al socialismo, presuponiendo la existencia y continuidad de la sociedad moderna, porque tanto el capitalismo como el socialismo son productos de la modernidad, lo mismo que el burgués y el obrero, por ello mismo ambos tienen conciencia moderna, pero no se puede pensar en otra forma de vida distinta de la moderna presuponiendo la existencia y continuidad de su sociedad, sino que se trata de ir más allá de las contradicciones que ella ha producido y sigue produciendo. Tematizar los presupuestos con los que la sociedad moderna se ha constituido se torna por ello central en esta reflexión.

Cuando el capitalismo llegó a América Latina, como muchos saben hoy, este continente estaba poblado por pueblos y naciones cuya forma y estructura de vida estaba profundamente atravesada por relaciones comunitarias de vida, al interior de las cuales no existían el tipo de relaciones típicas de las sociedades modernas, es decir, no existían el individuo separado o enfrentado a otro individuo propietario de cosas enajenables como competidor, pero tampoco los seres humanos estaban enfrentados a la naturaleza como cosa u objeto. Por ello es un contrasentido referirse a esas realidades con categorías eminentemente modernas y hasta eurocéntricas como las de “sociedad incaica” o “sociedades aztecas y mayas”, o sino pensar en que hubiesen existido “clases sociales” entre los incas, o sino hablar siquiera del “Estado inca” como si con estas categorías se pudiese entender las especificidades propias de esos mundos de vida. En el mundoamerindiano de la vida, el tipo de relaciones humanas era de una índole distinta de las europeas, por ello es que no se puede sin más “aplicar” categorías que expresan a otro tipo de realidades, con otro tipo de cosmovisión, cultura e historia. La forma “social” de vida no existía, no sólo porque como estructura no estaba concebido al interior de estas culturas y civilizaciones, sino porque su forma de producción y reproducción de la vida no producía este tipo de relaciones sociales, sino relaciones comunitarias. Esto quiere decir que una forma de producción no sólo produce valores de uso o de cambio, sino que

también produce sus propios sujetos y sus respectivas comunidades o en el caso del capitalismo y la modernidad, sus sociedades.

Hasta hace muy poco era casi sentido común pensar que más allá de la sociedad moderna no había un más allá. Que las formas comunitarias de vida, no sólo que habían quedado en el pasado, sino que literalmente habían sido superadas y puestas en caducidad por la forma de vida de la sociedad moderna. Sin embargo, desde fines del siglo pasado, algunos pueblos amerindianos, cuya estructura comunitaria de vida aún no ha sido totalmente destruida, como los andino-amazónicos, poco a poco empezaron a darse cuenta que su forma de vida no había sido tan atrasada, inhumana o poco racional, o como hasta el mismo Marx del 1867 decía; *natural*, sino que frente a la crisis ecológica que azota a todo el planeta, y la constante producción de miseria a escala mundial, producida no sólo por el capitalismo, sino también por la *sociedad moderna* producida por éste, las formas de vida comunitarias se presentaban y se presentan ahora como una alternativa más racional.

Cuando nos dimos cuenta de esto, es cuando empezamos a pensar seriamente en que retomar o recuperar esas formas comunitarias de vida, como una literal opción para ir más allá del entrampe que el capitalismo y la modernidad nos habían sumido, era algo que debía ser pensado en su debida radicalidad. El problema que se nos presentaba en ese entonces era, ¿cómo hacer este pasaje? Es decir, si la modernidad es el pasaje de la comunidad medieval a la sociedad moderna, ¿cómo hacer el pasaje de la sociedad moderna, a lo que ahora empezamos a llamar comunidad trans-moderna? Hoy es muy claro que hay un más allá del capitalismo, ya sea el socialismo del siglo XXI o sino el comunismo. Pero en esta idea lo que está presupuesto es que el más allá de este capitalismo y que hay que construir y producir es otra forma de producción económica en última instancia. En nuestro caso pensamos que ya no se trata de pensar solamente en otra forma de producir u otra economía, sino también lo que tal o cual economía produce y que sin su correspondiente correlato (económico/humano) no se puede desarrollar. En el caso del capitalismo ahora es claro que éste es imposible sin la producción y reproducción de la sociedad moderna. Cuando nosotros ahora pensamos en el más allá ya no solo del capitalismo sino también de la modernidad, pensar en el más allá de su sociedad, es ahora un problema fundamental, porque las “relaciones sociales” son también las que permiten la reproducción no sólo del capitalismo, sino también de la modernidad. Y cuando hablamos de comunidad como otra forma de relación humana, tampoco nos estamos refiriendo a la comunidad primitiva, la medieval o la comuna de Paris; no, estamos pensando en la especificidad de las



comunidades amerindianas que tienen otra forma de concebir la vida, la economía, la política, la naturaleza, la racionalidad, el cosmos, etc.

¿Por qué trans-moderna? Porque las comunidades a las cuales nos referimos, no nacieron con la modernidad, sino mucho antes que ella, atravesaron toda la modernidad como dominadas, negadas, sometidas y subyugadas, pero sin haber sido destruidas del todo por esta modernidad occidental, y además como su historia no tiene antecedente en la cultura occidental, su proyecto como forma de vida y cosmovisión, tiende hacia algo distinto que la tradición moderna y occidental.

La forma de vida que estas comunidades produjeron nunca se propuso ni se propone *dominar* al trabajo humano, mucho menos a la naturaleza, es más, lo que siempre intentó hacer es desarrollar formas de relacionalidad de respeto, de reconocimiento y de equilibrio no sólo al interior de las comunidades, sino también entre lo humano y la naturaleza. El capitalismo como producto típicamente moderno intentó desde el principio dominar el trabajo humano y la naturaleza, por eso los constituyó desde el principio en objeto. El socialismo como un intento de superar la dominación del trabajo humano, dejó intacto su pretensión de dominio de la naturaleza. Porque la modernidad por constitución es el desarrollo de la subjetividad que domina, controla y somete todo lo que se le enfrenta.

Por ello para estas comunidades amerindianas, concebir a la naturaleza como objeto está literalmente fuera de su campo de racionalidad, por eso se la concibe como madre, y a los demás seres humanos como familiares, lo mismo que a los espíritus. Dicho de otro modo, cuando se ve al mundo moderno desde estas otras concepciones de la vida y la naturaleza, la modernidad aparece literalmente como irracional cuando cosifica, objetualiza y mercantiliza lo que no se puede concebir ni tomar como objeto o mercancía enajenable. La devastación de la naturaleza y la constante acumulación de miseria a escala mundial es la consecuencia lógica de toda esta irracionalidad de la racionalidad moderna:

“Esta eficiencia y esta racionalidad son consideradas como los aportes de la lucha competitiva, o como hoy se llama, de la competitividad, en nombre de la cual son transformadas en nuestros valores supremos, borrando de la conciencia el sentido de la realidad... El trigo, aunque alimento no debe ser producido si su producción no es competitiva. Un abrigo, aunque caliente o proteja de la lluvia, tampoco debe ser producido si su producción no es competitiva. [...] Tampoco un país tiene derecho a existir si no es competitivo, y si un grupo social, como los pequeños productores de granos básicos, no

produce con competitividad, tiene que desaparecer. Aquellos niños que es previsible no podrán efectuar un trabajo competitivo, no deben nacer. Las emancipaciones humanas que no aumentan la competitividad, no se deben realizar. El dominio globalizante de la competitividad no admite acciones contestatarias, ni siquiera frente a los efectos destructores que ella produce. Ésta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia. El proceso de creciente racionalización que acompaña todo el despilfarro moderno, está produciendo una irracionalidad creciente”. (Cfr. Hinkelammert y Mora, 2009: 220).

El problema entonces es ¿cómo recuperamos y desarrollamos lo que de racional está contenido en estas comunidades y que aún no se ha perdido del todo? Porque el problema no es volver o retornar a ese pasado comunitario, sino producir en el presente y hacia el futuro, relaciones humanas de tipo comunitario, que superen realmente las relaciones sociales que produjo económicamente este capitalismo y culturalmente esta modernidad. En este punto el problema que nos aparece no gira en torno del método o los pasos que hay que seguir para hacer ese pasaje, sino el relativo al criterio, concepción, o cosmovisión con la cual se puede hacer ese pasaje, lo cual en nuestra perspectiva tiene que ver con la teoría del fetichismo en Marx, tal cual ahora nos los expone Hinkelammert.

### **Segundo Momento. La teoría del fetichismo como teoría de la ciencia crítica**

Hinkelammert en su ensayo *Hacia la reconstitución del pensamiento crítico*, retoma un tema que no era nuevo para él, porque ya lo había tratado en la primera parte de su *Las armas ideológicas de la muerte*, pero que en este caso se torna sumamente sugerente para nosotros, pues nos aclara algo que veníamos pensando hace tiempo de modo confuso y que ahora tiene pleno sentido y es el relativo no sólo al encubrimiento que se hizo de nuestras culturas y civilizaciones amerindianas, sino al encubrimiento de su posible inteligibilidad, es decir, a la posibilidad de hacer ver lo que siempre aparece encubierto, no sólo por la sociedad moderna, sino especialmente por su racionalidad. Hinkelammert refiriéndose en su ensayo a la realidad negadora y encubridora que producen las relaciones capitalistas, dice que:

“Lo que está presente por su ausencia es precisamente eso: El ser humano como “el ser supremo para el ser humano”. Marx le da otros nombres: “relaciones directamente sociales [nosotros ahora diríamos humanas] de las personas en sus

trabajos” o “reino de la libertad”... Pero ¿cómo llegan a ser visibles? Llegan a ser visibles en cuanto se forma el juicio a partir de la ausencia presente. Si solamente se ve lo que es, no se ve este contrario tampoco. Si se hace invisible esta presencia de la ausencia, para ver solamente lo que es y no lo que no es, entonces no se hace visible cómo y de qué manera lo contrario de libertad, igualdad y Bentham está realmente presente. En el espejo de las relaciones jurídicas no aparece esta realidad invertida. Todo parece ser natural. Sólo desde el punto de vista de aquello que es presente por su ausencia recién se hace visible”(Hinkelammert, 2010<sup>a</sup>: 142-143).

Más adelante dice:

“Considero que una reconstitución del pensamiento crítico... tiene que tener como su punto de partida precisamente la presencia de una ausencia de relaciones humanas directas... Partiendo de eso, puede proceder a efectuar la crítica de la economía política burguesa actual... La teoría del fetichismo de Marx sostiene que para una ciencia en la cual las relaciones de dominación –las instituciones- aparecen simplemente como lo que son, la misma realidad llega a ser invisible. No tiene más que una empiría. De esta manera se le escapa precisamente todo lo que es condición de la vida... de esta manera la teoría del fetichismo es una teoría científica y no una teoría en el orden ideológico. Como teoría científica puede explicar precisamente la producción social de ideologías específicas en relación con la producción de mercancías” (Hinkelammert, 2010<sup>a</sup>: 157).

En nuestra opinión, las relaciones comunitarias de vida en este continente, no sólo que han sido negadas, encubiertas, despreciadas y condenadas por el capitalismo y la modernidad, sino que se ha intentado destruirlas del todo para que no aparezcan más en la realidad del presente, sino única y exclusivamente en el pasado, como algo abandonado, superado y caduco. Que alguna vez en el pasado tuvo sentido, pero que ahora ya no. El problema entonces sería cómo hacerla no sólo visible, sino también inteligible para poder captar su grado de pertinencia para enfrentar los desafíos de nuestro presente, es decir, cognoscible para poder ser reproducida y desarrollada, pero en una perspectiva diferente a la de la modernidad.

Si partimos de la concepción moderna de sociedad, que es lo que a diario vemos, las formas comunitarias de vida, aparecen no sólo como lo que no se ve, sino como lo que no

son, en el sentido de que son caducas, y que por eso no deben ser, es decir, ya no se debiera pensar en su posible desarrollo, porque lo que se ve, que son las relaciones sociales modernas, las habrían superado de verdad. Esto se puede ver especialmente en la ciencia social contemporánea, y en especial en la sociología como ciencia de la sociedad moderna, porque ella está desarrollada para no hacer ver o sea hacer inteligible o comprensible otro tipo de relaciones humanas, sino sólo relaciones sociales como las únicas posibles, inclusive donde hay relaciones comunitarias, y que cuando éstas aparecen, aparecen siempre como inferiores, como pre-modernas y hasta como menos racionales. Por ello es que cuando se las piensa inclusive desde la perspectiva de los proyectos de la izquierda moderna o intentos de construir el socialismo del siglo XXI, aparecen estas comunidades como lo que se debe modernizar en breve, ya sea por la educación, o sino por la modernización de su economía, es decir, a priori “no se las ve” como horizontes de posibilidad de transformación radical, sino sólo desde lo que la racionalidad moderna proyecta (que es lo que se ve), como comunidades o mundos atrasados a quienes hay que incorporar, incluir o reconocer como aptos para los procesos de eficiencia o modernización.

Cuando, como dice Hinkelammert, vemos desde la perspectiva o punto de vista de lo que “es”, que son las relaciones de dominación, esto es, desde lo que “la sociedad moderna es”, todos los prejuicios de la sociedad moderna son traspasados a toda otra forma de vida, para que aparezcan con la inteligibilidad o sentido de la sociedad moderna, esto es, como relaciones de dominación, de ahí que siempre se termina afirmando que frente a las relaciones despóticas propias de las formas comunitarias, donde no se respeta al individuo, ni a la libertad de este, es siempre mejor y preferible la sociedad moderna, donde supuestamente son respetados todos los derechos humanos, los que (hay que decirlo) en definitiva son derechos que la burguesía moderna concibe como humanos, los cuales como ya estamos viendo reconocen un solo tipo de humanidad y no así a la humanidad en general, es decir, los derechos humanos modernos son derechos de una parte o porción de la humanidad y no de la humanidad toda. Por ello ahora podemos decir que no son universales, sino particulares.

En cambio, cuando intentamos ver a las comunidades trans-modernas desde el punto de vista de las comunidades de vida que son, o sea desde lo que “no es” para la racionalidad moderna, cambia el sentido, cambia no sólo la perspectiva, sino también la

comprensión del mundo, cambia inclusive la actitud respecto de uno mismo, la humanidad, la naturaleza y hasta de lo espiritual. ¿Por qué? Este problema tiene que ver directamente con la racionalidad con la cual enfrentamos este problema, es decir, tiene que ver con la capacidad de la razón para poder inteligir lo que la conciencia moderna en cuanto relación sujeto-objeto, es decir, fenomenológica no puede, porque siempre piensa solamente a partir de lo que se ve, que es el modo como procede la racionalidad occidental, especialmente sus ciencias sociales y su filosofía, la cual es sólo ontología del Ser, de lo que “es”, que es lo que se ve. Ella no se plantea el problema de pensar por ejemplo a partir de lo que se escucha, o sino pensar a partir de lo que concebimos y que no vemos sino con conceptos, categorías, concepciones, cosmovisiones y hasta con mitos y utopías<sup>3</sup>.

Hinkelammert, en el texto que citamos nos sugiere que la teoría del fetichismo, como una teoría que “hace ver” lo que las relaciones de dominación niegan o encubren, puede constituirse en auténtica teoría de la ciencia (crítica diríamos nosotros), y esto es cierto, porque si sólo vemos lo que es, o lo que aparece como relaciones de dominación nos limitaremos en última instancia a describir sólo relaciones de dominación, creyendo que este tipo de relaciones son la única realidad que hay, pero ¿qué pasa cuando queremos cuestionar y trascender estas relaciones de dominación racionalmente hablando?, es decir, ¿qué pasa cuando queremos, haciendo ciencia, criticar racionalmente estas relaciones de dominación? ¿Cómo hacer posible esto? Esto tiene que ver con la capacidad de la razón (pero ya no como razón moderna) de pensar la realidad ya no a partir únicamente de lo que aparece o lo que se ve, sino a partir de lo que ella niega, esconde, encubre y no permite ver o tematizar, que tiene que ver con lo que desde la racionalidad moderna aparece como lo

---

<sup>3</sup> El abandono de la dialéctica como forma de razonamiento en las ciencias sociales y la filosofía modernas no es ninguna casualidad, porque aun en su forma mixtificada en Hegel, es una crítica mortal de la concepción de ciencia empírica o neopositivista muy predominante hoy tanto en la ciencia natural como social (como lo muestra muy bien Porfirio Miranda en su *Apelo a la razón*. Ed. UAM. México. 1994), sin embargo cuando se toma a la dialéctica a partir del desarrollo que hace Marx (y no desde el marxismo del siglo XX) y especialmente como lo está mostrando ahora Hinkelammert, la dialéctica como forma de razonamiento cobra otro tipo de radicalidad crítica, la cual ya no se limita a tematizar “la esencia y la apariencia”, sino el horizonte a partir del cual tiene sentido esta contradicción que son los mitos. La modernidad también tiene sus propios mitos a los cuales invisibiliza, para que ésta aparezca únicamente como racional. Cuando se tematiza a la modernidad desde sus propios mitos y utopías, ella aparece en todas sus contradicciones, es entonces cuando se descubre que ella es inviable como proyecto de vida, pero no sólo para tercer mundo, sino para toda la humanidad. Por ello plantearse la posibilidad de pensar otra alternativa a la modernidad, ahora se torna fundamental.

que “no es”, lo que “no debe ser”, lo que aparece como caduco, superado o pre-moderno, pero que también es tomado como locura. Por ello Hinkelammert dice que:

“La presencia de la ausencia de “relaciones directamente sociales [humanas] de las personas en sus trabajos” es lo que mueve a todo el pensamiento crítico y a la praxis que le corresponde. Marx usa diferentes expresiones: el trabajo como juego libre de las fuerzas corporales y espirituales, el Robinson social, el reino de la libertad, la emancipación de cada uno como condición de la emancipación de todos, la naturaleza como amiga del ser humano” (Hinkelammert, 2010<sup>a</sup>: 151).

En nuestra opinión, este es un problema estrictamente metodológico-epistemológico, porque tiene que ver no sólo con la capacidad de la razón de elevarse de la conciencia a la razón, es decir, de elevarse del mero análisis descriptivo de relaciones de dominación a lo que se llama en sentido estricto pensar, el cual es crítico por antonomasia, precisamente de relaciones de dominación y en última instancia de toda forma de dominio. En nuestra opinión este problema tiene que ver con la especificidad de la dialéctica que Marx ha desarrollado, que el marxismo del siglo XX no supo descubrir y que ahora Hinkelammert está actualizando magistralmente. Esto tiene que ver con el tercer momento de nuestra reflexión.

### **Tercer Momento. De la doctrina del concepto hegeliana, a la teoría del fetichismo de Marx y Hinkelammert**

En nuestra opinión el marxismo del siglo XX no entendió a Marx no sólo porque hizo una lectura economicista de *El Capital*, sino porque no comprendió la especificidad de la dialéctica hegeliana. Al no entender la dialéctica de Hegel, mal pudo entender el modo cómo Marx le hace la inversión a la dialéctica hegeliana, y mucho menos pudo entender cómo Marx supera a Hegel. Nosotros creemos que la crítica radical que Hinkelammert está desarrollando tan magistralmente desde fines de los sesentas del siglo pasado, se debe en parte a su comprensión adecuada de la dialéctica que Marx desarrolló y que por eso justamente entendió a cabalidad como pocos su teoría del fetichismo. Porque en nuestra opinión, si no se entiende bien la dialéctica en Hegel, difícilmente se podrá entender la teoría del fetichismo en Marx, porque como dice Hinkelammert, ya no se trata solamente de poner de pie a Hegel y su dialéctica, sino poner de pie al mundo que el mercado moderno invirtió y que lo mantiene de cabeza hasta el día de hoy.

Si recordamos brevemente la estructura no sólo de la *Fenomenología del Espíritu*, sino también de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, veremos que la primera muestra cómo es que la conciencia, como conciencia cotidiana, o como modo habitual, natural o ingenuo de la conciencia, se puede elevar hasta la ciencia, o sea hasta la razón, a través de la reflexión, esto es, elevando la conciencia a autoconciencia y luego a la razón. La estructura de la *Ciencia de la Lógica* presupone que el filósofo, pensador o cientista, haya hecho este pasaje de la conciencia a la razón, para ahora sí poder enfrentarse con la Doctrina del Ser, de la Esencia y luego del Concepto, pero, ya como razón y no como mera conciencia.

Hegel muestra cómo el camino de la ciencia se muestra como el elevarse de la conciencia que siempre se enfrenta en primera instancia a objetos aislados, entes separados o cosas que aparecen ante los ojos, que son lo que se ve. Cuando la conciencia se cosifica, se queda en este nivel, confunde a la realidad con este mero aparecer y al final llega a creer que la realidad es sólo esta apariencia. La conciencia empieza a elevarse cuando se remonta (como lo hace Marx) del mero aparecer de estos entes, a los portadores de ellos, es decir a los sujetos y sus relaciones presupuestas siempre en el aparecer de estos entes objetos. Sin embargo en la *Ciencia de la Lógica* Hegel muestra que cuando el filósofo o pensador se enfrenta a los entes, ya no pregunta por el objeto, cosa o ente en cuanto ente, sino por el Ser del ente, el cual lo remite a la esencia o fundamento de este. Esto es lo que describe la *Doctrina de la Esencia*. Sin embargo, Hegel no se queda ahí, sino que de la esencialidad o fundamento del aparecer de estos entes, se sigue remontando hasta el fundamento, pero, ya no del Ser de los entes, sino hasta el fundamento presupuesto siempre en los sujetos o portadores de esos entes. Porque estos sujetos en sus relaciones no se enfrentan entre sí como si fuesen cosas, sino siempre con concepciones, creencias, o cosmovisiones.

En la *Doctrina del Concepto* Hegel muestra que detrás de todo el proceso que ha descrito en la *Ciencia de la Lógica* está Dios, quien sería el creador de todo esto, y que sería el último ámbito de creencias o concepción con la cual todo lo que es y aparece en el mundo tendría sentido. Marx piensa que efectivamente al proceso descrito por Hegel, le presupone el dios de Hegel, que es el dios protestante de la burguesía luterana y que en última instancia es el dios del Capital, o sea un fetiche. La teoría del fetichismo tendría como objetivo en última instancia mostrar que el modelo ideal presupuesto en el

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

En nuestra hipótesis, la inversión que Marx le hace a Hegel, parte precisamente de la transformación del contenido de la *Doctrina del Concepto*, en la cual, como bien dice Hinkelammert, Marx empieza a presuponer otra idea distinta de la de Hegel, como la idea del Reino de la Libertad, del Robinson social, etc. Con esta transformación del contenido del concepto, Marx puede relanzar la dialéctica de Hegel hacia terrenos insospechados, porque ahora con mucha claridad puede empezar a presuponer otro tipo de proceso, pero también otra realidad distinta que la impuesta por el capitalismo, partiendo de otra concepción del mundo, de otra cosmovisión, de otra idea, de otro modelo ideal, de otro mito, o si se quiere de otra utopía distinta a la del capitalismo de su tiempo. Dicho de otro modo, Marx no se queda en la tematización de la *Doctrina de la Esencia*, sino que hace explícitamente el pasaje a la *Doctrina del Concepto* y desde ahí transforma toda la dialéctica hegeliana, al ponerla de pie, cuando afirma que no es que Dios crea todo este proceso, sino que son los seres humanos quienes en pleno proceso de lucha por mejores condiciones de vida, crean su modelo ideal, utopía o mito, desde el cual crean y hacen aparecer otra realidad distinta a la impuesta por el capitalismo, la que a su vez relanza sus luchas en otros sentidos distintos del que los procesos de dominación quieren mantener y perpetuar.

En nuestra hipótesis, el marxismo del siglo XX, casi sin excepciones entendió la dialéctica como el pasaje de la Doctrina del Ser, a la Doctrina de la Esencia, es decir, el remitir el aparecer del Ser del ente, a la esencia como fundamento. Y es cierto que Marx utiliza mucho este lenguaje a lo largo de todo *El Capital*, pero, no se queda en eso, de ahí la especificidad de su teoría del fetichismo, en la cual Marx, en nuestra opinión, no se queda en la doctrina de la Esencia, sino que hace el pasaje a la doctrina del Concepto, pero sin presuponer nunca el mismo contenido que Hegel le da a su doctrina del concepto, sino transformándolo por dentro, dándole otro contenido y así relanzando la dialéctica en su perspectiva liberadora, la cual aparecía encubierta en Hegel.

Así, cuando Marx nos habla de lo que él entiende como el Reino de la libertad, o las relaciones directamente humanas, en sus relaciones nos está mostrando que él se está refiriendo a otro contenido o modelo ideal y no al mismo contenido de la Doctrina del



Concepto de Hegel, quien en última instancia recae en el modelo ideal presupuesto en la modernidad, terminando por afirmar a la modernidad como el sistema, como el Ser o como lo realmente absoluto. Que después de su fundamentación ahora la modernidad aparece como lo realmente incondicionado y autodeterminado, la cual ya no le debe nada a nadie, sino sólo a sí misma, esto es, con Hegel ahora la modernidad se concibe a sí misma como absolutamente libre, independiente de toda otra forma de vida, cultura o historia, capaz de auto determinarse a sí misma, por sí misma y desde sí misma. Por eso ahora, cualquiera que presupone a la modernidad como su presupuesto, al final termina siempre por negar a toda otra forma de vida, cultura o historia y termina por afirmar a la modernidad como lo único, lo último, lo más racional y que después de ella ya no existe un más allá.

De ahí que afirmemos que Hegel es quien realmente fundamenta racionalmente a la modernidad, y que querer ir más allá de la modernidad, implica también ir más allá de Hegel, lo cual implica no sólo comprender el modelo ideal presupuesto en su Doctrina del Concepto, sino tomar conciencia de que ahí está escondida la justificación racional del dominio o superioridad que la modernidad presume, por sobre toda otra forma de vida o racionalidad. Y que quien no toma conciencia de esto que está presupuesto en la racionalidad moderna, aunque diga que es crítico y que está en contra de toda forma de dominio, quedará atrapado siempre y en última instancia dentro de los prejuicios de la propia modernidad, por lo cual ella ha seguido reproduciéndose hasta ahora casi sin interrupciones. Es decir, el gran drama del pensamiento crítico del siglo XX consistiría en que habiendo sido crítico del capitalismo y sus secuelas, quedó atrapado al interior de la propia modernidad, sin poder salir de él nunca, justificando al final siempre a la modernidad y su sociedad, como lo único racional o lo realmente posible.

¿Qué queremos decir con esto? Quisiéramos sugerir que la especificidad de la dialéctica en Marx como teoría del fetichismo y que Hinkelammert llama dialéctica transcendental, hace inteligible y concebible, es decir, hace ver no sólo con los ojos sino por medio de la razón, no sólo un orden de lo no visto, sino inclusive dos. Es decir, el encubrimiento o negación de la realidad que producirían las relaciones capitalistas modernas, producirían un doble encubrimiento o negación: el encubrimiento del nivel de la esencia, y el encubrimiento del nivel del concepto o de los modelos ideales. En nuestra hipótesis, la primera forma de encubrimiento o negación correspondería al orden de lo que

no se ve, es decir, al orden de la apariencia o aparecer del ente que encubriría su fundamento, el cual consistiría justamente en el ocultamiento que produce el orden de lo visto, o de lo que se ve, cuando toma a éste como realidad última, encubriendo de esta manera a su esencia siempre presupuesta, pero oculta por el orden del aparecer o de lo visto.

En cambio la segunda forma de encubrimiento no se limitaría a encubrir la esencia o fundamento del aparecer o del Ser del ente, sino que produciría un encubrimiento mucho más sutil o sofisticado, porque ya no encubriría la esencia o fundamento del Ser del ente, sino su fundamentación última, su principio de imposibilidad, esto es, el modelo ideal presupuesto, no sólo en el aparecer y en el Ser del ente, sino inclusive de la esencia que explica esa forma de Ser o del aparecer, el cual es imposible de ser captado o percibido por la capacidad de ver, es decir la visión, la conciencia en cuanto entendimiento, o el análisis. En nuestra opinión y siguiendo a Hinkelammert este orden del encubrimiento aparecería como el orden de lo que *no es*, no sólo porque no se lo ve, sino fundamentalmente porque ya no se lo concibe, aunque se viva con él. Esto es, tal y como dice Hinkelammert, el problema del conocimiento de esta dimensión ya no sería objetivo, sino subjetivo, es decir, si es que subjetivamente no se tienen las condiciones de posibilidad de su inteligibilidad, no se puede ni siquiera ver esta otra realidad presupuesta, encubierta o escondida, porque esta dimensión es posible sólo de ser concebida, porque es condición de posibilidad para ver de otro modo el orden de la realidad.

A esta dimensión le llama Hinkelammert *lo real* de la realidad. Porque es desde esta dimensión desde la cual tenemos acceso a la realidad, ya sea la realidad real, o la realidad aparente. Siguiendo a Hinkelammert podríamos decir que, cuando concebimos a la realidad aparente como la realidad, es cuando la realidad aparece para nosotros invertida. De lo que se trata entonces es de poner a la realidad toda de pie y no sólo a Hegel, para ello ya no basta con tematizar a la dialéctica en su doble dimensión como contradicción entre el aparecer y la esencia oculta, sino en su triple dimensión, es decir, incluir en la tematización de la dialéctica el horizonte desde el cual aparece esta contradicción, el cual en el lenguaje de Hegel corresponde a la doctrina del Concepto y en el lenguaje de Marx a su teoría del fetichismo. A esto creemos que Hinkelammert se refería cuando nos sugería que ahora necesitamos formular otro concepto del Concepto.

El marxismo del siglo XX pensó que bastaba con hacer ver, o mostrar el fundamento oculto como esencia del aparecer del ente, pero cuando se quedó en esta dimensión, se le obnubiló aquello que hace inteligible, o permite entender esta contradicción fundamental y encubrimiento, que son los modelos ideales, cuyo lugar metodológico en Hegel es la Doctrina del Concepto y en Marx la teoría del fetichismo. Es decir, el marxismo del siglo XX pensó que efectivamente la modernidad había superado a los grandes mitos, utopías y religiones. Es decir, que la modernidad era efectivamente el estadio del pasaje del mito al logos, en este caso, de la religión o teología, a la ciencia. Creyendo ingenuamente en este prejuicio moderno, no sólo que descuidó la tematización de la Doctrina del Concepto, sino que no entendió la teoría del fetichismo en Marx, es decir, ella misma se inhabilitó para poder tomar auto-conciencia del modelo ideal presupuesto siempre en toda comprensión moderna de la realidad y por ello mismo quedó atrapada al interior de la racionalidad moderna.

Atrapada al interior de la telaraña moderna, nunca pudo ir más allá de la modernidad, salvo profundizarla, llevándola a su momento extremo, o modernidad *in extremis*, por eso produjo sólo lo que ahora se conoce como socialismo real, y por eso mismo, la izquierda moderna del siglo XX intentando ser crítica del capitalismo se posmodernizó fácilmente, es decir, perdió todo horizonte de criticidad al confundir a la racionalidad moderna con la racionalidad, por eso lo cuestiona ahora todo, menos al modelo ideal presupuesto en la modernidad, el cual sigue intacto, y por eso dominando del modo más sofisticado todo intento de emancipación humana.

Es decir, intentando mostrar el dominio y explotación que operaba el capitalismo, apelando a la esencia que estaba oculta o encubierta en el aparecer del ente llamado mercancía, que era el trabajo humano, descuidó o no pudo ver o captar, el modelo ideal que estaba presupuesto en todo esto, y por ello mismo quedó atrapado al interior del modelo ideal de la modernidad, de su mito del progreso y de la realización siempre futura de la sociedad humana, pero nunca en el presente, es decir, este marxismo quedó atrapado al interior de la linealidad de la concepción moderna del tiempo, sin poder ver o captar, lo que este modelo ideal no permite ver, ni inteligir, que siempre está en el presente, pero como ausencia, porque aparece literalmente encubierto, negado, excluido y hasta condenado, no sólo por las relaciones de dominio, sino también por la racionalidad producida por ésta.

En nuestra opinión, si no se hace explícito y conscientemente el pasaje de la doctrina de la Esencia a la del Concepto, no se podrá entender bien la especificidad que los modelos ideales ocupan o tienen en la construcción y producción de pensamiento crítico, pero también de las formas de dominio, porque no sólo se libera, sino también se domina con modelos ideales, con mitos, con utopías y teologías. En este sentido el capitalismo y la modernidad no dominan sólo a través de la economía, la ideología y sus aparatos represores, sino que en última instancia recurren también a su propio modelo ideal, mito o utopía para hacerla creíble, apetecible, haciéndola aparecer como buena o justa, esto es, se trata de tomar conciencia del modelo ideal que presupone ya no sólo el dominio del capitalismo y la modernidad, sino también de toda forma de dominio. Pues bien, ¿qué implica todo esto?

Que ponerse a pensar la realidad desde los modelos ideales, o sea desde la doctrina del concepto, es decir, desde la dialéctica trascendental, implica haber superado, o ido más allá de la dialéctica hegeliana a través de Marx, es decir, implica haber hecho el pasaje de la conciencia, a la autoconciencia, y a la razón, es decir, implica haberse elevado desde la conciencia hasta la razón para situarse en el plano de la concepción de ciencia que Marx presupone, que es la que trata de la explicación, comprensión y crítica no de éste o aquel ente, sino de toda una realidad que esconde lo real de la realidad, que no se ve a simple vista, y sin la cual no tiene sentido no sólo lo que se ve, sino la realidad de la vida misma.

¿Qué tiene que ver esto con la comunidad andino-amazónica? Que ella sólo se nos pudo hacer inteligible como un momento más allá del capitalismo y de la racionalidad moderna, cuando empezamos a entenderla a ella ya no desde el tiempo histórico de la sociedad moderna (de sus prejuicios o presupuestos), sino desde su propio modelo ideal, contenido siempre en todo tipo de relación comunitaria y negado a su vez por todo tipo de relación social, o sea moderna. El modelo ideal contenido en el mundo andino de la vida tiene que ver no sólo con su propia concepción de la naturaleza como madre, sino también con su propio concepto de tiempo, en este caso con la idea del *Pachacuti*, que quiere decir, tiempo, pero no en el sentido de tiempo lineal de la modernidad, sino como tiempo del retorno, esto es, como tiempo del retorno al equilibrio de la vida que la modernidad desequilibró durante estos quinientos años.

Cuando a fines del siglo XIX los indígenas liderados por Zárate Willca “el temible”, salieron a luchar porque se recuperase su forma de vida negada no sólo por los españoles, sino por los criollos y mestizos bolivianos de la república oligárquica, éstos salieron proclamando ante ellos que “ahora” había llegado “otro tiempo” distinto del tiempo de los oligarcas el cual era el tiempo de la dominación, de lo mismo, en el cual nada nuevo acontecía, salvo el dominio, el pongueaje, el sometimiento, la humillación y la explotación inmisericorde. “Ahora es nuestro tiempo”(Thomson y Hilton, 2005) decían los indígenas alzados, porque “el presente” estaba cambiando, se estaba transformando en “tiempo de liberación” de todo tipo de dominación. Cuando las autoridades propias de los indígenas les gritaban a los criollos y oligarcas: “Ahora ya no es tu tiempo, es nuestro”, estaban proclamando que había llegado el tiempo de la producción y reproducción de la vida comunitaria, el de la superación de relaciones de todo tipo de servidumbre y pongueaje<sup>4</sup>.

“Ya no es tu tiempo” les decían a los mestizos y criollos de la Bolivia oligárquica, sino que ahora había llegado la hora de “nuestro tiempo”, el tiempo del Pachacuti, el tiempo del retorno al equilibrio entre la vida humana, la de la naturaleza y la de los espíritus. Los comunarios que lucharon por recuperar el equilibrio que se estaba perdiendo desde que los españoles habían llegado a estas tierras, podían distinguir muy bien entre el tiempo traído por los europeos y el tipo de tiempo que ellos tenían de tiempos inmemoriales. Ellos ya sabían desde ese entonces que el “tiempo histórico de la modernidad” no era sino del dominio, la explotación y sometimiento de toda la realidad, no sólo del trabajo humano. Por ello recuperar “el tiempo” en el cual se podía retornar al equilibrio era y es cuestión de vida o muerte. Pero este tiempo no era visto como algo que llegaría en el futuro, sino que para ellos había empezado en ese momento, esto es, el futuro ahora dependía del presente, porque en él y solamente en ese presente se podía hacer “aparecer” las relaciones comunitarias y solidarias tanto tiempo negadas y encubiertas por las relaciones de dominación que habían impuesto los españoles, criollos y mestizos serviles, ahora se trataba de retornar a lo propio, a lo negado, a lo escondido, a lo antiguo,

---

<sup>4</sup> Tanto bajo el dominio español como bajo el dominio criollo, los indios *pongos* debían trabajar gratis para sus dominadores hasta los veinte años. Esta situación-acción de explotación por razones étnicas es denominada “pongueaje”.

pero, en ese momento, no en el futuro, sino en ese presente, en ese tiempo, porque el “gran día ya había llegado”.

Esto es, el tiempo del Pachacuti era y es un tiempo de ruptura con el tiempo lineal de la modernidad, con el tiempo del dominio y el vasallaje, y por eso era también una ruptura con su mito del progreso, de que en el futuro, algún día todo iba a cambiar, pero no en el presente, el cual era de literal miseria, explotación y servidumbre para los habitantes de estas tierras. Romper con el tiempo de los modernos, era también romper con sus mitos, con sus dioses, con su calendario, con sus grandes relatos y con sus utopías.

El Pachacuti es un tiempo de retorno a lo que era, y lo que era, eran relaciones de solidaridad, de corresponsabilidad, de comunitariedad y sólo se podía retornar a lo que era, si es que en ese presente se empezaban a practicar esas relaciones tanto tiempo negadas y condenadas. Dicho de otro modo, no se trataba ni se trata de volver a un lugar en el pasado, sino de volver a un tipo de relaciones humanas, naturales y espirituales en las cuales, el equilibrio y la reciprocidad entre todos los seres vivientes sea el criterio de la producción y reproducción de esta forma comunitaria de la vida.

## BIBLIOGRAFÍA

Hinkelammert, Franz.(1977). *Las armas ideológicas de la muerte*, San José de Costa Rica, DEI.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry. (2009), *Hacia una economía para la vida*, Bogotá, Editorial Proyecto Justicia y Vida.

Hinkelammert, Franz. (2010<sup>a</sup>). *Yo soy, si tú eres*, México, Editorial Dríada.

Hinkelammert, Franz, (2010b), *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin.

Marx, Carlos. (1977). *El Capital*. Ed. Siglo XXI. México

Miranda, Porfirio. (1994). *Apelo a la razón*, México, UAM.

Thomson, Sinclair y Hilton, Forrest. (2005), *Ya es otro tiempo el presente*, Editorial Muela del Diablo, La Paz, Bolivia.