

Juan José Bautista Segales, hacia un pensar desde América latina

Justo Soto Castellanos

Recepción: 3 de diciembre de 2022

Aceptación: 15 de diciembre de 2022

Resumen

El presente texto busca hacer una síntesis apretada del planteamiento del filósofo Boliviano Juan José Bautista Segales quien, en diálogo con sus maestros, Dussel, Hinkelamert, Zemelman y el mismo Marx, sus padres y sus ancestros, buscó hacer un planteamiento filosófico auténtico que respondiera a las necesidades y esperanzas del pueblo latinoamericano, así como de la humanidad toda y hasta de la misma tierra. Su filosofía fue expresión de la vida, en ella se fundamentó, a la misma defendió y buscó promover. Por eso, realizó una aproximación a nuevas categorías transmodernas, transontológicas, postoccidentales y decolonizadas, ya que ellas, con su fetichización, han negado, durante los últimos 500 años, la realidad de los pueblos sufrientes y las víctimas de la historia.

Palabras clave

Vida, ética, crítica, pensar, locus, postmodernidad, transmodernidad, transontológico, postoccidental y decolonialidad.

Abstract

This text seeks to make a tight synthesis of the approach of the Bolivian philosopher Juan José Bautista Segales who, in dialogue with his teachers, Dussel, Hinkelamert, Zemelman and Marx himself, his parents and ancestors, sought to make an authentic philosophical approach that responded to the needs and hopes of the Latin American people, as well as of all humanity and even of the earth itself. His philosophy was an expression of life, it was based on it, he defended it and sought to promote it. For this reason, he made an approach to new transmodern, transontological, post-Western and decolonized categories, since they, with their fetishization, have denied, during the last 500 years, the reality of the suffering peoples and the victims of history.

Keywords

Life, ethics, criticism, thinking, locus, postmodernity, transmodernity, transontological, postwestern and decoloniality.

*No perdono a la muerte enamorada,
no perdono a la vida desatenta,
no perdono a la tierra ni a la nada...*

Elegía, Miguel Hernández

1. Dussel

El desarrollo del pensamiento humano hasta llegar a un pensamiento auténtico no es un proceso espontáneo que viene sólo con abrir los ojos y “reflejar” lo que se ve. Eso que se ve, es fruto de un largo camino, un largo proceso, que cuando se produce el ver, asume una infinidad de presupuestos, de los cuales el sujeto que cree ver sólo con abrir los ojos no es consciente y esto se produce tanto a nivel individual, a nivel social y a nivel de la especie, tanto en el plano neuropsicológico como en el epistemológico. Ratificando este aserto, Jacobo Bronowski decía que “uno de los propósitos de las ciencias físicas ha sido el de proporcionar una imagen exacta del mundo material. Uno de los logros de la física del siglo XX ha sido el de probar que tal meta es inasequible” (2019).

Juan José Bautista Segales (1958- 2021) se esforzó siempre por pensar la realidad que le tocó vivir, siendo consciente de su espacio y tiempo. De ello dan testimonio los trabajos que se produjeron en diálogo con la tradición de su pueblo aimara, pero, también con “el desafío y la carga del tiempo histórico” del “encubrimiento” al cual fue sometido mediante la violencia física y cultural,

el pensamiento de su pueblo latinoamericano, más específicamente, el pueblo andino amazónico y el pueblo boliviano.

Escribió varias obras, entre ellas, *Crítica a la razón boliviana*, *Dialéctica del fetichismo de la modernidad*, *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, *Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna*, *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano* y, la síntesis de su pensar en *¿Qué significa pensar desde América Latina?* En todos sus trabajos dejó claro que su tarea, ahora la nuestra, fue el pensar situado, el pensar desde América latina y, en su caso, el pensar desde el mundo andino/amazónico.

Él enfrentó el pensamiento de la tradición de la llamada “cultura occidental” y se preguntó junto con esta, expresada en uno de sus más grandes exponentes del siglo XX, el alemán Martín Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Pero encontró que la respuesta que daba este pensador era, contrario a su pretensión de universalidad, una respuesta situada espacio/temporalmente. Ya que, según la respuesta que daba Heidegger, filósofo alemán, lo remitía siempre a sus orígenes griegos, ubicados en el mar mediterráneo, seis o cinco siglos antes de la era común. Mientras que la respuesta que surgía de esa pregunta, realizada desde la realidad espacio temporal de Juan José, se remitía al mundo andino-amazónico, de ahí que, permanentemente, resurgía la pregunta, esta vez reformulada desde ese lugar, locus, cuya enunciación adquiriría la forma: *¿Qué significa pensar desde América latina?*

Al tratar de dar respuesta a esta pregunta, Juan José Bautista encontró que no es posible dar una respuesta adecuada a esta pregunta desde el marco cultural en el cual tradicionalmente se está contestando, ya que dicho marco cultural es producto productor del cuestionamiento y, desde luego, del intento de respuesta, por eso se hace necesario atravesar y superar la modernidad e ir más allá de la llamada occidentalidad, proponiendo una idea de razón que trascienda la “razón racional” orientada por la dupla medio/fin, imperante en el sistema capitalista mundial impuesto por Occidente y encuentre el sustento mismo de la racionalidad, la cual está arraigada, fundada, en la condición *sine qua non* misma de la existencia que es la vida humana y su deseo de producción y re-producción.

En este camino y caminar, que fluyó como la vida misma, Juan José entró en diálogo con los grandes pensadores de América latina, a quienes tuvo de maestros y quienes han venido pensando este asunto, con pretensión de autenticidad y a la vez de universalidad, desde finales de los años 60 del siglo XX.

El texto en el que expuso sus ideas, síntesis de sus reflexiones precedentes y a la vez semillas de futuras reflexiones, es decir, punto de llegada y a la vez punto de partida de estas reflexiones, fue dedicado al Maestro Enrique Dussel en sus ochenta años, retomando un escrito que había iniciado diez años antes, es decir, cuando el Maestro cumplía sus setenta y se celebraba en un evento académico, al cual Juan José no pudo asistir.

Ahí, toma al Maestro como ejemplo encarnado de lo que significa pensar desde América Latina, ya que Dussel tuvo que partir de su patria natal, Argentina, de la provincia de Mendoza, debido a un atentado en su contra por proponer ideas de liberación en una patria en donde la intolerancia de la derecha política se ha impuesto en múltiples ocasiones, mediante golpes de estado y represión sin límites, en nombre de los llamados “valores occidentales”.

En esta revisión del trabajo de Dussel, Juan José nos recuerda que lo conoció a finales de los años ochenta, cuando el Maestro trabajaba en las obras de Marx, estudiándolo en sus propios textos, algunos inéditos, profundizando en él, dando seminarios sobre su pensamiento, y descubriendo un Marx inédito, un Marx nuevo, más crítico, más radical, es decir, que iba más a la raíz de los asuntos; un Carlos Marx visto desde otra perspectiva, una perspectiva a la que los marxistas del siglo XX no habían tenido acceso, ya que sus obras, por múltiples razones, especialmente por las coyunturas políticas, no habían sido conocidas y que hasta ese momento estaban saliendo a la luz, en la nueva edición de las obras completas de Marx y Engels, proyectada en 114 tomos. La llamada MEGA II.

También, cuenta cómo se produjo, a inicios de la década de 1990, el diálogo con Karl Otto Apel, seguramente, en su momento, el filósofo más importante entonces vivo de Alemania, con su planteamiento de la comunidad ideal de habla y el giro lingüístico. Un diálogo que los llevó a en-

frentar, indirectamente, a la escuela de Frankfurt y su último exponente, hombre de la segunda generación de esa Escuela, Jürgen Habermas y su “Teoría de la acción comunicativa”.

De ese importante diálogo, en el cual participó el propio Juan José, surgieron interesantes planteamientos que serán asimilados por Dussel en la “Ética de la liberación en el tiempo de la mundialización y de la exclusión”, más exactamente, en el llamado “principio dialógico” que debe ser asumido por la comunidad de habla, pero que no se queda ahí, va más allá, teniendo en cuenta otros principios como es “el principio de factibilidad” y “el principio vida”, asumidos en diálogo con Hinkelammert.

Esa ética de la liberación, que retoma y supera la antigua ética de la liberación trabajada en la década de 1970, se produce una nueva versión en la cual hay una universalización de la propuesta ética, trascendiendo el horizonte latino americano, y presenta pretensiones de una ética mundial, desde las víctimas, desde los olvidados de la historia, los vencidos, los excluidos que se producen en todo el planeta gracias al capitalismo de sistema mundo vigente.

En ese contexto, a los 500 años de la llegada de Colón y los europeos a tierras americanas, Dussel es invitado a dar una serie de conferencias en Frankfurt y, en esas conferencias, inicia la revisión de la historia en la histórica y encuentra que en ese fenómeno histórico/social/cultural no se dio un “descubrimiento”, como la historiografía oficial presenta, si no que se produjo un verdadero

“encubrimiento del otro” y es, en ese momento, donde se inicia la llamada modernidad.

En ese tiempo se inicia el cuestionamiento de la modernidad y de su mito de la racionalidad, fundamentado, en últimas, en el “conquero” de Cortés y no en el “cogito” de Descartes, como lo han presentado en la historia de la filosofía. Esto lleva a Dussel a replantear el concepto de la modernidad, pero no con el concepto de postmodernidad, utilizado primero por Heidegger y por el mismo Dussel y, luego, propuesto y normalizado por Jean François Lyotard, que llega hasta Gianni Vattimo con “el pensamiento débil”, sino con el concepto de “transmodernidad”, para ver desde allí, una nueva era que emerge más allá de la modernidad, con una propuesta transontológica que supera la ontología totalizante y totalitaria de la modernidad con su “razón irracional”, ya que es una razón del conquistador, del dominador, que ve a los seres humanos y a la naturaleza como objetos a explotar. Por ello es contraria a la vida y destruye las dos fuentes de toda riqueza.

En este contexto, volviendo a Levinas y a una antigua tradición judía que en él se expresa, Dussel propugna por una “ética como filosofía primera”, que surge de la vida, defiende la vida y promueve la vida, conduciendo a la humanidad a una nueva época, la transmodernidad decolonial, que intenta superar la “colonianidad” del pensamiento, fenómeno en el cual los colonizados ven la realidad dentro de las categorías de los colonizadores.

2. Hugo Zemelman

Juan José Bautista también entabla un diálogo con otro de sus Maestros, el chileno Hugo Zemelman, con quien indaga, profundizando, la relación que existe entre epistemología, método y política. Relación desde ningún punto de vista evidente en la modernidad, en donde se pretende una ciencia racional, aséptica, “objetiva”.

En ese diálogo se cuestiona el qué piensa el cientista social latinoamericano cuando hace referencia a esa realidad total o parcial que denomina Latinoamérica. En ese sentido, el asunto es la reflexión acerca del propio “locus”, lugar, desde el cual el cientista social hace la reflexión y sus aportes a las ciencias sociales; por consiguiente, la reflexión gira en torno a la auto comprensión, expresa o tácita, que el investigador tiene de sí mismo, de su sociedad, de su historia en su construcción teórica. En otros términos, el asunto es cómo piensa el científico latinoamericano cuando piensa sobre Latinoamérica.

La modernidad ha producido una ontologización, lo cual quiere decir, para nuestro Juan José, una totalización desde la perspectiva del ser europeo-norteamericano-occidental, que lleva a un cerramiento sobre sí misma, la totalidad levinasiana, siendo ésta una paradoja de la misma modernidad que se fundamenta sobre una idea de razón que, al final, termina creando sistemas de conocimiento absolutos y, nosotros diríamos, “absolutizantes”, supuestamente válidos para todo tiempo y espacio, aún en el llamado “postmodernismo”, que deja intacta esa concepción del absoluto.

En la modernidad, la máxima aspiración del ser es la totalización de la realidad, el control de todo, concebido lógicamente, de ahí que se hace necesario pensar y crear un más allá transontológico, que conciba la realidad más allá de ser o “de otro modo que ser, o más allá de la esencia”, para decirlo en términos de Emmanuel Levinas. Ahí se plantea la cuestión fundamental y es, si es posible utilizar la misma racionalidad, la misma lógica, aún, la misma epistemología o el mismo método, cuando solamente se quiere conocer esa realidad o cuando se quiere ir más allá de ella, trascenderla, modificarla. Este planteamiento hace que el mismo proyecto sea “transontológico”, es decir, vaya más allá de lo ontológico, de la ontologización del ser de la modernidad.

Esta posición transontológica, que supera a la modernidad y, desde luego, a Heidegger mismo, tiene como objeto la producción y la reproducción de la vida, ya no sólo de un grupo humano ubicado dentro de una tradición, llámese occidental, sino de todos y fundamentalmente de los olvidados de la historia, de las víctimas, de aquellos que el mundo moderno dejó de lado, encubrió, que la modernidad ha negado sistemáticamente.

Este proyecto, simultáneamente, es postmetafísico y a la vez transmoderno, ya que busca ir más allá de la modernidad; en ese sentido, también es postoccidental, transontológico. Es decir, va más allá de la dominación y la explotación que ha producido la modernidad con su civilización, su cultura, su racionalidad y su lógica.

La posición a la que llega Juan José es una posición “crítica crítica” que supera la crítica óptica, como crítica dentro el sistema del ser moderno y, por consiguiente, una crítica parcial; la crítica ontológica, que critica el sistema del mundo moderno, se realiza, pero sin salirse de él, por eso se hace necesario arribar a la crítica transontológica, la cual busca trascender el sistema mundo y pretende llevarlo a un nuevo nivel. Aquí encuentra Juan José, junto con Zemelman, la función política del conocimiento de la modernidad y, por consiguiente, la función política de la epistemología y el método, así como su lógica, como elemento más sutil de la dominación y del control. Se hace manifiesto que la ciencia occidental, que predica como una de sus más importantes características la objetividad, también coadyuva al imperialismo occidental y a la dominación del sistema mundo.

Volviendo al problema central que se planteaba, ¿cómo el cientista social trata de conocer la realidad latinoamericana?, encuentra que, aplicando los métodos de la ciencia que la modernidad ha construido, genera un conocimiento que no es el de la realidad sino que es un conocimiento producido por el mismo método de conocimiento aplicado; de ahí que se impone la flexibilidad del quehacer del conocimiento y de su epistemología, así como de su método y la lógica implícita, ya que el método pretende ser “universal” y “verdadero en sí”, pero, en últimas, no lo es. Como ya lo viera la física cuántica, por otro cami-

no, el método co-crea su objeto de conocimiento y con ello incide en el resultado de lo observado y, desde luego, en la idea y en el tratamiento de la denominada “realidad”.

De lo anterior, se impone la necesidad de una nueva lógica, de una nueva epistemología, de un nuevo conocimiento que reconozca formas distintas de ser, formas diversas a las que produjo la modernidad, así como de nuevas racionalidades, nuevas lógicas, nuevas epistemologías.

En este contexto, se plantea la necesidad de una “epistemología ético-crítica”, auto-eco-crítica, que sirva para producir nuevos métodos de conocimiento, que a su vez genere conocimientos fruto del cuestionamiento y del enfrentamiento con las realidades y no producto del instrumental lógico-epistemológico-metodológico de la modernidad; nuevos métodos, nuevas epistemologías, nuevas lógicas, que sirvan para entender y construir nuevas realidades, no con los criterios de Europa y de Norteamérica sino de las realidades que surgen de las selvas latinoamericanas, chiapanecas, amazónicas y de las montañas de los Andes, en general, del mundo latinoamericano.

Del diálogo de Juan José con Zemelman surge, como conclusión, la hipótesis de que el conocimiento que hasta ahora se ha producido por parte de los cientistas latinoamericanos, de alguna forma, también es co-culpable, corresponsable, del atraso y la dependencia de América Latina. Ya que ha interpretado la realidad con los marcos teóricos-epistemológicos-metodológicos y lógicos, incrustados en la ontología, en la teoría del

¹ Recordamos con esto el trabajo de Marx y Engels, y su título: La Sagrada familia o crítica de la crítica crítica.

ser, de los griegos, que a su vez fue asumida por los europeos y que ahora es parte de eso que se ha llamado el mundo occidental, que no es más que la hegemonía de Europa y Norteamérica. Al asumir esa posición, la misma ciencia producida por pensadores de origen latinoamericanos colonizados, impidió, obstaculizó, el modo de ser del propio pueblo latinoamericano:

La prueba de ello, no es sólo la pobreza intelectual de nuestras academias y universidades, sino fundamentalmente la miseria de nuestros pueblos, que se expresa en los rostros de quienes han sido olvidados, negados, excluidos y empobrecidos por el conocimiento moderno de la ciudad letrada latinoamericana.

Es desde estas consecuencias negativas que ha producido este proyecto de la modernidad occidental, que ahora evaluamos el pensamiento latinoamericano. Y cuando afirmamos que necesitamos producir otro tipo de fundamentación de lo que sea la razón, la realidad y el conocimiento, lo que queremos decir es que solamente desde esa otra concepción de razón no moderna y occidental podemos hacer una crítica en regla de las pretensiones cognitivas de la razón latinoamericana. Sólo entonces estaremos preparados para desfondar la falacia de la modernidad, pero también para proponer a la humanidad otra idea de racionalidad, de humanidad y de liberación (Bautista, 2014: 130).

3. Franz Hinkelammert

Otro de los codialogantes de nuestro Juan José fue su Maestro, el gran latinoamericano, nacido en Alemania, Franz Hinkelammert, quien en 1963 llegó a Chile y desarrolló su pensamiento hasta en 1973, cuando se produjo el golpe de estado violento contra el Presidente elegido por el pueblo, por la Unidad Popular, UP, Salvador Allende. Luego radicó en Costa Rica y desde allí realiza sus aportes en diálogo con la teología, con el pensamiento del apóstol Pablo y con Carlos Marx.

Considera Juan José Bautista que la obra de Franz Hinkelammert es una “crítica del fetichismo de la modernidad” (2018) y que su crítica es simultáneamente crítica y ética, es decir, no es sólo una crítica y no es sólo una ética, sino que es un todo, inseparable, inescindible, diríamos nosotros, inter-retro-relacionado.

Hinkelammert, cuestiona toda la modernidad y, por consiguiente, su crítica no es solamente una crítica óptica, ontológica, sino que se convierte en una crítica transontológica, que no se fundamenta en la modernidad sino en aquello que ella ha negado, ha olvidado, ha dejado de lado y es la humanidad de los que ha excluido, explotado, asesinado, victimizado, durante los últimos quinientos años.

Esta crítica-ética está encaminada, en última instancia, no sólo a constatar unos hechos, sino que, en el espíritu de Marx, está orientada a “transformar la realidad”; por consiguiente, esta crítica-ética es también una crítica política. En

la lectura de *El Capital* de Marx, Hinkelammert encuentra que esta es una obra fundamentalmente ética. De ahí que, Hinkelammert, al criticar, propone conceptos y categorías distintas, desde un marco categorial distinto, llevando su reflexión más allá del marco meramente metodológico académico, enraizándolo en el ámbito ético/político de la realidad concreta de los pueblos latinoamericanos.

Desde la ética, Juan José hace un seguimiento al planteamiento de la ética del sistema capitalista que corresponde a la ética de la clase dominante. Pero no sólo eso, esta ética, también desarrolla su propia epistemología, la cual tiene expresión, entre otros autores, en el planteamiento de la “imparcialidad” y de la “objetividad” de autores como Popper, quien, con su epistemología coadyuva a la afirmación del orden social vigente y a la vez imposibilita, neutralizando la crítica del estado de cosas producido por el sistema capitalista moderno.

Después de su diálogo con Apel, en el contexto de los diálogos con Dussel, Hinkelammert llega a la ética-crítica, desde un planteamiento que no hace referencia a una determinada teoría de los valores, sino que parte de los valores pertinentes de la condición humana, de aquellos valores que posibilitan la vida de toda la humanidad y no de un determinado grupo o segmento de ésta.

Desde aquí, acude a la ética de Max Weber, con su concepto de ética de la responsabilidad, pero esta vez con más radicalidad, partiendo de aquello que hace posible la vida; en ese sentido, el criterio, en última instancia, está dado por la vida o

la muerte, que es el fundamento que hace viable la posibilidad de cualquier ética.

Frente a esta ética, fundamentada en la vida, se critica la racionalidad moderna con su sistema medio-fin que, en este contexto, aparece como ilegítimo e irracional, ya que no atiende a la producción y la reproducción de la vida, sino que, en su aplicación, se convierte en una ética que conduce a la muerte, a la destrucción, según Marx, de las dos fuentes fundamentales de la riqueza: la naturaleza y el ser humano.

Frente a la ética-crítica y su lógica de la vida, la lógica económica, la lógica capitalista, la lógica neoliberal, la lógica de la modernidad y su desarrollo, es “ilógica”, “irracional”, ya que es una lógica que pretende ser objetiva, que no permite juicios de valor pero que desde un inicio ya ha hecho su opción y por ello, es ciega ante el sufrimiento de las víctimas de la historia; por consiguiente, esta lógica puede llevar al suicidio colectivo de la humanidad y a la destrucción del planeta.

Hinkelammert, plantea una ética de la responsabilidad, que a la vez es una ética necesaria, ya que es condición indispensable para la vida humana, para que la vida humana sea posible, su producción y reproducción; a partir de allí, se puede sostener que es una ética que implica la afirmación de la naturaleza y, desde ahí, se critica todo sistema que hace abstracción de las condiciones materiales en las cuales se produce y se reproduce la vida humana.

Esta ética, desde luego, se convierte en una crítica a todo el sistema capitalista que se monta

teóricamente, entre otros, en Hume y defiende Popper, quienes aceptan como un hecho la situación que se da y no la critican; es decir, aceptan, y con ello, avalan la situación producida por el capitalismo y la ética impuesta por ese sistema, la aceptan como la ética humana por antonomasia. Esto es, avalan con su posición toda la ética de la modernidad que consagra la explotación, tanto del ser humano como de la naturaleza que conduce, con su lógica implacable, al suicidio de la humanidad.

En síntesis, la ética que propone Hinkelammert es una ética-crítica de la responsabilidad, del bien común, necesaria, que se fundamenta en la racionalidad de la vida, que condena la supuesta neutralidad del mercado, en donde reina el egoísmo, el dinero, que es una encarnación de “la voluntad de poder”.

En ese contexto, retomando lo avanzado con Zermelman, y teniendo en cuenta la revisión de los planteamientos de Popper y de otros, se puede afirmar que la producción de la ciencia y la filosofía no es neutral, de ahí que hoy, y desde América Latina, sea necesario hacer que las ciencias tengan como función, como sentido, finalidad, *telos*, la producción y la reproducción de la vida; es necesario, en términos de Morin, una “ciencia con conciencia”. Dirá Juan José Bautista, “por eso afirmamos categóricamente que hacer ciencia y filosofía es una mediación para la vida, no un fin en sí mismo” (2014: 156).

La crítica en Hinkelammert es un ejercicio de lógica dialéctica que presupone, siempre y explícitamente, la sociedad como totalidad, aunque

nunca se logre tener una idea completa de esa totalidad, a pesar de ello, siempre se tiene una imagen de ella, una idea, una noción, una concepción, una cosmovisión, así sea intuitiva. En los años de 1970, a esa noción la llamaba Hinkelammert, “concepto límite trascendental”; posteriormente, a partir de 1984, la denomina, en consonancia con Ernst Bloch, “Utopía”.

A la luz de lo adelantado por la crítica precedente, Juan José Bautista considera que el proyecto de crítica denominado “postmodernidad”, como en el caso de Lyotard, es trivial frente a las grandes narrativas, las cuales trata ópticamente y por eso a esa crítica le es imposible llegar más allá de la modernidad y su racionalidad, es decir, al “postmodernismo”; le está vedado llegar al plano transontológico, el cual encarna el verdadero análisis ético-crítico; en ese sentido, la crítica óptica desarrollada por el postmodernismo, justifica, de muchas formas, el sistema mundial y al igual que la crítica ontológica, sirve para reorientar esa misma modernidad, sin modificarla en profundidad, sin corregirla. Pero la crítica transontológica, encarnada por la ética-crítica, de Hinkelammert y de Dussel, lleva a la superación de la mismidad de la modernidad, conduce hacia nuevos niveles de vida y humanidad, hacia nuevas cosmovisiones, hacia otras formas de ser de la sociedad humana.

La crítica de Hinkelammert, es una crítica radical, que asume la ética como su opción primera, como punto de partida, toma “el bien común”; desde allí asume la crítica, desde ahí el pensamiento crítico-ético tiene su fundamento, su fuente de senti-

do, por ello, es necesario extender la crítica a toda la sociedad occidental y a la modernidad, partiendo de esta ética fundamental y fundamentante.

La ética-crítica de Hinkelammert es crítica transontológica; asume el interés de todos, especialmente de los excluidos, de los encubiertos por la modernidad occidental. Ésta es una crítica que busca la producción y la reproducción de la vida de todos, especialmente de los condenados de la historia, los excluidos, los empobrecidos, los explotados, los encubiertos, los humillados, los olvidados de la historia moderna. Es una crítica ética, por eso se realiza desde una perspectiva transontológica, transmoderna y, por consiguiente, postoccidental.

Pero, esta crítica, desde la afirmación de la producción y la reproducción de la vida, abre las posibilidades de otras visiones, otras cosmovisiones, que fueron negadas, encubiertas, anuladas por la modernidad, y que han vivido en resistencia durante los últimos quinientos años, en donde el criterio ético fundamental es la vida que se afirma, que se reproduce y en este sentido, desarrolla su propia racionalidad que es crítica transontológica.

Y entra en el diálogo la teología, la llamada “teología de la liberación” propuesta desde América latina, desde la periferia, y recuerda cómo fue atacada desde la teología oficial, tradicional del Vaticano, entre otros, por Karl Ratzinger, quien más adelante llegaría a ser el Papa Benedicto XVI, pero, a pesar de esos ataques, esta propuesta teológica continuó y continúa con teólogos

como Gustavo Gutiérrez, Miguel Bonino, Juan Luis Segundo, Pablo Richard, Ignacio Ellacuría (hecho mártir), el mismo Enrique Dussel y, según considera Juan José el más sobresaliente de esta propuesta, Franz Hinkelammert.

Hinkelammert parte de la tesis que sostiene que “cualquier teología de la liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación de economía y teología”, por esto considera que la teología no es un discurso abstracto, en el aire, en el cielo, sino que es un discurso muy concreto, que parte de las situaciones concretas de los seres humanos que sufren hambre, exclusión, opresión; por ello, en términos concretos, el asunto no es de “ortodoxia”, recta opinión, sino de “ortopraxis”, recta acción, muy similar a lo que planteaban y hacían los primeros cristianos, aún las comunidades del Qumran.

La ortopraxis parte del análisis de las situaciones reales, concretas, por eso estudia con detenimiento el problema económico, ya que el problema de la injusticia, de la pobreza, de la falta de pan, del no poder comer, se origina, fundamentalmente, en las relaciones socio-económicas. De esta forma, tanto la filosofía como la teología de la liberación, hacen del pobre y de la pobreza su tema central, un tema que no corresponde y que, por consiguiente, no aparece en la filosofía y en la teología moderno-europeo-occidental. Para ellos, para esa filosofía y esa teología, ese no era un problema digno de ser pensado, no existía, de ahí que, en coherencia con el planteamiento de Heidegger, esa situación no daba qué pensar.

En el análisis de la teología de la liberación, en la década de los 90 del siglo XX, se afirmaba que esa era una teología que había sido superada, que había sido refutada, pero de otro lado, se establecieron institutos, ubicados en Estados Unidos de Norteamérica, para contestar, desde una perspectiva imperial, dicha teología. Tal fue el caso del Departamento de Teología del *American Enterprise Institute*, dirigido por Michel Novak, así como del Instituto de Religión y Democracia, dirigido por Peter L. Berger, cuyas producciones fueron ampliamente difundidas por las embajadas norteamericanas en toda América Latina.

Con estos esfuerzos aunados a organizaciones empresariales europeas, surgieron especialistas en el campo teológico, quienes convirtieron los enunciados básicos de la teología de la liberación en enunciados que servían para justificar el neoliberalismo y las instituciones que lo promueven, tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI). Uno de cuyos posteriores presidentes, Michel Camdessus, llegó a afirmar que el reino que anunciaba el Evangelio tenía su cumplimiento en las políticas del FMI, logrando, de esta forma, invertir el discurso en favor de los pobres, propuesto por la Teología de la Liberación, de forma similar a como lo hizo en la antigüedad el Imperio Romano, en los tiempos de Constantino, convirtiendo un mensaje proveniente de los humildes, los pobres, los excluidos, llenos de fe, esperanza y caridad (amor), en un discurso al servicio de los poderosos.

A pesar de lo anterior, Juan José, criticando esa ontología fundamental que defiende el orden vi-

gente expresado, entre otros, en el planteamiento del mismo Heidegger, criticado por el propio Levinas, percibe, siguiendo esa terminología teológica judeo-cristiana, un “apocalipsis”, pero esta vez un apocalipsis del propio imperio, que tiene “pies de barro” y cuya caída permitirá un futuro donde diversos proyectos de formas de vida serán posibles y en donde la modernidad, con su forma de ver el mundo, con sus valores, con su cultura, sean superadas, en una nueva cultura que defienda la vida, su producción y reproducción.

Esta identificación de la política neoliberal y su agente, el FMI, como cumplidores de la promesa del reino, llevaron a una crítica, realizada por Hinkelammert, desde la Teología de la Liberación, en dos frentes: de una parte, de la crítica a la economía política neoliberal, y de otra, a una crítica del concepto mismo de ley que necesita esa economía política para legitimar e imponerse.

La crítica al sistema neoliberal se configura a partir de la idea-realidad de que el centro de toda la actividad humana es el mercado, la ganancia, la acumulación de capital, mientras que el ser humano es un servidor de éste y, por consiguiente, es un medio para ese fin.

Hinkelammert, basado en Jesús de Nazaret, en las cartas de Pablo, encuentra que su idea fundamental es que la ley está para servir al ser humano, al hombre, y no el hombre para servir a la ley. Ya que, a pesar de todo, la ley encierra una especie de “maldición” y es que el estricto cumplimiento de la ley “puede servir para matar al justo y al inocente”.

En este contexto, Hinkelammert concatena esta crítica, proveniente del Nuevo Testamento, de las cartas de Pablo, con la crítica producida por Carlos Marx, quien, es bueno no olvidar, estudió derecho y, además, en los años de juventud formaba parte de su proyecto de vida, enseñar Antiguo Testamento, reemplazando a Bruno Bauer, fundamentalmente, para enseñar “los profetas”.

De lo anterior se desprende un verdadero cuestionamiento de toda la legalidad moderna y de la filosofía del derecho que la sustenta, ya que el problema no es el problema de los enunciados de las leyes, sino del fundamento de la misma ley, la cual, en últimas, es creada para salvaguardar los intereses de un sistema económico, social, político, cultural, en este caso, el sistema fruto de la economía moderna, de la economía capitalista y, por consiguiente, de ahí se desprende el objetivo del derecho y de la ley moderna.

En síntesis, Juan José sostiene, con Hinkelammert, en diálogo con Marx, que “el capitalismo, para poder desarrollarse, necesitó producir no sólo su propio marco jurídico legal sino su propia concepción de normatividad, de ley y de justicia que le hiciese aparecer como buena, justa y legal. Lo que hoy se conoce como derecho moderno no es nada más que el desarrollo y despliegue de la intencionalidad jurídica contenida en el despliegue del mercado y del capitalismo. Por eso dice Marx explícitamente que los seres humanos no vemos la relación económica directamente si no es a través de la relación jurídica, esto es, a través de los contratos” (196).

Y, para finalizar este apartado, que tiene una profunda significación para la filosofía del derecho, fundamentado en una ética-crítica realizada desde América Latina, nuestro autor, citando y comentando a Hinkelammert, sostiene, que, “Por tanto, el Estado de derecho que ha aparecido con el Imperio Romano, la primera vez en la historia, no es la máxima expresión de la humanidad, sino una amenaza. La ley no salva por medio de su cumplimiento”. Porque el máximo pecado que se comete es el que se comete creyendo cumplir cabalmente la ley cuando este cumplimiento lleva a la producción de la muerte. Es decir, cuando el cumplimiento de la ley lleva a la muerte, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la ley. El totalitarismo de la ley moderna consiste precisamente en ello, en que, cumpliendo las leyes, o apelando a ellas, se justifique como legítima, buena o legal no sólo la pauperización de pueblos enteros, sino la destrucción de la naturaleza” (197).

De todo lo anterior, es posible ver cómo se ha fetichizado el capital, la mercancía, la ley, el mercado, ya que estas realidades, “hechas con la mano del hombre”, de ahí el término procedente del portugués, se han convertido en ídolos que luego pasan a ser categorías que, de la ciencia económica van a la social (Max Weber) y de ésta, a la ciencia misma, a la epistemología (Karl Popper), manifestando, en la teoría, cómo el mundo está al revés, ya no sólo la idea de Hegel y su dialéctica, como lo viera Marx.

En conclusión, Juan José, en su diálogo con Hinkelammert, retoma la “crítica a la dialéctica

de la modernidad” y en ella, en diálogo con Marx, critica el sistema capitalista, pero no sólo eso, va más allá, critica la modernidad toda y su matriz cultural cosmovisiva que pretende ser el sistema más racional, la máxima expresión de humanidad, de justicia y de verdad, mostrando que este es sólo un mito, al igual que la supuesta secularización. La modernidad ha encubierto su irracionalidad, expresada entre otras manifestaciones en la racionalización, así como en la presunta secularización, que es otra de sus manifestaciones histórico-culturales.

4. Fidelidad y superación

Juan José, siendo fiel a sus Maestros, siempre intentó asimilarlos, aprender de ellos y, a la vez, superarlos. Sus escritos y exposiciones fueron y son testimonio de eso. Los planteamientos de Juan José buscaban una lógica de la liberación, una lógica de la vida y, con ello, una filosofía nueva que iría más allá de la filosofía moderna occidental colonizada y colonizante, con su “encubrimiento del otro”, que toma conciencia del “desafío y la carga del tiempo histórico” que le tocó vivir, planteando otra idea de razón que rescatará la razón de la vida, también expresada en los sabios, amautas y tlamaltines, de los pueblos originarios de América y especialmente de su amada Bolivia. En donde la tierra es más que naturaleza, es otra persona, con dignidad, es Pachamama, dadora de vida a quien hay que cuidar y promover para cuidar y promover la humanidad. No se puede vivir sin ella, no se puede desarrollar el ser humano, visto individual, social o como especie, sin ella o en contra de ella.

Muchos temas habría que dialogar con nuestro hermano, compañero y amigo, sus investigaciones y reflexiones eran profundas, radicales, paradigmáticas, pero la vida no lo permitió. Como Moisés en la tradición judía, nos acompañó algún tiempo, que hoy nos parece poco, y llegó hasta un lugar en el cual nos señaló la tierra prometida, y más que un lugar, nos habló del nuevo tiempo, del “Pachacuti”, invitándonos a que sigamos adelante, pensando desde nuestra América latina, desde el mundo andino-amazónico, en diálogo permanente con nuestra realidad y con los co-dialogantes, con Maestros que intentan tomar en serio el “suma Qamaña”, la vida y a la humanidad toda, ya que ella da que pensar de una forma radical y es la condición primera y última del pensar mismo.

Bibliografía

- Bronowski, J. (2016). *El ascenso del hombre*. Ed Capitán Swing.
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina*. Akal.
- Bautista, J. (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad, Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. Yo soy si tú eres.
- Bautista, J. (2010). *Crítica a la razón boliviana, Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. Rincón ediciones.

Bautista, J. (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social latino americana, Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*. Rincón ediciones.

Bautista, J. (2013). *Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna*. Rincón ediciones.

Bautista, J. (s/f). *Hacia una crítica ética del pensamiento latino americano*. Grito del Sujeto.

Dussel, E. (2004). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores.

Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Editorial Trotta.

Lévinas, E. (1997). *Totalidad e infinito*. Ed Sígueme.

Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ed. Sígueme.

Marx y Engels. (1972). *La Sagrada familia o crítica de la crítica crítica*. Editorial Claridad.

Morin, E. (1982). *Ciencia con conciencia*. Anthropos.

