

Enrique Dussel
Gabriel Herrera
Joel Hernández
Coordinadores

**Reflexiones sobre
la historia
mundial de la
Política de la
Liberación**

EDITORA

phillos.

ACADEMY

“Entre nosotros –proclamaban los zapatistas- los que mandan mandan obedeciendo”. Habrá que esperar al 1999 con la Revolución bolivariana de Venezuela, y muy especialmente con la boliviana de 2005, para escuchar de Evo Morales, un indígena americano, aquel: “¡Yo ejerzo un poder obediencial!” Esta formulación de Evo “daba en el clavo” y nos permitía reestructurar toda la Política de la Liberación que venía elaborando desde la publicación de *Ética de la Liberación*. La tarea teórica se articula a las revoluciones en curso, analizar el campo práctico concreto de la política desembocó en una filosofía política. La Política de la Liberación es parte del proceso de lo que pudiera llamarse las revoluciones latinoamericanas de la segunda emancipación, las cuales se fueron desarrollando desde la segunda mitad del siglo XX, como filosofía debe expresar la teoría que se va creando en la praxis de múltiples experiencias participativas que ya se cumplen en diversos horizontes del continente.

Este libro es una pequeña contribución al movimiento social latinoamericano, es didáctico y pedagógico, producto del semillero organizado por la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL), el cual surge como propuesta en el año 2010 en Mazatlán, donde en asamblea general se acordó crear espacios de difusión y desarrollo de la Filosofía de la Liberación.

Enrique Dussel



EDITORA
phillos.
ACADEMY



Reflexiones sobre la historia mundial
de la Política de la Liberación

DIRECCIÓN EDITORIAL: Willames Frank

El estándar ortográfico, el sistema de citas y referencias bibliográficas son prerrogativas del autor. Asimismo, el contenido de la obra es responsabilidad única y exclusiva de su autor.



Todos los libros publicados por Editora Phillos están bajo los derechos de Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR
2020 Editora PHILLOS ACADEMY

Av. Santa Maria, Parque Oeste, 601.
Goiânia-GO
www.phillosacademy.com
phillosacademy@gmail.com

Datos de catalogación de publicaciones internacionales (CIP)

S124p

DUSSEL, Enrique. HERRERA, Gabriel. HERNANDEZ, Joel.

Reflexiones sobre la historia mundial de la Política de la Liberación.
[recurso digital]/ Enrique Dussel, Gabriel Herrera, Joel Hernández
(Coordinadores) – Goiânia-GO: Editora Phillos Academy, 2020.

ISBN: 978-65-88994-59-7

Disponível em: <http://www.phillosacademy.com>

1. *America Latina*. 2. *Filosofía de la Libaración*. 3. *Historia Mundial*.

4. *Política de la Liberación*. 5. *Política*.

I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

Filosofía 100

Enrique Dussel
Gabriel Herrera
Joel Hernández
Coordinadores

Reflexiones sobre la historia mundial
de la Política de la Liberación

Goiânia-GO | EDITORA
2021 | **phillos.**
ACADEMY

SUMÁRIO

PRÓLOGO <i>de Enrique Dussel e Gabriel Salazar</i>	8
ARCHAEOSYSTEM, URBAN REVOLUTION AND RATIONALIZED UNIFICATION OF THE POLITICAL Alicia Hopkins Moreno	10
POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN. HISTORIA MUNDIAL Y CRÍTICA: “LA REBELIÓN DE LAS VÍCTIMAS Y LA LENTA INVENCIÓN DEL ESTADO SECULAR” Erick J. Padilla Rosas	25
POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN. HISTORIA MUNDIAL Y CRÍTICA: “CONTEXTO DE LA POLÍTICA MODERNA” Jesús Ayala-Colqui.....	36
“A PRIMEIRA ‘MODERNIDADE NASCENTE’: A CRISTANDADE HISPANO-AMERICANA” /A OUTRA ‘MODERNIDADE NASCENTE’: A CRISTANDADE LUSITANA DIANTE DA ALTERIDADE DO ESCRAVO AFRICANO” Rodrigo Marcos de Jesus.....	52
POIÉTICAS DE LA SEGUNDA MODERNIDAD TEMPRANA: ONTOLOGÍA POLÍTICA DE LAS CRISTIANDADES DEL NORTE DE EUROPA (1630-1789) Christian Soazo Ahumada.....	65
LA DIALÉCTICA ENTRE DOS ASPECTOS DEL DISCURSO POLÍTICO EN LA MODERNIDAD MADURA Diana Alejandra Díaz Guzmán	81

EN LA DEPENDENCIA DE LA «MODERNIDAD
MADURA». ALGUNOS TEMAS PARA UNA HISTORIA
DE LA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

Nadia Heredia..... 97

PUESTA AL DÍA DE LA HISTORIA MUNDIAL Y
CRÍTICA: FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y
DESCOLONIZACIÓN...UN PASO MÁS

Katya Colmenares Lizárraga..... 112

PRÓLOGO

La Revolución zapatista comienza a dar muestras de actividad en el V centenario de la memoria de la invasión de América por los españoles, surge como actor colectivo con el protagonismo de los pueblos originarios en 1994, abriendo nuevas preguntas en filosofía política con aquello de: “Entre nosotros –proclamaban los zapatistas-los que mandan mandan obedeciendo”. Habrá que esperar al 1999 con la Revolución bolivariana de Venezuela, y muy especialmente con la boliviana de 2005, para escuchar de Evo Morales, un indígena americano, aquel: “¡Yo ejerzo un poder obediencial!” Esta formulación de Evo “daba en el clavo” y nos permitía reestructurar toda la Política de la Liberación que venía elaborando desde la publicación de *Ética de la Liberación*. La tarea teórica se articula a las revoluciones en curso, analizar el campo práctico concreto de la política desembocó en una filosofía política. La Política de la Liberación es parte del proceso de lo que pudiera llamarse las revoluciones latinoamericanas de la segunda emancipación, las cuales se fueron desarrollando desde la segunda mitad del siglo XX, como filosofía debe expresar la teoría que se va creando en la praxis de múltiples experiencias participativas que ya se cumplen en diversos horizontes del continente, y que, por ejemplo, Boaventura de Sousa Santos ha ejemplificado en numerosas publicaciones.

Este libro es una pequeña contribución al movimiento social latinoamericano, es didáctico y pedagógico, producto del semillero organizado por la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL), el cual surge como propuesta en el año 2010 en Mazatlán, donde en asamblea general se acordó crear espacios de difusión y

desarrollo de la Filosofía de la Liberación. El desafío para su creación fue lanzado durante el Simposio de Filosofía de la Liberación inscrito en el Congreso Internacional de Filosofía, realizado en el 2014 en Morelia, iniciativa que se pone en práctica en el segundo semestre del año 2014 con la lectura, exposición y discusión del libro *Filosofía de la Liberación*. La propuesta en un inicio sirve de plan piloto y se reformula en enero de 2015 bajo el nombre de “Filosofía de la Liberación. Perspectivas y prospectivas” cuya primer temporada se tituló: “Genealogía de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel”.

La segunda temporada la titulamos: “Los orígenes de la Filosofía de la Liberación” con el objetivo de realizar un acercamiento a las primeras críticas a la Filosofía de la Liberación. Una vez concluido el ciclo II comenzamos con la temporada III llamada: “Política de la Liberación. Crítica”. El objetivo será tener un acercamiento a los fundamentos de la parte Crítica de la Política de la Liberación. En el segundo semestre del 2021 continuaremos con *Política de la Liberación* II y en el primero del 2022 el Tomo III.

En los siete años que llevamos trabajando ininterrumpidamente, el semillero de la AFyL se encuentra actualmente en un proceso de crecimiento e internacionalización, la contingencia de la pandemia nos ha arrojado a continuar por medios electrónicos que aún estamos explorando de manera emergente.

Enrique Dussel

Presidente de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL)

Gabriel Herrera Salazar

Coordinación General del Seminario Permanente de
Filosofía de la Liberación de la AFyL

ARCHAEOSYSTEM, URBAN REVOLUTION AND RATIONALIZED UNIFICATION OF THE POLITICAL

Alicia Hopkins Moreno

Those who are alive in each age find
themselves at the noon of history.
So they are forced to offer a feast to the past.
The historian is the herald who invites the dead
to the table.

Walter Benjamin, *Work of passages*

INTRODUCTION

Política de la liberación: Historia mundial y crítica (2007) is the first volume of a soon to be completed trilogy in the complex theoretical production of our author. The second corresponds to *architectonics* (2009), and the last — put together in a collaborative manner and not yet published — to *critique*. History, *architectonics*, and *critique* are the three constitutive moments of the Political Philosophy of Liberation which seeks to comprehend the historical drama of humanity from an antimodern macro-narrative, construct the theoretical base that founds political power upon life and comprehend the entropic and transformative demension of political power from an inescapable ethical commitment, respectively.

This first historical volume is the culmination of decades long work in the construction of a method and the elaboration of its own categories that enable Dusselian liberation philosophy to establish new bases for another

paradigm¹ of universal history: a history of humanity narrated from the not-said. A counter-narrative that, on the one hand, a) unties the knots² of modern political history, and on the other, b) that is able to compose, to formulate, to again knot together a historical meaning.

This effort to knot together again a historical meaning is like the shout in the desert. In an age in which it was declared to have ended (Fukuyama, 2006) and the telling of grand-narratives was given for concluded, to write a world history is to produce theoretically what cannot be subsumed by neoliberal ideology. Market fundamentalism has taken the place of the macro-narratives that postmodern thinkers had written off, strategically utilizing amnesia — which uproots — and the fetishization of history — which naturalizes domination — as ideological tools that are not easy to dismantle. Unlike the attempt to recover the great story of Modernity as an unfinished task in an effort to respond critically to our time, Dusselian philosophy of liberation, situated from a critique of colonialism, is given the arduous task of laying the foundations for a critical world history that,

¹ Some of his historical works in which it is possible to encounter the initial methodological underpinnings and the character of the ethical-political commitment that constitute them are: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (1966—although it will not be published until 2003), *Historia de la Iglesia en América Latina* (1967), *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1972), *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (1994).

² In *Para una de-strucción de la ética* he maintains: “If one wants to make a lasso with a chord to tie something, it is necessary to have previously undone the knots that the chord might have. In the same way, when reminiscent thought confronts something, the proper attitude of *logos* (which comes from *legein* and fundamentally means: collect, reunite), must first know to unwalk the path in order to return to the origin” (1972, p. 5-6, my translation)

while dismantling the great story of Modernity, does not stop at the void of historical meaning proper to postmodern ideology.

Writing a counter-story, building an anti-traditional tradition, seeking and showing the unsaid will confront the limits of the modern history of politics: a) Hellenocentrism, b) Occidentalism, c) Eurocentrism, d) hegemonic classical periodification, e) secularism, f) theoretical-mental colonialism and, lastly, g) the non-inclusion of Latin America in Modernity. And in order to circumvent these limits, the critical world history of politics of liberation carries out — at least — four simultaneous tasks:

- 1) It traces, narrates what has been hidden by the modern myth of progress and the civilization of the world that starts from the Occident and to which we should feel grateful.
- 2) It unmasks cultural appropriation, imitation: philosophy and its classic political concepts are not born in Greece, the first important city is not Athens; civilizing contributions such as writing, the alphabet, geometry, astronomy, develop thousands of years before the formation of the western world.
- 3) It dismantles the chronology of 18th century German romanticism that linked ancient Greece and Rome with contemporary Europe in a successive line of historical stages through which the civilizational unfolding of Europe is understood as universal history. At the same time, it reconstructs a chronology that goes back to the Paleolithic as the origin of the political, causing Greece and Rome to

no longer seem to our time, so ancient or so foundational, to say the least.

- 4) It rearranges, relocates, the origins of politics and, in doing so, relates history trying to weave with that critical, ethical-political knot of the experience of oppressed peoples as political actors and from the political philosophies that have inspired them.

Now, these tasks, as the author himself warns, are presented as preparatory, indicative and, therefore, unfinished; remaining as a legacy for the generations that we follow. *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1972) begins with an epigraph of Heidegger's that seems significant to me when approaching this monumental effort to write an Other universal history: "The greater the work of a thinker, so much richer is the not-thought-of in that work." And I do not write it in the sense of a kind of carelessness, but rather, of the recognition that breaking the limits used by thought, in this case, historical, opens unsuspected fields for research and formulates new questions.

The critical hypothesis for politics of liberation that I would like to raise before showing a tight synthesis of significant elements of this history, is that the work that needs to be further developed to give continuity to this work initiated by the teacher consists of deepening the recognition, listening, tracking, of those voices that are not yet fully understood, that is to say, the fourth task that we have mentioned before. While there are technical difficulties in terms of tracing these stories, it is also true that the unfinished character does not only have that origin.

I find at least two problems: On the one hand, it seems to me that in the important effort to show cultural,

scientific, political greatness outside and before Europe, the West or Greece, the historian's gaze opens and puts other experiences into observation, dismantles and decenters, but we still need to give an account of how they themselves sustain relations of domination. The Benjaminian warning "there is no document of civilization that is not at the same time a document of barbarism" (2008, p. 68) is the thorn in the side of one who would write critical history and not allow themselves to be enchanted by great events, even by those that are just being discovered. A task, without a doubt, difficult to sustain on the way when the finding of the unspoken surprises us.

On the other hand, in our time it has become urgent to question the very limits of the anthropocentric paradigm to think about politics. When in *The Storyteller* Benjamin asks himself if the course of the world "is determined by the history of salvation or by the history of nature?" (2009, p. 55), he shows how the historical paradigm, even the messianic one, has not managed to develop its premises in terms of jumping the fence of the anthropocentric border and understand that which Maturana and Varela have called the autopoiesis³ of life and that, nevertheless, will be considered in other theoretical moments of the political philosophy of liberation.

The reconstruction of history from below retraces the path in search of what has been forgotten, it is a "history against the grain" that offers guidelines, which looks at the past from messianic categories as someone who is situated in a present that demands the concrete action of justice. Instead

³ See for example: *Materiales para una política de la liberación* (2007, p. 121 and ss.).

of raising new events that allow the hegemonic history to be dislocated, the task would be, rather, to find the ruins of any possible history to be narrated. From the archaeosystem to the Roman empire, which is the historical fragment corresponding to this paper, what are the faces of oppression, what structures were consolidating themselves in the relationship of domination with the rest of life on the planet. It is not a question, in this very brief introductory text, to fully answer these questions, but rather to point out the way in which we approach the text and the history of politics of liberation to find some clues.

FROM ARCHAEOSYSTEM TO THE ROMAN EMPIRE

The will to live at the origin of the political

Unlike the so-called modern “contractualist theories” that found the state and power upon the idealistic opposition between a state of nature and a properly political one, Dussel is on an anthropological path to date the originating time of politics in the first institutions that the human gave itself during the Paleolithic that permitted grouping, alliance and the exchange between families. Unlike, also, negative conceptions of power understood as domination in the Weberian tradition, our author will bear forth the power of the will-to-live that, although at this moment is established from a historical narrative, will be fundamental in the ethical scaffolding of the political philosophy developed in the second and third volumes of the Politics of Liberation.

What draws our attention at this first moment is the coinciding with the description of a Freudian economy of desire that allows him to explain the birth of institutionality: the ceding of instinct to social principles, the postponement

of desire and the admission of suffering to postpone greater pains⁴. It draws our attention because, in some way, it seems to enter into tension with the unitary and non-negative visions of corporeality that the author himself tries to recover from the horizon of Semitic understanding. Because it seems, in addition, to maintain the classic western paradigm of the opposition nature-culture⁵, animality-rationality that constitutes a vision of the human necessarily integrated when thinking about its history and that from other historical paradigms we could question. We would need to expand on these points to critique the Freudian conception of desire and what is not questioned in this historical paradigm, but the limits of this review prevent us from doing so, so we only leave these annotations as possible routes to continue working on the criticism of this critical history.

Now, the first institution, Dussel maintains, agreeing once again with Freud, is the incest taboo. This “proto-power” structure allows the constitution of an order — an

⁴ Already in the 20 policy theses published a year before the work that concerns us here, he pointed out: “S. Freud thought that "culture was the postponement of desire", in the sense that the desire to sleep, for example, of a peasant, must be disciplined to interrupt it, postpone it early in the morning to work the fields. The pain of the early rise, however, compensates for the hunger of the root collector or hunter. The discipline of the farmer is a certain pain; but the pain of hunger of those who must without security look for food all day is greater. The institution of agriculture postpones the desire to eat all the seeds (leaving some for next year's sowing), the desire to sleep longer, the desire to wander on the plains of the nomad, etc. But that discipline (...) is useful for life and necessary to improve it qualitatively. It is the moment a) of the institution. " (2006, p. 58)

⁵ He also refers to this opposition when he recovers the learning that the sophists had acquired throughout the experience of their travels that showed the cultural diversity of the peoples. (2007, p. 60)

order that required the development of implicit principles that made the political field more complex. Born with this first institution is the obligation to comply with consensual rule, the imposition of punishments, the celebration of rites of reparation and the demand for the respect of authority. All this in the Paleolithic which, as we previously stated, is the temporal setting for the constitution of political development.

The author points out, the “inhospitable instinctual nature was transformed into the lovable cultural house of the human being” (2007, p. 17). But this characterization of the "lovable cultural house of the human being" constituted upon the first institution of the prohibition of incest seems to forget that incest "is not so much a rule that prohibits marriage with the mother, sister or daughter, as a rule that obliges the giving of the mother, sister or daughter to another”(Lévi-Strauss in Rubin) in the establishment of alliances between clans; thus shaping, little by little, the gregarious life in increasingly broad social groups where the political field will gain in complexity. In this sense, the oppression of women is a substantial element in the development of this archaeosystem in which “humanity demonstrated that it could remain, exist as a pulsating rational living being” (2007, p. 18) but at the cost of women’s will to live, which consequently leads us to argue that we cannot properly speak of "humanity" and that this archaeosystem erected since the Paleolithic era seems to show the origin of institutionality not only in a will to live, but also in the will to power that denies, in this case, specifically, the will to live of women. How else could we, nevertheless, narrate the origin of the will to live as an institution without it being sustained by a relationship of domination? The question remains open.

The Neolithic, the urban revolution and the conformation of regional systems

With the end of nomadism and the establishment of the first cities, the field of politics was born, which, also for Dusselian philosophy, is a practical field that supposes the *polis*. But a *polis* constituted thousands of years before ancient Greece and Rome that will be rather its culmination. Six thousand years ago, sedentarism began a long process in the establishment of primitive cities that in Mesopotamia, ancient Egypt, the Indus Valley, China and the Eastern Mediterranean will become cities where the development of trade will bring with it the need for writing, the alphabet and structures and institutions for the exercise of power resulting in a "very high degree of rationalization of political relations" (2007, p. 22).

This story gives an account of how, for example, in the Mediterranean world these cities were republics governed by oligarchies made up of farmers, industrialists and merchants — prototype of urban-port political systems and of shipping and commercial empires that are the origin of the constitutional forms of Greek and Roman cities. Hence the possibility of overcoming the so-called "Greek miracle" that re-positions Greece in a more appropriate place in the history of politics as the culmination of a millennial process in Asia Minor and Egypt and not as the origin or birth of politics, as the narratives of modern history have ideologically taught us.

Furthermore, in this history it is important to show that writing allows the explicitness of political normativity in legal systems, for example, in Mesopotamia, almost 4500 years ago. Although these legal systems standardize a system of slavery and patriarchal domination, they also account for a

critical opening. The Shulgi or Ur-Nammu Code (2094-2047 BC) shows a critical formulation of the law:

I did not give the orphan to the rich man, I did not give the widow to the powerful man, I did not give the man of one peso to the man of a thousand pesos, I did not give the man of a lamb to the man of an ox[...] I did not impose jobs, I made hatred, violence and the cry for justice disappear. I established justice in the country. (2007, p. 23)

This formulation, taken up by the Code of Hammurabi (1792-2750 BC) which, additionally, will make the public reading of the text possible, shows the construction of that space in which the rules are subject to common judgment, paves the way for intersubjective validity and creates a certain symmetry in the participation of those affected to socially apply pressure with legitimacy (2007, p. 24).

Another important aspect of this story is the construction of the symbolic narratives that, like that of the resurrection of the dead and "the eye that sees everything" of Osiris, gave rise to an ethical-political tradition that will be the source of what will later be Greece, Judaism, Christianity and Islam. These symbolic narratives constitute the ethical-mythical nucleus that will be at the base — but denied, forgotten — of Western civilization and of the horizon of meaning from which we interpret and live out our quotidian reality because they are, for our author, those that open the singular conscience, ethical-political intersubjectivity that, on the one hand, places the actor on the public horizon of the final judgment before all humanity and, on the other, establishes a unitary, carnal anthropology that affirms the existence of the body and that will be a critical source to oppose the dualistic vision that later Manichaeism, Hellenism and Christianity will establish in their denial of corporality with the ethical-political consequences that we already know.

Now, the narration of the development of the political in the Neolithic on this side of the Atlantic is going to recover the *Maya*, *Mexica* and *Inca* civilizations as sources to think about political power from another, non-modern, horizon of meaning. In this story that begins more than 7000 years ago with the first agricultural traces, what the author recovers, beyond description, is the cosmogonic conception of politics and its cosmopolitanism. That is to say, it is a political power anchored to a history of the celestial universe that, in addition, works in a scenario of ethnic, linguistic, political and cultural diversity. In the same way as in Egypt, the legitimizing myths will establish an order that allows the development of the power of the military and merchants. The forms of organization in which life is reproduced in a community are rescued, such as the *altépetl* and the *ayllu*, and the ontologically distinct relation that exists between these civilizations and the cosmos — for example, in the case of the Incas, the constitution of the political order whose ultimate purpose is to keep the order of the universe and thus avoid the occurrence of *pachakutik*.

The great empires and the rationalized unification of the political

At this stage, the history of politics will show how the empires forged on the Eurasian continent are macro-institutions of a political field that has gained in complexity and is now founded on war, thanks to the expansion of territories and wealth obtained by iron and horse as civilizing instruments.

From classical Chinese political philosophy, practical wisdom will be recovered, the conception of the time of politics as a time of opportunity very different from the Greek *kairos*, the strategic function of the doctrines that teach

and stably organize the relations of power based on the virtue of obedience and respect for hierarchies. Almost two thousand years before the Christian era, the dynasties in China already had a bureaucratic, tributary system, supported by professional armies, with a collection of codes, with a construction of channels for navigation and walls to stop foreign invasions.

From the political thought of the Indian continent and the Iranian empires, an ethical-mythical nucleus will be born that will be put in conflict by philosophy of liberation with the one born on the horizon of Semitic understanding. On the one hand, the Brahmanic tradition develops an ontology of subjectivity that brings with it an ethic of salvation, an interior vision and ascetic demands that renounce the pleasure of the body. The consequence is that the social order is not transcendent, a critique that will take effect when we look at politics and the common good in Aristotle. On the other hand, the Zoroastrianism that was born during the first empire, the Persian (559 BC), will produce a Manichaeism that will permeate political life with a certain dualism in which matter and body are related to evil⁶.

It is thus, then, that he reaches ancient Greece and Rome, but after a long journey of thousands of years in the process of complexification of intersubjective relations and political organization from the nomad of the Paleolithic to the great cities and empires of this Neolithic era in which we still find ourselves, but already situated and situated in its last

⁶ For more details on the development of this dualism in anthropology that has survived to this day, see: *El humanismo belénico* (1975) and *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974) and contrast with *El humanismo semita* (1969).

stage, of crisis and decadence. This work manages, then, to dismantle the Greek miracle and reveal what has been hidden in the construction of its myth.

FINAL THOUGHTS

We would like to point out some final reflections with the aim of triggering not only the conversation in this space, but also to shore up the reasons for a broader reflection when thinking carefully about the exercise that philosophy of liberation makes in this effort to narrate an-Other history of politics.

One of the clear bets of this effort, and which I think we cannot forget, is to narrate a sense of history that, unlike the empty and homogeneous time of modernity and the myth of progress, allows us to understand the open wound in the present that has yet to heal — "the enemy has not stopped winning" as Benjamin warns. This story seeks to be a political instrument, it is not the enjoyment of the cultured type that walks through the garden, following the image that Nietzsche himself (2000, p. 32) criticizes of the historian, it is not the amassing of new knowledge for the showcases of the academy. The vision on the past that is being built here does not seek the eternalization of a new image to replace the one that has been built by Modernity, but rather to establish a way of looking, a political way of looking at the past from the categories of a political philosophy situated in colonial critique that seeks the construction of a transmodern horizon of meaning that would enable another world of life more just than the one we live today.

And two more things: On the one hand, it seems to me that it is necessary to keep open the question regarding

how to think about the relationship between life and history, life as a material principle that also transcends the living corporeality of the human and allows us to expand the sense of political action in the living organism we inhabit and call Earth. On the other hand, I find it suggestive, in addition, to recover the myth of Cain and Abel that Dussel deals with in the text and that makes reference to the opposition between the utopia of desert nomadism represented by the innocence of Abel and the city as the space of the development of agriculture, domination and the evil that Cain represents.

In a historical moment of the culmination of the Neolithic in which most of humanity lives in cities, agglomerating in huge peripheries of hunger, impoverishment and violence and in which, in addition, all forms of life are being threatened on the planet, maintaining the paradigm of politics in the space of the city seems to require us either to dismantle it in order to place the will to live and its institutional configuration beyond or more-here the cities, or to rethink the limits of the city itself and therefore, of politics, that allows the conservation and dignity of life, a task that, it goes without saying, philosophy of liberation has always taken the as its own.

REFERENCES

Benjamin, Walter (2008). “Tesis de filosofía de la historia” en *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán, México.

_____ (2009). “El narrador” en *Obras II,2*. Editorial Abada, Madrid. Disponible en:
<https://cbamadrid.es/benjamin/obra.php?id=32>

Dussel, Enrique (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.

_____ (1972). *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, Argentina.

_____ (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*.

_____ (1975). *El humanismo helénico*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.

_____ (2003). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*. Universidad de Nordeste, Argentina.

_____ (2006). *20 Tesis de política*. Editorial Siglo XXI y CREFAL, México.

_____ (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta, Madrid.

_____ (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Edición de Plaza y Valdés, UANL, México.

Nietzsche, Friedrich (2000). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Biblioteca EDAF, México.

Rubin, Gayle. (s/f) *El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo*. Editorial Marea Negra, México.

POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN. HISTORIA MUNDIAL Y CRÍTICA: “LA REBELIÓN DE LAS VÍCTIMAS Y LA LENTA INVENCION DEL ESTADO SECULAR”

Erick J. Padilla Rosas

En efecto, es una ardua cuestión, para que podamos definirnos como latinoamericanos, la de conocer el punto de partida de nuestra propia cultura. Hay muchos que dicen que «nacimos» en 1809-1825, como si allí apareciese nuestra patria y saliese de la nada (ex nihilo). Y hay, concretamente muchos partidos políticos o pensadores que originan nuestra cultura allí. De allí partiría toda nuestra cultura. Es imposible. Hay otros que se alejan hasta el siglo XVI. Son hispanistas que propugnan que de allí comienza todo, pero tampoco puede ser. Aún el conquistador que venía a América tenía una visión del mundo, actitudes, etc. Entonces, tenemos que retroceder hasta más allá. Mientras no sepamos ubicar bien a América latina en la historia universal, seremos como el agua que cae del cielo sin conocer su origen. Y lo que digo de la cultura, evidentemente vamos a decirlo de la iglesia; son partes de un mismo fenómeno bipolar.

Enrique Dussel, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*

INTRODUCCIÓN

Para mejor entender la cuarta sección del capítulo primero de *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica* (2007), titulada “La rebelión de las víctimas y la lenta invención del Estado secular”, debemos notar que, para Enrique Dussel, la historia es un movimiento constructivo, progresivo, que puede ser categorizado en cuatro estadios: 1) El egipcio-mesopotámico (desde el IV milenio a.C.), 2) el indoeuropeo (desde XX siglos a.C.), 3) el asiático-afro-mediterráneo (desde el siglo IV d.C.) y 4) el sistema-mundo (desde 1492 d.C.). En la cuarta sección del capítulo primero, Dussel (2007) nos introduce al tercer estadio el cual está compuesto por a) la región persa y del Turán-Tarim, y posteriormente el mundo musulmán (a partir del siglo VII d.C.), como centro de conexiones comerciales); b) la India, como centro productivo; c) la China, como extremo oriental; d) el África Bantú, como extremo sudoccidental; e) el Mundo bizantino-ruso, como extremo occidental y f) Europa occidental, como extremo Oeste⁷. Para propósitos de esta ponencia, deseo prestar especial atención al cómo el tercer estadio se diferencia del segundo; así, las transformaciones que se producen en el estadio III denotarán no solo los límites del estadio II, sino que demostrarán el movimiento constructivo-progresivo de la historia.

Entre las transformaciones que distinguen el tercer estadio del segundo están el surgimiento de a) una subjetividad política capaz de crear una noción de libertad y singularidad personal que implica el horizonte ontológico, ético e histórico que hará posible la política moderna⁸; b) una

⁷ Dussel, 1998: 21.

⁸ Dussel, 2007: 82-83.

visión de mundo que redefine la corporalidad y asume la historicidad y c) una intersubjetividad que asume como responsabilidad la vida de los esclavos, marginados o estratos sociales explotados⁹. De esta forma, el estadio III constituye un nuevo momento evolutivo de gran complejidad que posibilitó 1) la manifestación del sujeto político con libertad subjetiva y responsabilidad auto-referente; 2) el descubrimiento de una nueva y desconocida experiencia de vida comunitaria solidaria por parte de la intersubjetividad pública y privada; 3) la secularización de las estructuras políticas y 4) la apertura a la exterioridad, lo futuro, el reino mesiánico¹⁰. Esta última constituye la solidaridad con el Otro; el oprimido, las víctimas, el pobre, la viuda, el huérfano, el extranjero, el excluido del *demos* o del *fórum*, la carnalidad hambrienta, sedienta, desnuda y deshabilitada¹¹. Las víctimas del estado que no aparecían como interpelantes en el horizonte de la subjetividad política del estadio II¹², ahora presentan las condiciones ontológicas y ético-políticas para que la política moderna sea posible.

Para propósitos de esta ponencia deseo detenerme especialmente en dos visiones del mundo características del estadio III: 1) la subjetividad política del mundo semita y la libertad singular personal, y 2) la secularización de las estructuras políticas y la diferencia entre cristianismo y cristiandad.

⁹ Dussel, 1998: 32.

¹⁰ Dussel, 2007: 71.

¹¹ Dussel, 2007: 72.

¹² Dussel, 1998: 32.

LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DEL MUNDO SEMITA Y LA LIBERTAD SINGULAR PERSONAL

Según Dussel (2007), la filosofía política ha ignorado el profundo componente ético-político del reino mesiánico del cristianismo y de su fundador, Jeshúa de Nazareth. Esto se debe en gran medida a dos causas fundamentales: 1) el no haber distinguido entre “interpretar” las narrativas o relatos mítico-religiosos y efectuar una hermenéutica de dichas narrativas y 2) la confusión entre cristianismo y Cristiandad. Aunque la filosofía política ha intentado desligarse de una pretensión confesional de las narrativas religiosas, ha perdido, sin embargo, la riqueza de una hermenéutica filosófica de los relatos mítico-religiosos, que pueden ser explicados con pretendida racionalidad de verdad¹³. Por esta razón, Dussel (2007) se detiene a ver cómo los textos religiosos que presentan la figura de Jeshúa pueden arrojar luz a la visión del mundo cristiano, y cómo esta, en su esencia, está cargada de la tradición semita; central para la creación de una noción de libertad y singularidad personal política.

La hermenéutica filosófica de Dussel (2007), se detiene en los efectos ético-políticos de las enseñanzas del fundador del cristianismo ya que sabe que estos produjeron una intersubjetividad crítica imposibles de comprender para las políticas de los pueblos indoeuropeos del estadio II. Jeshúa de Nazaret, comenzó su legado histórico dentro del Imperio romano, en la región oriental bajo control helenista. Sin embargo, la totalidad del Imperio romano no impidió que el fundador del cristianismo emergiera como un Otro, proveniente de una tradición semita. En *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Dussel (1978) expone cómo los

¹³ Dussel, 2007: 72.

valores del pueblo semita son radicalmente distintos a los del pueblo indoeuropeo, profundamente helénico:

- 1) Mientras que para el pueblo indoeuropeo el ser humano es una participación de lo corruptible (el cuerpo) y lo eterno (el alma), para el pueblo semita, el ser humano es una entidad unitaria de *basar* (la carne) y *nefesh* (vida). De esta forma, no hay dualidad corporal.
- 2) Para el pueblo indoeuropeo el acto personal no es libre, sino meramente imitativo de arquetipos divinos. Por ejemplo, si se va a contraer matrimonio, éste no es un acto personal, sino que es un acto imitativo de un dios que se casó con una diosa cual¹⁴. Además, ya que el acto personal no es libre, el mal que hay en el mundo es causado por un dios. Por otro lado, para el pueblo semita el ser humano es autónomo ya que tiene libre albedrío. De esta forma el mal no proviene de algún dios, sino que su causa primera es la libertad del ser humano¹⁵.
- 3) Mientras que para el pueblo indoeuropeo el ser humano debía evadirse del cuerpo y en la contemplación lograr la perfección, para el pueblo

¹⁴ Dussel, 1978: 39.

¹⁵ Como expresa Dussel (1978), para el mundo semita “[l]a libertad no es del cuerpo o del alma, sino que es del hombre en su totalidad como ser autónomo. El mito adámico nos quiere explicar el misterio del origen del mal. Los semitas -no como los indoeuropeos que atribuyen el mal a un dios o al cuerpo- escriben este relato sobre el origen del mal para mostrar que dicho mal ni es hecho por Dios ni es un dios, sino que tiene su causa en la libertad del hombre, la de Adán. No se presenta un Adán trágicamente encadenado, sino un Adán dramáticamente tentado, tentado en su libertad. Para el semita el cuerpo no es origen del mal sino la libertad” (Dussel: 42).

semita el ser humano debe vivir la intersubjetividad como compromiso con el Otro. Es allí, en el responsabilizarme con el Otro, donde el ser humano puede alcanzar la perfección. En palabras de Dussel (1978),

La perfección del griego es la del sabio, o, en último término, del contemplador; mientras que la perfección del semita es la de un hombre que en la comunidad se compromete en la historia, y ese es el profeta. La perfección del semita no es la del sabio sino la del profeta. ¿Qué es lo que hace el profeta? Da su vida por la liberación de la comunidad de los pobres, de los oprimidos. [...] La perfección es ahora para el semita, ese comprometerse en la liberación de la comunidad, ese dar la vida hasta la muerte por esa comunidad de pobres; es el «servidor de Yahvé»¹⁶.

- 4) El pueblo indoeuropeo desvalorizaba lo histórico, porque todo lo concreto es corruptible, es decir, no se puede reducir a una fórmula universal y eterna. Por otro lado, el pueblo semita descubre y asume el valor de la historia, ya que es en un momento histórico, concreto, en el que el ser humano puede reconocer y comprometerse con el otro.

Encarar lo representativo del pueblo semita ante la visión del mundo del pueblo indoeuropeo no solo facilita el comprender las diferencias claras que hay entre estos, sino que nos posibilita formular una interpretación crítico-política del cristianismo.

¹⁶ Dussel, 42.

Dentro del Imperio romano, el cristianismo se presenta como exterioridad política que asumió una opción preferencial por los pobres y más desfavorecidos del sistema. Es interesante observar que Jeshúa fue acusado políticamente por haber sido crítico del orden vigente. Pero más interesante aún es ver que fue perseguido por haber introducido una visión del mundo donde el ser humano y la vida, se ponían por encima de la ley tanto religiosa como imperial. En Jeshúa se hacen evidentes la intersubjetividad semita que no solo se posiciona en favor del pueblo de los pobres y oprimidos, sino que cuestiona el orden político, económico y religioso que produce víctimas, y lo cataloga de perverso. En el cristianismo, por tanto, se subvierte el sentido ético-político del estadio II. Y, aunque la opción preferencial por los pobres, la viuda, el extranjero se pueden identificar originalmente en una tradición que se remonta hasta inclusive los antiguos códigos jurídicos mesopotámicos del estadio I, para Dussel (2007), el profundo componente ético-político del reino mesiánico desarrolla e inaugura en el plano histórico universal el estadio III interregional.

La secularización de las estructuras políticas y la diferencia entre cristianismo y Cristiandad

Debido a la naturaleza subversiva del cristianismo, los seguidores de Jeshúa, perseguidos por el Imperio romano, constituyeron comunidades y vivían entre “los desplazados, inmigrantes, extranjeros, víctimas de la dominación helenístico-romana”¹⁷. El proyecto de estas comunidades no era constituir un Estado político, sino una comunidad ético-

¹⁷ Dussel, 2007: 77.

crítica del Imperio. De esta forma, a los esclavos y víctimas se le presentaba un horizonte de esperanza, desde la exterioridad del orden establecido. Vale reconocer el impacto de estas comunidades cristianas ya que, aun siendo víctimas del Imperio, fueron capaces de continuar una transformación política necesaria.

La comunidad cristiana no solo era autónoma dentro del Imperio romano, sino que, al oponerse a los dioses, a lo divino, – importante legitimador del Imperio – eran perseguidos y condenados a muerte; como lo fue su fundador. Mientras que el Imperio, profundamente religioso, mandaba adorar al emperador como a un dios, los cristianos no solo se mostraban “ateos” del sistema, sino que deslegitimaban la unidad del Imperio. No adorar al emperador fue un crimen político que miembros de la comunidad cristiana asumieron gracias a su profundo valor intersubjetivo. A pesar del martirio, sin embargo, la comunidad cristiana logró deconstruir durante tres siglos los fundamentos legitimantes religiosos del Imperio¹⁸. La primera comunidad cristiana, siguiendo las enseñanzas de Jeshúa, exigía que el Estado no determinara su vida religiosa; es decir, secularizó el Estado, lo que le privó de legitimación religiosa.

Pese a que las comunidades cristianas primitivas fueron gestoras de la secularización de las estructuras políticas, como afirma Dussel (2007), este resultado fue cesando paulatinamente con la llegada de Constantino en el año 324. La presencia mayoritaria de los cristianos en Oriente, en Grecia, en el Egipto copto y alejandrino, en

¹⁸ Dussel, 2007: 80.

Anatolia (la región más poblada del Imperio) y en la Antioquía seléucida, ya no se encontraría bajo la amenaza de la persecución. Posiblemente por razones políticas, Constantino inauguró el Estado cristiano (la Cristiandad) y liberó a la iglesia para encubrir, bajo una pretendida cultura cristiana, una nueva legitimidad sagrada del Estado. Con el tiempo, el cristianismo se transformó en fuerza política, y el Estado utilizó la Cristiandad como fundamento absoluto. No obstante, la fuerza política de las comunidades cristianas se debió en gran medida al haber traicionado su inspiración originaria, colaborando con las monarquías o Estados en ese proceso legitimador. De haber sido una comunidad crítica, las comunidades cristianas no solo se transformaron contradictoriamente en el nuevo fundamento del Estado, sino que legitimaron la opresión de las nuevas víctimas del Imperio cristiano¹⁹. De este modo, el cristianismo dejó de ser presencia multitudinaria, se institucionalizó de manera eclesial bajo la hegemonía del Estado y traicionó el fundamento ético-político del reino mesiánico de su fundador.

Sin embargo, el cristianismo no sucumbió del todo ante la inauguración de la Cristiandad. Una comunidad de cristianos llamada el “monaquismo cristiano copto-bizantino”, se opuso a la Cristiandad establecida y criticó la legitimidad del Estado. Lo interesante es que esta comunidad no propiamente perteneciente a la tradición judeo-cristiana, logró mantener una mirada crítico-profética en medio del Estado cristiano y continuó una opción preferencial por los pobres del Imperio. Al mismo tiempo, el mensaje de Jeshúa de Nazareth continuaba siendo compartido y asumido,

¹⁹ Ibid.

provocando la conversión de numerosos miembros de las iglesias. Así, en medio de la Cristiandad, emergió una corriente crítica del colaboracionismo existente entre la institución eclesial y el Imperio.

REFLEXIÓN FINAL

Luego de haber notado, brevemente, que la tradición semita marcó un hito en la inauguración de los valores de libertad y singularidad personal que hicieron posible el surgimiento del III estadio, valdría la pena reflexionar la vigencia de estos valores en el estadio IV desde el que leemos el pasado. Y es que si queremos situar a América Latina en la historia universal no solo debemos reconocer el movimiento constructivo-progresivo de la historia, sino que debemos identificar algunos puntos de partida que no necesariamente son evidentes en el mundo inmediato en el que existimos. Es como si Dussel (2007) nos invitara a complementar nuestra experiencia personal de las Américas con una historia universal que transcurre en una línea sucesiva diacrónica. Sin embargo, aunque nuestra historia político-personal se ve a ratos enfrentada a la historia universal, la supervivencia de los oprimidos no depende de un mero conocimiento teórico de la tradición semita y cristiana. Aunque es cierto que reconocer los valores semita-cristianos de la vida y de la intersubjetividad política y personal pueden y deben ser asumidos en medio de nuestra realidad latinoamericana, entiendo que es primordial entender que el ser humano tiende hacia la vida comunal; que es la razón primera que le ha permitido sobrevivir a lo largo del tiempo. Entonces, detectar los valores semita-cristianos en medio nuestra realidad, pueden ser motivación para continuar un legado tradicional-

histórico de reconocimiento del Otro. Ahora bien, continuar reconociendo que la responsabilidad crítica por el Otro que ha asumido la filosofía de la liberación proviene de un legado histórico y de una tendencia natural hacia la supervivencia, nos pone de manifiesto que podemos a) conocer la historia para ser críticos del sistema y b) mantener una cosmovisión abierta a la exterioridad del Otro que nos permitirá, a su vez, evaluar nuestro rol en medio del sistema.

REFERENCIAS

Dussel, Enrique (1978). *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

_____ (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta, Madrid.

_____ (2007) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta, Madrid.

POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN. HISTORIA MUNDIAL Y CRÍTICA: “CONTEXTO DE LA POLÍTICA MODERNA”

Jesús Ayala-Colqui

Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos.

José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*

INTRODUCCIÓN

Bajo el hilo conductor de una de-strucción²⁰ de la historia política mundial, y desde la posición de la

²⁰ El término “destrucción” es de inspiración heideggeriana. Heidegger (2012) utiliza el término *Destruktion* en *Sein und Zeit* (1927), en el marco de una interrogación por el sentido del ser (occidental, helenocentrado), bajo los siguientes términos: “Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*” (p. 43). Será Derrida quien hará popular el término entendiendo usándolo como “método”: “*Toute déconstruction commence par déconstruire l’indivisibilité d’un seuil et la solidité d’un fondement*” [Toda deconstrucción comienza por deconstruir la indivisibilidad de un umbral y la solidez de un fundamento] (Derrida, 2008, p. 412). A diferencia del alemán y el francés, el filósofo argentino no realiza tal procedimiento en el marco de una historia ontológica eurocentrada (Heidegger, 2012) o de una problematización meramente discursiva en el ámbito del significado y el significante que, de a pocos, se expande hacia la tematización de la justicia (Derrida, 1971 y 2008), sino, desde ya, en el ámbito ético (Dussel, 1973 y 1998) y en el ámbito político (Dussel, 2007).

corporalidad viva sufriente²¹, Dussel (2007) presenta el contexto de la política moderna en la quinta sección de *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. La Modernidad no es en este caso un fenómeno meramente intra-europeo que pertenezca a una periodización de la historia enunciada desde Occidente; es, por el contrario, un momento surgido a partir de la experiencia de la colonización del Otro no-europeo: “1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo²²”

²¹ “Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación” (Dussel, 1998, p. 11).

²² En *Ética de la liberación* se lee: “la centralidad de Europa en el «sistema-mundo» no es fruto sólo de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente) que le dará a Europa la *venta comparativa* determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La Modernidad es el fruto de este acontecimiento y no su causa” (Dussel, 1998, p. 51). En el primer tomo de *Política de la liberación*, se anota: “habría que redefinir el inicio de la Modernidad. Sería necesario introducir a España y Portugal (el «sur de Europa» para Hegel, que no es para él, ni para los ilustrados del «norte de Europa», propiamente Europa, ni moderna), desde la invasión de América en 1492, en la Modernidad. Con esto España quedaría redefinida como el primer Estado «moderno», y América Latina, desde la conquista, sería el primer territorio colonial de la indicada Modernidad. Moderna, entonces, en tanto que es la «otra cara» bárbara que la Modernidad necesita para su definición. Si esto fuera así, los filósofos españoles y portugueses (aunque practicaran una filosofía de cuño escolástico, pero por su contenido moderna) y los primeros grandes pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el *inicio de la filosofía de la Modernidad*. Antes que Descartes o Spinoza (ambos escriben en Amsterdam, provincia española hasta 1610, y

(Dussel, 1994, p. 8). Entender el contexto del surgimiento de esta experiencia colonizadora, vale decir de los otros mundos de vida anteriores y exteriores a esta Modernidad europea es el objetivo de esta quinta sección. Para ello se abordan en el texto cuatro momentos: China, el Imperio otomano, la Venecia pre-moderna y oriental, y el renacimiento italiano.

LA CUESTIÓN DE LA IMPORTANCIA DE CHINA

China no solo es descuidada en el discurso eurocéntrico tradicional — que Hegel (2005) ejemplifica y sintetiza, mas no agota: Europa como «fin y centro de la historia mundial» —, sino también en la propuesta contemporánea del *World-System* (*sistema-mundo*) de Wallerstein (1979). Por contraste, una perspectiva *trans-moderna*²³, que incluya de un modo no eurocéntrico momentos que no estuvieron incorporados en la Modernidad europea, habrá de considerar de otro modo el lugar de China en la historia mundial.

A partir del texto de Menzies (2003), se afirma en *Política de la liberación* (2007) que fue China quien realizó viajes al Atlántico y al Pacífico oriental sur, así como cartografió

estudian con maestros españoles), debe considerarse en la *historia de la filosofía política moderna* a un Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o a un Francisco Suárez. Ellos serían los primeros filósofos políticos modernos, antes que Bodin, Hobbes o Locke” (Dussel, 2007, pp. 12-13).

²³ La *trans-Modernidad* es entendida en este texto de la siguiente manera: aquella etapa histórica que incluye “momentos que *nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea*, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana, afirmará «desde fuera» de ella misma *componentes esenciales de las propias culturas excluidas*, para desarrollar una nueva política futura, la del siglo XXI” (Dussel, 2007, p. 145).

dichas zonas en sendos mapas mucho antes de que los europeos pudieran hacerlo. Y, a partir de Frank (1998), se señala: “China fue hasta el siglo XVII la mayor potencia productora de mercancías, y el mar de la China un centro mercantil sin igual en el sistema-mundo” (Dussel, 2007, p. 148). Es decir, aquí a partir del recurso a la materialidad histórica de China se descentra la “evidencia” de la supremacía histórica europea, colocando a Europa como periférica en este sistema-mundo organizado en torno a Asia. Recién con la brutal colonización indoamericana en 1492, Europa podrá contar con “dinero” (producto de los minerales preciosos extraídos a partir de la explotación indígena) para “comprar” en el mercado chino y configurar así un nuevo sistema-mundo eurocentrado que dará origen a la Modernidad²⁴. Por consiguiente, el ascenso del oeste (“Occidente”) no se explica sino a partir del declive del este (Asia). Pero este movimiento no solo es la sustitución de un predominio comercial por otro, sino, ante todo, la constitución de una «colonialidad del poder» — en términos de Quijano (2000) — que, con la instrumentación de la categoría “raza”, expropió violentamente a las poblaciones colonizadas para el desarrollo del capitalismo moderno, reprimió las formas simbólicas y culturales originarias, forzó el aprendizaje de la cultura dominante, entre otros.

Antes de tal proceso de colonialidad eurocentrada, hubo fuera de Europa una gran tecnología, así como una

²⁴ “Así como Grecia fue periférica del mundo persa-egipcio (antes de Alejandro) y sin embargo logró posteriormente la hegemonía con el helenismo alejandrino, de la misma manera la Europa periférica acumulará fuerzas durante la Modernidad temprana bajo la presencia indostánica y china” (Dussel, 2007, p. 150).

reflexión filosófica rica y variada en China que el discurso oficial tiende a elidir. Por ejemplo, en lo que respecta a la elaboración conceptual, puede mencionarse algunos autores: Wang Yang-ming (1472-1529), neoconfuciano de reflexiones ético-políticas y epistemológicas, que tematiza el «Gran aprendizaje» (*Zhu Xi*) cuyo corazón es la práctica ética de lo bueno y lo noble; Li Zhi (1527-1602), pensador de cuño humanista antes del Renacimiento italiano; Huang Tsung-hsi (1610-1695), coetáneo de Locke, que reflexiona sobre el bien común y no se pregunta por un hipotético origen contractual del Estado (ya que en China el Estado era un dato, constituido desde antiguo con una férrea burocracia), sino por la injusticia del Estado contra el pueblo campesino. En resumen, la filosofía china: “propugnaba, por parte de los que podemos catalogar como «críticos», un «cambio» de las instituciones políticas” (Dussel, 2007, p. 163).

En términos de la *Ética de la liberación* (Dussel, 1998), China mantuvo el principio material (en tanto felicidad del pueblo) y el principio de factibilidad (la eficacia estratégica de sus instituciones), mas no el principio formal, dado que su consenso siempre fue oligárquico y la crítica a las condiciones políticas no se realizó más que bajo las mismas premisas consensuales.

UN MUNDO TODAVÍA ANTIGUO: EL IMPERIO OTOMANO

El Imperio otomano resulta relevante para la definición de la Modernidad colonial dado que constituía el “muro” que impedía el contacto de Europa con el centro geopolítico comercial chino. Es menester recordar que este

imperio surge como resultado del debilitamiento del Imperio bizantino (1071).

Originalmente los turcos, tribus nómades por excelencia, comienzan su marcha hacia el oeste en el siglo VI d.C. huyendo de los hunos. En el s. IX se convierten al islam. Y poco a poco consiguen éxitos militares hasta convertirse en guerreros profesionales con armas y técnicas superiores a las bizantinas y europeas de su época. Con ello el texto, como ya había hecho con China, vuelve a poner nuevamente en cuestión la “evidencia” de una superioridad tecnológica y bélica europea. Finalmente, Mehmet II (1451-1481) logra unificar las diversas tribus constituyendo el Imperio otomano. La gesta histórica decisiva de este emperador será el asedio de Constantinopla en 1453 reemplazando así al Imperio bizantino y obteniendo la posesión de áreas geográficas extensas que implica el Asia menor, el norte de África y la zona balcánica de Europa.

En términos políticos, este nuevo imperio adoptó la organización política del Imperio bizantino, aunque conjugándolo con su modelo original de sultanatos. En lo que respecta al ámbito cultural, los turcos también asimilaron otro modelo, la división disciplinaria griega, enseñando, a la élite musulmana, lógica (aristotélica), metafísica, gramática, retórica, geometría, matemática, etc.

Con el declive del uso del mar Mediterráneo y el ascenso del uso del océano Atlántico, el Imperio otomano entrará en decadencia hasta finalmente ser derrotado, en el s. XIX, por los ingleses y los franceses.

VENECIA: UN SISTEMA POLÍTICO “ORIENTAL” EN LA EUROPA PERIFÉRICA

Venecia se desarrolla, con sus características propias, en la Edad Media europea. Fue una “república” con un sistema comercial naviero importante. Resulta relevante por su influencia en el Renacimiento italiano.

Originalmente fue habitado por primitivos “patricios”, entre los ss. V-VI d.C., agrupados en torno a un *consiglio* (consejo). Durante su dependencia al Imperio Bizantino, en el s. IX d.C., poseerá una autoridad única: el *Doge* (*duce*, conductor).

A diferencia de la lógica medieval de la dependencia de tierras a un señor feudal, en Venecia hubo una potestad plena de las parcelas por parte de quienes construían las moradas, dado que se edificaban “en el mar”. De este modo, “El ciudadano veneciano vivía y defendía su *libertà* en un *vivere civile* de gran autonomía” (Duseel, 2007, p. 168). Estos patricios sin dependencia podían así agruparse en una comuna civil regidos por un *Maggiore Consiglio* y por un *Minore Consiglio*. Otro cuerpo civil importante era la *Quarantia civil vecchia* que se ocupaba de las cuestiones administrativas mercantiles. Luego en 1229 surgen otros dispositivos administrativos: el *Consiglio de' Pregati* que luego será, en 1310, el *Consiglio de' Dieci* asumiendo funciones similares a las de un “senado”. En resumen, “La democracia moderna, por tanto, tendrá su originaria inspiración en el «Oriente»; en el Mediterráneo oriental” (Dussel, 2007, p. 169). Con esto el texto vuelve a poner en tela de juicio la narrativa oficial eurocentrada sobre una idealizada democracia griega que conectaría, sin interrupciones, con una democracia europea posterior.

En términos éticos, la política veneciana acusa una fuerte consensualidad comunitaria: “Se ha pasado de la «prudencia» guiada por la *areté* (como «virtud» subjetiva) a la consensualidad comunitaria de «instituciones» públicas secularizadas de legitimación (la «virtud» de la república). Venecia es el «puente» entre el mundo antiguo (griego, romano, bizantino) y la Modernidad, sin ser todavía «moderna» (Dussel, 2007, p. 171).

También, como en el caso del Imperio otomano, la ascendencia del uso del océano Atlántico de parte de una Europa ya moderna supondrá la decadencia de esta ciudad situada “sobre” el mar.

EL RENACIMIENTO ITALIANO MAQUIAVELO

El renacimiento italiano, momento de vuelta a los estudios “clásicos”, es asumido por el texto como un momento pre-moderno en tanto anterior a la colonialidad europea. Es en este contexto donde se sitúa la reflexión de Maquiavelo.

El autor italiano trabaja en tres niveles:

- a) al recomendar al político un *modo de proceder* propiamente estratégico, posibilita el uso de la razón práctico-política (en el nivel de la lucha por la hegemonía) contra el antiguo concepto de *virtud* (*areté* griega); b) al tomar como ejemplo la «república» veneciana o romana antigua contra la monarquía pontificia, abre el ancho campo de una nueva institucionalidad del Estado (en el nivel de las instituciones); c) al estudiar la religión romana antigua (en oposición a la de la Cristiandad) como ejemplo a ser imitado, trata de ir buscando un nuevo

tipo de legitimidad (en el nivel de los principios, no ya sacrales sino secularizados) (Dussel, 2007, p. 173).

Es en estos ámbitos donde Maquiavelo se preguntará por la inestabilidad política italiana, en particular la de Florencia. Dos conceptos son utilizados para este cuestionamiento: la *fortuna* que hace referencia a la imprevisibilidad de los acontecimientos y la *virtù* que, en cuanto actitud y racionalidad específica de los actores políticos, se articula adecuadamente con la continuidad de las instituciones políticas. En *El príncipe*, como es sabido, Maquiavelo proyectará ambos conceptos en la figura de un condotiero italiano a fin de refundar el orden político.

Ahora, Dussel (2007) interpreta el concepto de virtud de Maquiavelo, a la zaga de Weber (1944), como el “carisma” propio de un “líder popular”:

Opino que la *virtù* que Maquiavelo describe es la cualidad o característica propia del «carisma político», del político carismático -en el sentido weberiano-, que se opone al dominio (y a la legitimidad) tradicional, y aun a la institucional cuando se ha corrompido, por tratarse de un fundador y no de un ciudadano (p. 178)

En los términos de una política representativa, se habla también de la necesidad de una retórica de parte de este líder y de una teatralidad estratégica de sus posturas y acciones. De este modo la política, entendida como un proceso de constitución popular (*potentia*)²⁵, se conecta con la cualidad carismática y unificadora del líder político.

²⁵ En el segundo volumen de *Política de la liberación*, Dussel (2009) explica que es la vida humana desnuda y su voluntad de vivir la que origina la potencia política (*potentia*): “La vida humana, el modo de la

Maquiavelo, además, habla también de la relación entre vida civil y militar, puesto que para proteger las libertades civiles es necesario ejercer el oficio de las armas: “El *vivere civile* es entonces político y militar” (Dussel, 2007, p. 183).

En fin, la corrupción política, la antítesis de la virtud, es interpretada por Dussel como la degradación del *ethos* del pueblo²⁶. De ahí que la virtud no solo sea reservada al conductor, sino también al pueblo entero.

realidad de la corporalidad intersubjetiva y comunitaria, quiere-vivir; ese «querer» es la voluntad como la «potencia de la vida» (p. 58). Posteriormente esta vida humana, que no remite sino a la comunidad política de intersubjetividades vivientes en tanto soberana —“ la *potentia* es el poder de la comunidad política misma; es (a) la pluralidad de todas las voluntades (momento material) o de la mayoría hegemónica, (b) aunada por el consenso (momento formal discursivo), y que (c) cuenta con medios instrumentales para ejercer su poder-poner mediaciones (momento de las mediaciones, de factibilidad” (Dussel, 2009, p. 60)—, la que origina el poder político como mediación institucionalizada (*potestas*).

²⁶ En *20 Tesis de Política*, Dussel (2006) entiende la corrupción política como una fetichización del poder: “*La corrupción originaria* de lo político, que denominaremos el *fetichismo del poder*, consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función (de allí que pueda denominarse “funcionario”) -sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, policía como la *sede* o la *fuerza* del poder político” (p. 13). En el segundo volumen de *Política de la liberación* se escribe: “Se muestra que el poder institucional (*potestas*) ejerce por designación un poder (*imperium*) que por su naturaleza es *delegado*. Si se pretende que la *potestas* es soberana se comete una inversión fetichista. En este caso se ha absolutizado a la institución, y para poder pretender ejercer el poder *desde sí* debe «debilitar» el poder de la comunidad (*potentia*). Con ello «disminuye» *realmente* el poder institucional (*potestas*)” (Dussel, 2009, p. 62).

ALGUNAS PROBLEMATIZACIONES SOBRE EL ABORDAJE HISTÓRICO Y LOS PRESUPUESTOS DUSSELIANOS

El recorrido realizado por Dussel resulta significativo en la medida que presenta momentos históricos ajenos a la Modernidad europea, lo que permite asediarse el discurso historicista oficial que hace de Europa el centro de las peripecias mundiales. No obstante, habría que hacer, por lo menos, tres observaciones críticas.

La primera: la elisión de la India. El texto, luego de terminar con China añade sucintamente una nota a pie de página que reza: “Todo lo dicho sobre China debería extenderse al Indostán, bajo los mongoles y otros prósperos reinos de la India, y al sudeste asiático. Pero por desgracia no podemos exponer este tema para no extendernos demasiado” (Dussel, 2007, p. 164). Sin embargo, ello no debe evitar referir bibliografía especializada sobre el tema ni tampoco excluir alguna nota que brinde concreción y especificidad a las particularidades histórico-políticas de tal región. No queda claro aquí que se extrapola exactamente de China a la India: ¿La crítica a la burocracia? ¿Los modos políticos de organización? Una elisión de este tipo resulta aún más llamativa sabiendo la rica complejidad del pensamiento filosófico de la región (Cfr, Tola & Dragonetti, 2008) que no puede subsumirse sin más en una mera réplica o extrapolación china.

Segundo, la cuestión de la política *de la representación*. El texto, en la parte que habla sobre Maquiavelo, se detiene a ensalzar la figura del líder político: “El político carismático lo es ante todo gracias a la complicidad del pueblo, ya que existe una alianza tácita [...] entre el carismático y el pueblo”

(Dussel, 2007, p. 178). No obstante, ¿aquí no existe una política de la re-presentación en el sentido de que el líder es quien representa al pueblo?²⁷ Seyhan (1992) muestra por ejemplo que el concepto de representación (*Repraesentatio, Vorstellung*) usado intensivamente en la política moderna (especialmente romántica) deviene en un fenómeno donde el representante sustituye al representado en la medida que hace prevalecer su estructura autónoma respecto a lo que él representa. ¿En *Política de la liberación Arquitectónica* (2009) no se mantiene esta lógica representativa al señalar que para que haya propiamente política la *potentia* de la comunidad política *tiene que* realizarse en la *potestas* de las instituciones y que precisamente el peligro de tal representatividad es la “corrupción” autorreferencial? ¿Deberemos mantener esta lógica moderna, hegeliana, de escisión (dualidad) ontológica²⁸? ¿Qué decir entonces de los fenómenos políticos

²⁷ Por lo demás, la cuestión del líder carismático no viene aparejada necesariamente de una política liberadora. Andrea Cavalletti en *Sugestión* (2015) demuestra claramente cómo el fascismo occidental utilizó la figura del líder carismático, máxime hipnótico, para desarrollar sus proyectos de barbarie.

²⁸ Dussel (2009) escribe: “Para Hegel, en el comienzo de su *Lógica*, el «ser» es lo absolutamente «in-determinado», y en este mismo sentido se explica en el comienzo de la *Filosofía del Derecho* que la «voluntad es libre» de toda determinación —como hemos indicado más arriba—. En este sentido el «ser» es «nada» —sin contenido alguno de ente (*Dasein*)—; la «voluntad» todavía no es voluntad concreta; es sólo una voluntad abstractamente vacía («nada» en concreto). La «escisión» ontológica *determina, finitiza*, transforma al «ser» en un «ser-ahí» (*Dasein*): un ente. De la misma manera, debe entenderse que la *potentia* (el poder originario, in-escindido, in-determinado, referencia última en la construcción de todas las categorías, bajo pena de caer en fetichismo) de la comunidad política (origen y lugar de la regeneración de la *potestas*) es como el «ser», el fundamento abismal de la política (de lo político, del campo político como político). Todo lo que se llame «político» tendrá que fundarse en última instancia en esta *potentia*” (p. 60).

comunitarios *no occidentales* (léanse, indígenas) que se desarrollan al margen de grandes instituciones representativas (por ejemplo, el Estado) teniendo relaciones sociales mucho más inmediatas –como muestra Clastres (2010)–? ¿La política ha de crear nuevas instituciones o, por el contrario, operar sobre todo a nivel “micropolítico”, esto es, a nivel de la *potentia* de la comunidad política allende de la “macropolítica” de las instituciones?

Por último, ¿la política necesariamente es *solo cuestión de hombres*? Aquí hay que entender hombre en dos sentidos: no solo el varón (heterosexual), sino también el ser humano²⁹. En efecto, la política de la que se nos habla en el texto, y en el segundo volumen, es una *comunidad de seres humanos*: la materialidad viva sufriente remite al ente humano, la validez intersubjetiva a los hombres y la factibilidad a las instituciones humanas. A este respecto puede realizarse una serie de preguntas: ¿Hay acción estratégica entre hombres, mujeres, géneros otros y animales? ¿Por qué solo hay “proximidad” entre humanos y mera “proxemia” entre hombres y cosas³⁰? ¿Qué sucede con los seres vivos no humanos y, más aún, con lo no-vivo? ¿Es posible una política no especista de la liberación, cuyo fundamento deje de ser una otredad levinasiana antropocéntrica³¹, para así instalarse radicalmente en la heterogeneidad de lo real?

²⁹ Estos temas han sido desarrollados especialmente por el feminismo no especista (Haraway, 1995; Adams, 2010).

³⁰ Ver Dussel, 1996.

³¹ La influencia de Lévinas en Dussel, y su correlativo concepto de Otro humano, es totalmente determinante –“Cuando leí por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido” (Dussel, 1975, p. 7)–. Se aprecia, por ejemplo, en sus primeros textos donde aplica la categoría de Otro al pueblo latinoamericano (Dussel,

Estas interrogantes, más allá de su multiplicidad de respuestas, nos invitan a *proseguir* la reflexión abierta por el texto aquí discutido (junto con otros conjuntos textuales) asumiendo como problemáticas candentes e inaplazables las del heteropatriarcado machista no reducible a Occidente y la del especismo antropocéntrico. Pues, al fin y al cabo, toda prosecución no elimina los caminos andados, sino crea, a su vez, nuevos senderos en la teoría y la práctica de un proceso crítico, inventivo, liberador. Multiplicación antes que borradura; desarrollo antes que objeción.

REFERENCIAS

Adams, C. (2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (20ª ed.). Londres: Continuum.

Cavalletti, A. (2015). *Sugestión. Potencia y límites de la fascinación política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Bilbao: Virus Editorial.

Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. México: S. XXI.

1996), en la ética de la liberación donde está presente sobre todo en el principio material (Dussel, 1998), en su lectura de Marx donde el trabajo vivo es la Exterioridad sufriente (Dussel, 1985) y en la política de la liberación donde se señala tangencialmente que voluntad de vivir del Otro es un fundamento crítico y creador: “ese fundamento como «Voluntad de Vivir», si arrancara desde la posibilidad de la Voluntad de vivir del Otro, del que no puede vivir porque es una «Voluntad impotente», por ser la víctima, sería ya un más allá del fundamento, sería una «fuente creadora» y estaríamos así en otro ámbito totalmente distinto” (Dussel, 2009, p. 48).

Derrida, J. (2008). *Séminaire La bête et le souverain I. Volume I (2001-2002)*. París: Galilée.

Dussel, E. (1973). *Para una de-strucción de la Historia de la Ética*. Mendoza: Ser y Tiempo.

Dussel, E. (1975). Palabras preliminares. En Dussel, E. & Guillot, D. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas* (pp. 7-9). Buenos Aires: Editorial Bonum.

Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.

Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Ediciones/UMSA.

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación* (5ª ed.). Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política*. México: CREFAL/Siglo XXI.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.

Frank, A. G. (1998). *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano*. Madrid: Tecnos.
- Mariátegui, J.C. (1974). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (2ª ed.). Lima: Amauta.
- Menzies, G. (2003). *1421: el año en que China descubrió el mundo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Clacso.
- Seyhan, A. (1992). *Representation and Its Discontents. The Critical Legacy of German Romanticism*. California: University of California Press.
- Tola, F. & Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*. Barcelona: Kairós.
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial. tomo I*. México: S. XXI.
- Weber, M. (1944). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.

“A PRIMEIRA ‘MODERNIDADE
NASCENTE’: A CRISTANDADE HISPANO-
AMERICANA” / A OUTRA
‘MODERNIDADE NASCENTE’: A
CRISTANDADE LUSITANA DIANTE DA
ALTERIDADE DO ESCRAVO AFRICANO”

Rodrigo Marcos de Jesus

*“Os trabalhos dos historiadores da Europa ocidental não nos ajudam a olhar para além dos limites dessa porção do mundo, e seus colegas americanos, ainda muitas vezes presos a fronteiras herdadas do século XIX, não nos trazem mais ar fresco”
(Serge Gruzinski. As quatro partes do mundo).*

ESCLARECIMENTO INICIAL

Trago para discussão observações baseadas na leitura das seções §§ 6 e 7 da *Política da Libertação I* e em reflexões pessoais surgidas em minhas pesquisas e atividades docentes. O texto está dividido em duas partes. Na primeira, destaco alguns aspectos fundamentais do livro em estudo. Como cada integrante do seminário pôde ler antecipadamente a obra de Dussel, julguei mais pertinente realizar um comentário geral voltado sobretudo para a questão da periodização e dos marcos temporais e conceituais da Modernidade, sem procurar sintetizar as posições dos autores discutidos no livro. Trata-se, portanto, mais de um diálogo com as ideias dusselianas do que uma exposição resumida das seções da *Política*. Na segunda parte discorro sobre as implicações do “giro descolonizador” para o ensino de filosofia. Apesar de tomar como ponto de referência a experiência brasileira,

penso que as colocações feitas, ao menos em parte, sejam válidas para outros contextos de ensino de filosofia. O texto não possui uma intenção sistemática. Optei por fazer apontamentos a fim estimular o debate.

PARTE I – A primeira Modernidade nascente: alguns aspectos

Nas seções §§ 6 e 7 Dussel ataca o sétimo limite da história da política que havia indicado no prólogo de *Política da Libertação I*, a saber: a não inclusão da América Latina na Modernidade. Dessa forma, promove uma crítica dos fundamentos da modernidade eurocêntrica, desloca sua origem e revela sua dependência com relação a outras partes do mundo (América Latina e África) e mesmo com outras regiões subvalorizadas da própria Europa (Espanha e Portugal) que costumam ser ignoradas nos relatos da filosofia política.

Política da Libertação I desenvolve e aprofunda o que fora colocado pelo filósofo em obras anteriores, destacaria, por exemplo, *1492: O encobrimento do outro* e *Ética da Libertação*. Se na primeira obra são lançadas teses fundamentais da crítica do relato eurocêntrico da modernidade, na segunda, são desenvolvidas aquelas teses (principalmente na introdução). *Política da Libertação I* prossegue a tarefa crítico-reconstrutiva, agora focada na dimensão política, mas com implicações que ultrapassam a esfera da filosofia política.

Dussel enfatiza a dinâmica histórica concreta, isto é, da expansão econômica, política e militar europeia para repensar as origens da Modernidade. Ele ressalta a importância de Espanha e Portugal, uma vez que foram as nações colonialistas inauguradoras de uma história

concretamente mundial. Esse fato, ocorrido no final do século XV, e consolidado no XVI, contudo, não teve implicações apenas materiais. Na visão do autor, há toda uma reflexão filosófica (Bartolomeu de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitória, Francisco Suárez) que se interroga sobre a legitimidade ou não da conquista, colocando em discussão seus aspectos éticos e políticos (o escravismo colonial, o domínio sobre territórios estrangeiros, a natureza do outro – indígena, negro) que serão ignorados pela narrativa habitual da história da filosofia. Assim, afirma:

O século XVI já não é um momento da “Idade Média” e sim, o primeiro século da Modernidade. É a *Modernidade nascente*, em sua primeira etapa, a de uma Europa que começa sua “abertura” a um “novo mundo” que a “reconnecta” (pelo Atlântico ao Pacífico) a parte do “antigo mundo”, o asiático, constituindo o primeiro sistema-mundo. O século XVI é a “chave” e a “ponte”, já moderna, entre o “mundo antigo” e a formulação acabada do paradigma do “mundo moderno” (DUSSEL, 2014, p. 207).

A implicação disso para a história da filosofia é a seguinte: a produção filosófica na Península Ibérica no século XVI não é um mero resquício medieval atávico em contraste com a novidade renascentista. Para Dussel “[...] os filósofos espanhóis e portugueses (mesmo praticando uma filosofia de cunho escolástico, mas, por seu conteúdo, moderna) e os primeiros grandes pensadores latino-americanos do século XVI [por exemplo, Guamán Poma de Ayala] deveriam ser considerados como o *início da filosofia da Modernidade*” (2014, p. 15). Eles expressariam a experiência originária de constituição do primeiro sistema-mundo.

A era moderna reconfigura identidades, cria classificações, estabelece relações de novo tipo e nova escala

(planetária). A filosofia da nova idade está imersa nesse processo. Ela não aparece pronta e acabada e nem se manifesta do nada em pleno século XVII com a subjetividade cartesiana. Há todo um processo durante o século XVI que torna possível a formulação de um novo modelo (científico, filosófico, político) na centúria seguinte. “O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a ‘outra face’, dominada, explorada, encoberta” (DUSSEL, 2005, p. 30). No desenvolvimento diacrônico da modernidade, portanto, aparece o Renascimento, a Conquista da América Latina, a Reforma Protestante, a Reforma Católica, a Revolução Científica, as Revoluções burguesas inglesas, o Iluminismo, a Revolução francesa, a Revolução haitiana etc. A modernidade transcorre do século XVI ao XVIII por espaços ignorados (América Latina, Caribe, Península Ibérica, África) do paradigma eurocêntrico sem excluir os espaços (Europa central, do norte e península itálica) inclusos neste.

Nesse sentido, Dussel compreende o começo da modernidade em dois momentos³². Aponta o primeiro como

³² A divisão da Modernidade se altera um pouco quando se compara a *Ética da Libertação* e a *Política da Libertação I*. Nesta o filósofo reelabora a divisão da modernidade em três fases: nascente (em dois momentos), madura e tardia. Como nota Pansarelli (2015, p. 66), há coincidência cronológica entre a primeira modernidade (na *Ética*) e a primeira modernidade nascente (na *Política*), assim como entre a segunda modernidade (na *Ética*) e a segunda modernidade nascente e as modernidades madura e tardia (na *Política*).

marcado pela cristandade hispano-americana e lusitana (a primeira “Modernidade nascente”) e o segundo constituído pelas cristandades do Norte da Europa (a segunda “Modernidade nascente”). Aqui importa abordar esse primeiro momento. A primeira Modernidade nascente envolve o século XVI e parte do XVII. Remonta aos Impérios Espanhol e Português (com predominância do primeiro), é o começo do sistema-mundo e tem na exploração da América Latina uma primeira acumulação de capital em escala mundial que permitirá à Europa, em etapa posterior, deixar sua condição periférica em relação ao Oriente (Índia e China) e se consolidar frente ao mundo muçulmano. O nascimento da modernidade é marcado ainda pela “afirmação eurocêntrica do ocidental e desde uma negação excludente dos modos históricos da exterioridade” (DUSSEL, 2014, p. 200): a alteridade do originário habitante americano e do escravo africano. Como sublinha o filósofo, o *ego cogito* (o “eu penso” cartesiano) moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (o “eu conquisto” prático luso-hispano) que impôs sua vontade e encobriu outras subjetividades. E como destacam Restrejo e Rojas, ao comentarem esse ponto: “A subjetividade derivada da experiência do descobridor e conquistador é a primeira subjetividade moderna que situa os europeus como centro e fim da história” (2010, p. 85). Dessa forma, Dussel mostra como a política dessa primeira modernidade nascente tornar-se a fundamentadora da própria metafísica moderna: “Trata-se da concretude gerando a abstração, da física determinando a metafísica, em oposição ao próprio discurso filosófico que se fará como único na Modernidade – ou melhor, quando a segunda Modernidade [conforme a classificação da *Política*, a segunda ‘Modernidade nascente’ e a ‘Modernidade madura’]

ganha ares de única Modernidade” (PANSARELLI, 2015, p. 66).

Finalizando esta primeira parte, destacaria, de modo sintético, alguns pontos da visão dusseliana para estimular o debate:

- 1) A mudança com relação ao papel de Portugal. Na *Ética*, Portugal está na antessala³³ da modernidade, na *Política* a expansão portuguesa sobre a África e a política escravagista lusitana já são consideradas como uma “outra primeira Modernidade nascente” que encobre a alteridade do escravo africano.
- 2) O deslocamento do eixo geográfico do pensamento filosófico: a saída do Mediterrâneo para o Atlântico Sul.
- 3) O impacto da questão da alteridade na filosofia europeia, exemplificados nas reflexões de Francisco de Vitória e de Francisco Suárez.
- 4) O processo de verdadeira conscientização exposta na mudança de perspectiva de Bartolomeu de Las Casas em relação ao negro-africano escravizado.
- 5) A incorporação da voz do oprimido, conferindo-lhe estatuto filosófico, ao valorizar o testemunho de Guamán Poma de Ayala.
- 6) A dimensão *constitutiva* (e não simplesmente conjuntural) da colonialidade nos “clássicos do pensamento político” representada na justificativa lockeana da escravidão.

³³ “Com Portugal estamos na antessala, mas ainda na modernidade nem no ‘sistema-mundo’ (o IV estágio do sistema que se originou, pelo menos, entre o Egito e a Mesopotâmia)” (DUSSEL, 2012, p. 56).

PARTE II – Implicações do giro descolonizador para o ensino de filosofia

Sabe-se que Hegel, em especial, colabora tanto do ponto de vista teórico quanto prático para a emergência da história da filosofia como campo disciplinar e como componente essencial do ensino. O filósofo alemão não só escreveu uma influente história da filosofia como trabalhou efetivamente para que a disciplina se fixasse no currículo filosófico (ver HEGEL, 2000), moldando uma narrativa-padrão da filosofia que será seguida, de modo mais ou menos explícito ou consciente, por variados autores. Com efeito, o texto hegeliano *Lições sobre a história da filosofia* conformou não só uma história como uma cartografia do pensamento filosófico. Nessa obra encontramos formuladas teses frequentemente repetidas em livros didáticos, textos de divulgação e trabalhos especializados, tais como: a origem grega da filosofia e sua radical diferença para com a sabedoria oriental; a escolástica latina como o capítulo principal da filosofia medieval; o empirismo e o racionalismo como o embate central do pensamento moderno ou as referências aos grandes filósofos que marcaram épocas como Sócrates, Descartes, Kant.

Ao ler a história da filosofia de Hegel, salta aos olhos como determinados lugares-comuns da filosofia hoje ensinada mantêm essa narrativa, com suas ênfases, suas exclusões e seus silenciamentos. Exemplos disso são: a ausência de filósofas; a valorização de uma linhagem metafísica; a exclusão da Ásia, da África, da América Latina e de parte da Europa (do chamado sul do continente, Portugal e Espanha), considerados como espaços da infância da razão (Ásia), da razão obsoleta (Portugal e Espanha, que manteriam

em plena modernidade uma escolástica já caduca) ou desprovidos da razão (África e América Latina).

Reconhecendo-se o impacto da compreensão histórica hegeliana (ver PARK 2013; BEISER, 2017), não causa surpresa que se possa realizar nos dias atuais toda uma formação filosófica ou entrar em contato com os mais variados textos e problemas filosóficos sem tomar contato com filósofos (a não ser fortuitamente), com filósofos e filósofas de outras regiões do planeta (sobretudo os localizados no Sul do mundo), ou com temas importantes da realidade e da história de locais como a América Latina ou a África (por exemplo, os temas do racismo, do colonialismo, da escravidão).

A crítica de Enrique Dussel nos oferece instigantes questionamentos acerca da história da filosofia, pondo em xeque suas periodizações, caracterizações e marcos teóricos. Mostra como uma visão eurocêntrica tem constituído um paradigma histórico e interpretativo, que termina por excluir outras referências e encobrir, sob uma suposta racionalidade, sujeitos históricos e pensamentos não encaixados nos moldes eurocêntricos e que fazem a denúncia da barbárie perpetrada em nome da razão, da modernidade e da civilização ocidental.

Dussel afirma que a história, de modo geral, e a história da filosofia, em particular, estão assentadas no eurocentrismo da modernidade, que confunde mundialidade concreta hegemônica pela Europa como “centro” do mundo com universalidade abstrata. Isso quer dizer, certa visão de mundo e de história que vê nos conhecimentos, nas instituições, nos valores e nas formas sociais surgidos na Europa (e também nos Estados Unidos) o padrão a ser seguido pelas outras partes do mundo é resultado não de uma maior racionalidade, mas de uma alteração nas relações de

poder no mundo, que remonta aos processos de colonização e dominação militar, econômica e cultural de regiões e povos das Américas, da África e da Ásia. Nessa medida, a narrativa convencional da história da filosofia – na prática reduzida ao elenco de escolas, correntes e autores da tradição europeia – não pode ser concebida como a expressão pura e simples da universalidade filosófica. É preciso considerar as relações de poder que permitiram tal narrativa, e não outra, se tornar a história oficial da filosofia.

A proposta dusselina é a de reconstruir a história da filosofia em uma perspectiva de fato mundial e crítica. Crítica ao eurocentrismo presente nas histórias atuais. E mundial ao trazer para o debate filosófico contextos, textos, problemas e autores antes esquecidos, ignorados ou silenciados e que revelam outras visões acerca de questões que inquietam a humanidade (como a existência, a morte, a relação com o outro, as formas de organização social etc) ou de fenômenos que afetaram e afetam a vida de todos (como a modernidade, a globalização, a crise ambiental etc).

Desse modo, Dussel promove um descentramento do começo da história da filosofia ao incorporar as reflexões filosóficas de outros povos da antiguidade (povos da África-bantu, semitas do Oriente Médio, chineses, indianos e também astecas e incas) além dos gregos e romanos, expande a noção de Idade Média ao incluir as filosofias árabe, judaica e bizantina como formas autônomas e não meros apêndices da filosofia cristã latina, demonstra a modernidade como momento do encobrimento do outro (indígena, negro), que tem sua alteridade e sua razão negadas em nome de uma razão excludente supostamente universal, discute a globalização contemporânea enquanto fenômeno produtor de exclusão. O giro apresentado por Dussel é um “giro descolonizador da

história”, um contrarrelato crítico, uma visão de conjunto com nova periodização e inclusão de temas não estudados ou descartados por uma visão eurocêntrica na história oficial da filosofia.

Dussel indica em várias obras a importância da concepção hegeliana da história para formulação do eurocentrismo. Seguindo suas pegadas, considero que se deve apontar também o papel da história da filosofia hegeliana para construção do relato hegemônico da história da filosofia que está na base de currículos, manuais e programas de ensino. Na Introdução às *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel apresentada as linhas divisoras da história da filosofia e fornece o mapa geral da razão filosófica. Em uma passagem – aqui resumida para o período histórico em debate – o filósofo alemão expõe os grandes marcos da história filosófica e caracteriza brevemente a modernidade:

A história da filosofia divide-se, portanto, nos três períodos da filosofia grega, da filosofia do tempo intermédio e da filosofia do tempo moderno [...]. [...].

Terceiro período. A filosofia dos tempos modernos consolidou-se apenas ao tempo da Guerra dos Trinta Anos [1618-1648], com Bacon, com Jacob Boehme e com Descartes, o qual começa com a distinção contida no *Cogito, ergo sum*. Este período cronologicamente compreende ainda poucos séculos e, por isso, esta filosofia é todavia algo de novo (2000, p. 452-3).

Sem poder desenvolver os detalhes implícitos nessa citação, esquematizo em um quadro os principais pontos da história da filosofia moderna presentes em Hegel, inscrevendo na coluna da esquerda os acontecimentos e as correntes fundamentais indicados e tratados pelo filósofo. Na coluna

da direita relaciono, em paralelo, os acontecimentos e as correntes olvidadas do relato hegeliano (e da narrativa filosófica hegemônica) e que, a partir do “giro descolonizador” dusseliano, precisariam ser levados em conta para uma compreensão mais ampla e crítica da história da filosofia moderna.

Modernidade/Colonialidade na História da Filosofia Moderna

MODERNIDADE	COLONIALIDADE
Liberdade	Escravidão racial
Reforma protestante	Contrarreforma ou Reforma católica
Revolução científica	<i>Ratio Studiorum</i>
Renascimento	Segunda escolástica
Racionalismo e empirismo	Filosofia Colonial (escolástica e barroca)
Estados nacionais	Colônias
Revoluções (Inglaterra, França)	Revolução Haitiana
Iluminismo	Racismo/Racialismo
	Filosofias ameríndias (náhuatl, maia, inca, guarani, dentre outras) e dos povos africanos (tanto em África quanto na diáspora)

A função desse quadro é simplesmente indicativa. Deixo-o ao final deste texto como provocação, pois permite captar sinteticamente o que entra e o que não entra na narrativa tradicional da modernidade. Com essa provocação encerro essas notas e, espero, tenha estimulado cada uma e cada um dos participantes do seminário para o debate. Dialoguemos!

REFERÊNCIAS:

BEISER, Frederick C. *Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900*. Trad. Gabriel Ferreira. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2017.

DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do Outro*. A origem do mito da modernidade. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lucia M. E. Orth. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso, 2005. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624093038/5_Dussel.pdf.

Disponível em: 21/06/2018.

_____. *Política da Libertação I: história mundial e crítica*. Trad. Bertilo Brod, Jorge Gimenez Peralta, Paulo César Carbonari, Roque Zimmermann. Passo Fundo: IFIBE, 2014.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Escritos pedagógicos*. Tradución e introdución Arsenio Ginzo. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2000.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo I. Trad. Wenceslao Roces. Mexico: Universidad UNILÍDER - Programa de Lectura, Obra del dominio público - Edición digital 2017a. Disponível em: <https://www.unilider.edu.mx/lecciones-sobre-la-historia-de-la-filosofia-tomo-i/>

Acesso em: 12/04/2019. Não paginado (n.p.).

PANSARELLI, Daniel. *Filosofia latino-americana: a partir de Enrique Dussel*. Fino Traço/Editora UFABC, 2015.

PARK, Peter K. J. *Africa, Asia, and the history of philosophy: racism in the formation of the philosophical canon, 1780–1830*. New York: SUNY Press, 2013.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión Decolonial: fuentes, conceptos, cuestionamientos*. Popayan: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

POIÉTICAS DE LA SEGUNDA MODERNIDAD TEMPRANA: ONTOLOGÍA POLÍTICA DE LAS CRISTIANDADES DEL NORTE DE EUROPA (1630-1789)

Christian Soazo Ahumada

PRESENTACIÓN

En el presente trabajo se reflexiona en torno a la configuración de la modernidad temprana del norte de Europa desde el campo de la ontología política con vistas a examinar el proceso de producción de realidad y subjetividad implicado en este procedimiento. Esta idea es la que se presenta como *poiética* o fuerza productiva, tanto técnica como procreativa, siguiendo aquí la interpretación de Veraza (2012) sobre Marx. A partir de este enfoque conceptual se analizará la revisión teórica e histórica que Dussel propone de esta temática alrededor de las cristiandades del norte de Europa entre 1630 y 1789. En efecto, en este escenario posthispanico, en el que la incidencia de la comunidad como “consenso de las comunidades” se hace cada vez más lejana, perdura en la Europa continental la influencia del feudalismo tardío, junto con la creciente importancia del mercantilismo holandés y británico. Se hace así insalvable la necesidad instrumental de institucionalización política según la legitimación del naciente Estado moderno o razón de estado. Por tanto, la burguesía mercantil pre-industrial presiona cada vez más fuerte por la unificación del poder político y militar, alrededor de la soberanía del rey, con el fin de organizar un

mercado cada vez más amplio y significativo para sus irrestrictas ansias de riqueza y acumulación económicas. Sin embargo, tras el liberalismo económico dominante y su ontología política formalista, fetichista (narcótica), igualmente puede esconderse un potencial de exterioridad, en torno a lo común de lo republicano y a la idea de soberanía popular que sería importante de considerar, desde una traducción política crítica y estratégica, en el contexto transmoderno presente en nuestro horizonte histórico-político contemporáneo.

POIÉTICA NEGATIVA Y FUNDAMENTACIÓN DE LA SOBERANÍA POLÍTICA

En esta primera instancia sobresalen los planteamientos teóricos de Jean Bodin (1529-1596) y Thomas Hobbes (1588-1679). En el caso de Bodin, en su obra *Los seis libros de la República* se sitúa ya en un escenario en el que comienza a dominar la burguesía mercantil naciente y la intención de plasmar un orden monárquico basado en el poder soberano, esto es, un poder absoluto, indivisible, de mando y orden perpetuo. Dussel explicita claramente lo que aquí se propone como una *poiética negativa*. Una anticipación del tema hobbesiano: “del origen del poder, interpretado como *negatividad* primera” (243). De aquí que el surgimiento de la idea “ciudadanía” en el origen de las repúblicas no remita más que a: “un simple sujeto obteniendo la *soberanía de otro*” (243).

La noción de soberanía (“super omnia”, lo “sobre todo” o poder supremo) es la fuente misma de la política y se agencia plenamente en la figura del monarca. Bodin sostiene que: “la soberanía es el *poder absoluto y perpetuo* de una

República, que los latinos llamaban *majestatem*, los griegos *ákhran ékousian o kurian arkhé*” (244). Por tanto es necesario que: “los que son *soberanos* no estén sujetos de ninguna manera bajo el *comando de otro* y que puedan dar las leyes a los súbditos” (244). En este punto se evidencia cómo la condición de soberanía configurada a partir de esta poiética negativa se cristaliza a nivel de la potestas/institucionalización (monarca) necesariamente a partir de la *negación* del otro, la comunidad viviente, la potencia. Así entonces el soberano no está bajo el comando del otro, pero no sólo en lo referente con la idea de gobierno o control sino igualmente de cualquier normatividad que provenga del vínculo material-formal con el otro. En consecuencia, la génesis de la poiética negativa de la soberanía se consuma en un: “monarca (que) está *separado* del pueblo” (244), conformándose esta división en una marcatoria *constituyente* de la república. Así, hay dos partes u horizontes políticos en ella: “de un lado, el que tiene la soberanía, y del otro, el pueblo” (244).

En el caso del pensamiento de Hobbes y su *Leviatán* se estrena en el siglo XVII un nuevo modelo epistémico el cual se correlaciona íntegramente con el nuevo régimen epistémico moderno (orden clásico del saber, según Foucault (2002)) sustentado en la dominancia del orden de la representación, de la significación, de los signos o (*mathesis*, medida y *ratio*), por sobre el mundo de las “cosas”, de los referentes históricos sensibles (holísticos) del espacio de experiencias de una comunidad determinada. En el campo de la ontología política Hobbes es el primer formalizador de este nuevo paradigma. Según Dussel, el argumento crucial en Hobbes gira en torno a un *modelo solipsista*, fundado en las pasiones, en el horizonte de la *aesthesis* y el *pathos* sensible, más

que en el universo cartesiano de la razón y donde el *poder* de la fuerza del ser humano procede de un: “estado de naturaleza” y no de la civilidad del súbdito, ya que éste permitía al rey el ejercicio del poder, *restringiendo* el uso del suyo y quedando de alguna manera como *inerm*e, gracias al contrato fundado en el común interés de la sobrevivencia de todos, que daba legitimidad sobre nueva base al estado, a las instituciones civiles y a la acción política” (246). En efecto, la restricción del sujeto es su sustracción o poiética negativa plasmada en su condición de inerm e o desvitalizada.

Surge desde este panorama conceptual una construcción imaginaria (poiética) del “estado de naturaleza” proveniente de la secularización del *leit motiv* del “paraíso terrenal” (o estado ideal). Dussel reemplaza analógicamente el “paraíso terrenal” (...) por un *hipotético* “estado de naturaleza”, que también dice relación a un cierto “derecho” o “ley natural” anterior a la ley positiva dictada en un orden político empírico dado” (309, nota 648). Esta remisión hipotética Dussel la asocia con el *método* dispuesto por Hobbes, específicamente con los niveles “contra-fácticos” en tanto “ideas regulativas” o criterios de orientación para la praxis (marcos categoriales). La dimensión *retórica* que adquiere la hipótesis del “estado naturaleza” opera en su planteamiento como horizonte de sentido negativo. Sin embargo, el eclipsamiento concomitante desplegado por esta poiética negativa, remite a contrapelo a la situación caótica inglesa del momento (en tanto horizonte *referencial* o histórico concreto), retratada en la noción hipotética de “estado de naturaleza”. Para Dussel este es un dispositivo retórico de excelente rendimiento en el proceso de validación de una hipótesis. Deviene así un “recurso” argumentativo (248).

El núcleo argumental de Hobbes en torno al estado de naturaleza da cuenta finalmente de que: “el beneficio (*propio*) es la medida del derecho” (248). De acuerdo con este enfoque la “naturaleza” ha creado a los seres humanos situándolos en un “estado de naturaleza”, con un “derecho de naturaleza” (o *ius naturale*) asentado en torno a la libertad que cada sujeto dispone de usar: “su *propio poder* como quiera, para la conservación de su (...) *propia vida* y bajo una “ley de naturaleza” o *lex naturalis*” (248). Sin embargo, el énfasis en un poder solipsista de este tipo, cuyo germen se emplaza en la matriz capitalista de producción económica, lleva potencialmente al despliegue arbitrario e irrestricto de las fuerzas productivas más bien técnicas (que procreativas), ligadas con la realidad física y el nuevo paradigma de la ciencia instrumental moderna.

En la fundamentación política de Hobbes el “estado de naturaleza” corresponde a un estadio negativo y originario. La construcción poiética configurada aquí implica la inversión de una premisa mayor donde: “el individuo se encuentra enteramente libre, con todos los derechos (y) sin propiedad alguna” (249). Efectivamente, la alteración postulada refiere a que: “teniendo todos los derechos y libertades, siendo igualmente egoístas, *todos luchan contra todos* y la conservación de la vida se torna imposible” (249). Esta inversión se entroniza en la idea regulativa de esta poiética negativa, en el hecho de que lo que pudiera ser un estado de “positividad” ideal para los utópicos anticonservadores, resulta ser bajo la signatura del *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos) su radical opósito: figura de la negatividad, del distanciamiento y la inversión.

Así se agrega a esta ontología política el hecho de que el poder lo *transfiere* o lo *renuncia* cada individuo. Hobbes no

tiene ya como punto de partida la comunidad. Como lo expone Dussel: “cada ser humano es como una *mónada* (...) que al moverse puede ser atraída por otros móviles, chocar con ellos o sufrir repulsión de otros” (249). Entonces, desde el principio newtoniano de su materialismo mecanicista, cada individuo como un “cuerpo móvil” goza de una primigenia libertad extrema, estableciéndose en este principio una completa analogía entre un modelo epistémico/categorial físico y uno político. La libertad se conceptúa aquí como la: “*ausencia* de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia *reducen* parte del poder que un ser humano tiene de hacer lo que quiere” (249). Así el ser humano es movido por una fuerza inmanente vinculada con el movimiento perpetuo (*perpetuum mobile*) en tanto postulado fundamental. Por ello el argumento central hobbesiano: “puede reducirse en su esencia a *quitarle* “resistencia” o “impedimento” al soberano” (250). Esta restricción o renuncia del individuo -que se agrega a la negatividad, distanciamiento e inversión mencionadas- conlleva una: “*transferencia*, en cuanto la renuncia se deposita en la voluntad de otro elegido, el soberano (el rey). No es propiamente “transferir” (como acto positivo), sino más bien un prohibirse, *negarse, restringirse, impedirse, no ofrecer resistencia, “dar camino libre”* a la voluntad del soberano” (250). Se configura una suerte de “segunda naturaleza” (o *sociedad civil* desde esta poética negativa) en el acto de transferir su derecho o representación jurídica sobre la base del *contrato* (pacto/convenio), donde los ciudadanos o súbditos: “renuncian a ejercer su fuerza, dejan de impedir con su poder el ejercicio del poder soberano, y en esto precisamente consiste el contenido del contrato, en el que consta que sólo se permite ejercer su libertad al soberano (al rey) como “poder político”” (251).

POIÉTICA, MERCADO Y UNIVERSALISMO POLÍTICO MODERNO

El pensamiento político de Spinoza, su forma de concebir la ontología política de una modernidad en consolidación se caracteriza por configurarse al igual que Hobbes a partir de la subjetividad impulsada por las pasiones humanas o nivel afectivo. En su *Tratado teológico-político* expone una reflexión madura sobre la fundamentación de la política, tomando como punto de referencia para situar su poiética moderna, ya sea las “necesidades naturales”, el “derecho natural” y el “estado de naturaleza” (260). Así, Spinoza sostiene que: “por derecho e institución *natural* (*institutum naturae*) no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno de ellos determinado naturalmente a *existir y a obrar* de un cierto modo” (260). La idea de “naturaleza” es a su vez una configuración específica en tanto “natura naturata” o ser creado como modo o atributo de Dios. Bajo este prisma se observa la misma lógica naturalista y mecanicista de Hobbes, en la que: “el derecho de cada uno se *extiende* hasta donde se extiende su *poder* (de donde) se deduce que cada individuo tiene un *derecho soberano* a esto (...), es decir, a existir y obrar según está determinado por su naturaleza” (260).

Un elemento fundamental en la argumentación de Spinoza es que: “el derecho natural de cada ser humano no se determina por la *sana razón*, sino por el *deseo y el poder*” (261). En este sentido, la “sana razón” porta una dimensión *narcótica* (*poiética farmacológica*), pues en el fondo no es natural, y como en el estoicismo, lo que se produce últimamente es sólo un “manejo” o subsunción del deseo (261). De esta suerte, en el

“estado de naturaleza” los seres humanos: “tienen que vivir y conservarse según el impulso de los *apetitos*, en tanto cuanto *puedan*, puesto que la naturaleza no les dio nada más, negándoles la facultad de vivir según la *sana razón*” (261). Aquí la poiética de Spinoza se fundamenta desde el horizonte *referencial* de la pasión y la potencia, pero teniendo siempre como modelo compositivo (*poiético*) el marco general y universal de la “sana razón” presente en el estado civil u orden político. Para Spinoza: “el ser humano bajo las solas leyes naturales, en primer lugar y solipsistamente, está determinado (...) a obrar necesariamente bajo los impulsos del (...) (*conatus esse conservandi*) que actúa mientras pueda” (261). Sin embargo, según Dussel esta premisa es una cuestión de: ““factibilidad” práctica, momento eminentemente propio de la *razón estratégica*. Es un “poder obrar” *técnicamente* (no un “deber obrar” normativamente)” (261).

El punto decisivo propuesto en el pensamiento de Spinoza, y que es distintivo de su propia manera de componer una poiética como fundamentación de su ontología política, radica en situar al conatus ya en el espacio de experiencias histórico del mercado: “como *modus vivendi* en el que, *materialmente*, la naturaleza humana era concebida como empíricamente individual y con apetitos o pasiones (afecciones) que, en ese estado de naturaleza, están regidos por el principio de la lucha por la *conservación* del propio ser” (261). Dussel enfatiza que ya el conatus/mercado (sobrevivencia del más fuerte) se *convierte* en la “realidad” (horizonte referencial primario de su poiética) desde donde formular un modelo utópico ad hoc (262). En consecuencia, el recurso dispuesto en su argumentación refleja que: “el *formalismo hipotético* del modelo inicial de la filosofía política moderna está fundado en la experiencia formal económica

del *mercado* elevada al estatus de la *realidad misma* universal humana, “anterior” a la existencia de la comunidad política” (262).

Spinoza postula entonces la necesidad de constituir un “estado civil” racional que no sea la consumación del estado de naturaleza, sino de la: ““*pulsión racional (conatus esse conservando)*, pero ahora desde el *orden político*” (263). Se expone en este punto una transmutación poética del orden referencial fundamental -un *pathos* ya no natural sino civil- en donde el estado civil y el contrato se configuran como los elementos medulares de su modelo teórico-político, excluyendo radicalmente a la intersubjetividad comunitaria (fuerzas poéticas procreativas). El “pacto” civil o “propiamente político” *no es natural*. En efecto, el motivo del pacto es la mayor *utilidad* de los pactantes. Así: “toda normatividad natural queda *descartada*; pero aun en la política será *negada* toda normatividad moral propiamente dicha, ya que se otorga una primacía absoluta a la razón instrumental” (264). Se configura así el creciente *utilitarismo* del pacto spinoziano, lejos de toda normatividad natural (positividad comunitaria) e involucrado ya con la eficiencia y rentabilidad productivas de la racionalidad instrumental, mercantil capitalista.

Lo que se revela en este punto es que: “se abandona así atribuir alguna fuerza, algún poder, derecho natural o alguna *normatividad* a la consensualidad del pacto, que ahora se *levanta* ante y sobre la individualidad solipsista indefensa como una voluntad de poder omnímoda” (265). Se muestra aquí una comprensión *formal* del *consensualismo* de la política. Más allá de un “estado de naturaleza” regido por el derecho natural del modelo hobbesiano, se adopta como referencia arquetípica de su poética el mero consensualismo

formalista/instrumental que articula el pacto del orden civil. De aquí que: “lo “útil” sólo puede elegirlo la razón estratégica como su fin (...) y no propiamente los apetitos, que luchando irracionalmente por conservarse en el ser, terminan por inclinar a los seres humanos a matarse unos a otros” (315-16, nota 786). En este sentido, el *conatus esse conservandi* del “estado civil” terminó por: “imponerse extrañamente como la pulsión de reproducción del *sistema formal* o político establecido, que juzga como la perversidad suprema la pulsión dionisiaca de transformación” (265). En suma, la razón instrumental contractual del “estado civil” configura un sistema formal político autorregulado, *cerrado sobre sí*, sin referencia a una *realidad externa, autopoietico*, fetichizado.

POIÉTICA Y “SEGUNDO ESTADO DE NATURALEZA”: LIBERALISMO ECONÓMICO Y PHARMAKON POLÍTICO

Con el pensamiento de John Locke sobre la comunidad política se organiza un nuevo pacto del sistema institucional centrado en el parlamento. En esta fase más avanzada dentro de la historización de la poiética moderna configurada en torno a la ontología política, ya la monarquía absoluta de Hobbes se *configura* como “estado de naturaleza”. La secularización presente en la primacía del poder legislativo sobre el ejecutivo comprende un contexto histórico marcado por la primera revolución burguesa de la historia en 1688, materializándose en un amplio control y conducción del Estado. En su argumento se ejecuta un procedimiento de inversión radical. En vez de afirmar completamente la máxima sobre el hecho de que “todos los seres humanos son iguales por naturaleza” y “todos tienen bienes en común”, se sostiene lo contrario, a saber, que aún en el estado de

naturaleza (“segundo estado de naturaleza”, modelización histórica y económico-política): “hay *desigualdades inevitables y propiedad privada*; una vez establecida esta institución económica debe incluirse también en dicho “estado de naturaleza”” (271).

La naturalización de la propiedad privada se compone (poiesis) homológamente como “estado de naturaleza”. Se excluye aquí obviamente a los que no tienen propiedad o que venden su trabajo por salario (271). Asimismo, para el proyecto de expansión mercantil imperial y colonial de Inglaterra se requiere de la *esclavitud*, de la trata de esclavos (272). La conquista deja con frecuencia: “vía libre para la estructuración de una *nueva comunidad política* por el hecho de *destruir* la que existía” (272). Aquí la premisa liberal y universal sobre los “bienes en común” encuentra en la empresa imperial aún grandes extensiones de tierras cuyos habitantes: “no se unieron al resto del género humano (...) en el acuerdo para el empleo del *dinero común* y que permanecen incultas. Allí donde existen más tierras que las poseídas por sus habitantes (...), allí puede cualquiera aprovecharse de las no cultivadas” (272-73). En efecto, la aparición del dinero inaugura: “un *segundo momento* en el “estado de naturaleza” para Locke, al que los “salvajes” americanos no han accedido todavía” (273). Por supuesto que el criterio aquí dispuesto es el de la *eficaz ocupación y el técnico* empleo de las tierras: “el “*punto cero*” que ve sin ser visto (el del occidental, el capitalista mercantil, el colonialista, racista, machista, etc.)” (273).

Dussel sostiene que Locke es el retórico moderno que suministra las razones *ad extra* para justificar la expansión colonial ante la conciencia moral europea, pero que a su vez *ad intra* despliega una: “estrategia argumentativa *tautológica* y

(que) por inversión dará todavía más resultados, y se tomará como la fundamentación filosófica de la revolución política burguesa en cuanto tal” (274). Este recurso tiene la misión de *encubrir* en último término el orden económico. Así, las nociones de “estado de naturaleza” y “estado civil” aparecen como: “categorías construidas en función de *no mostrar* (...) algo que está *oculto* detrás de lo que se muestra (el fundamento ontológico)” (275). De esta suerte, el “orden político” para Locke es una configuración poética farmacológica que: “sirve para no hacer visible el “orden económico” presupuesto” (275). Así: “el orden económico se tratará a través de temas propios del “estado natural”” (275), situándolo ahora por completo en el “estado de naturaleza”. Su enfoque fetichista opera en este punto como un: “sutil *ocultamiento* (...) (que) está siempre presente en toda la estrategia *retórico-argumentativa* de Locke” (275).

La supuesta igualdad política esconde la operatividad económica ya naturalizada de concebir: “un *segundo momento* del “estado de naturaleza” (donde) se pasa al campo que pudiéramos llamar económico” (276). Es aquí donde se acepta y legitima que: “aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en *común* a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad de su propia persona*. Podemos también afirmar que el esfuerzo de *su cuerpo* y la obra de *sus manos* son también auténticamente suyos” (276). En este aspecto se observa el germen de la racionalidad instrumental en la reificación de la corporalidad viviente, evidenciándose así que: “la economía política moderna, y Locke evidentemente, “*fetichiza*” *cosificadamente* hasta la subjetividad, la persona misma, la corporalidad y el trabajo para que, *alienados*, puedan ser “vendidos”, y con ello justificar que el *salario* sea un momento del “estado de naturaleza”” (277).

Aquí la especificidad de la construcción poética se radicaliza y ya no abarca sólo al mundo físico inercial de las mónadas individuales (súbditos) ni incluso al ámbito general del conatus en el mercado, sino a una figuración más precisa a partir del dinero con el que se compra la “propiedad” del trabajo de otro.

Para Locke existe un “segundo estado de naturaleza” en el que cada ser humano puede defender su propiedad, su vida y libertad, conforme a que: “hay debajo de todo una *pasión primera* y es la ‘*ansiedad por poseer más* de lo que cada cual necesita, lo que altera el valor intrínseco de las cosas; valor que depende únicamente de la utilidad de éstas para la vida humana” (277). Aquí Locke cae en: “el fetichismo de opinar que los productos tienen un “valor económico” intrínseco (como si fueran propiedades físicas), y muestra su error sin advertirlo en su fase posterior” (277). Esta “pasión primera” (o arquetípica), o sea la codicia extrema, lleva a la alteración del “valor intrínseco de las cosas”, o sea, la utilidad presente en los *valores de uso* que deciden sobre la vida y la muerte de la humanidad alojados en la racionalidad reproductiva o vida-muerte del sujeto de carne y hueso. Asimismo, el fetichismo de una ontología del valor como si fuera una propiedad física no hace más que eclipsar el hecho de que es una *poiesis social*, una relacionalidad de dominación y explotación donde finalmente existe una apropiación de parte de lo que le corresponde al otro.

Locke compone así un “estado de naturaleza” como categoría *ad hoc* para calificar el panorama anterior de cosas al orden burgués. En este nuevo estado los seres humanos ya no son iguales ni poseen en común los bienes de la tierra. La propiedad privada: “los *diferencia definitivamente*, y todo esto “por naturaleza” (...) La fetichización de los sistemas

dominadores “naturaliza” las instituciones históricas (como la propiedad)” (278). Así, el orden económico capitalista naciente se constituye como un escenario natural que el Estado simplemente debe gestionar. Para Dussel se halla aquí ya: “la tesis central del liberalismo, que intentará siempre *ocultar* el sistema económico (...) como un tema situado *a priori* en el sistema político. Su *invisibilidad es su omnipotencia oculta*” (278). Aquí la marcatoria poiética radica en la separación entre propietarios y no-propietarios. Desde este lugar se organiza institucionalmente esta desigualdad. En la sociedad los no propietarios son los sin parte políticamente hablando. En este escenario se encarna con toda su fuerza productiva la *falacia formalista política* de Locke y el liberalismo posterior, travistiendo a “todos” los propietarios burgueses como si fuesen “todos” los súbditos o habitantes obligados a obedecer el contrato civil. Esta no es más que: “la diferenciación clasista del derecho natural lockeano” (281).

CONCLUSIÓN

En esta presentación se intentó reflexionar desde la óptica de la poiesis o poiética, es decir, de las fuerzas productivas que están en juego en la comprensión y producción-(ana)dialécticamente- de una determinada concepción/aprehensión de lo real, la ontología política que Dussel expone sobre las cristiandades del norte de Europa (entre 1630-1789). Para llevar a cabo este análisis se siguió un itinerario histórico desde Bodin a Locke en el que el proceso de configuración de una poiética moderna se va profundizado cualitativamente con el tiempo. Una poiética que se fundamenta primordialmente desde el despunte de las fuerzas productivas técnicas (sujeto-objeto) susceptibles de

fetichización formalista por sobre las fuerzas productivas procreativas (sujeto-sujeto) enraizadas en los dominios materiales de la existencia comunitaria. De todos los autores examinados por Dussel, es posible establecer un espacio de *exterioridad relativa* dentro del prisma expuesto sobre la soberanía política occidental, desde la negación referencial de Bodin y Hobbes hasta su naturalización económica (en torno al dinero como equivalente universal) en Locke. Este espacio lo encarna el pensamiento de Spinoza.

Aunque en este autor se conciba el nexo basal entre conatus y mercado, igualmente, como lo expone Castro-Gómez (2019), es posible de hallar al lado del antagonismo pasional del horizonte de la supervivencia humana un potencial de “*componer fuerzas* con otros, a fin de volverse más fuertes” (165). O sea, en el plano de los afectos no sólo hay antagonismo por la lucha por el más fuerte, sino también posibilidad de *cooperación y asociación* políticas (como composición poética). De esta forma, *sumar fuerzas* (vocación de mayoría de la política) a fin de que unos individuos unidos a otros puedan *fortalecer juntos* su capacidad de supervivencia está en el seno de la política republicana. En Spinoza, bajo este prisma, también existiría una posibilidad de exterioridad relativa en la potencia adoptada desde la multitud o el pueblo de vehicular *afectivamente* el orden civil, especialmente para aquellos lugares de la geopolítica global en los que los dispositivos emancipadores de la república, a través de la normativización institucional de la igualdad y la libertad - aunque habría que agregar de la faltante reciprocidad y solidaridad económicas- pueden aportar aún mucho a las grandes mayorías precarizadas del planeta; por tanto, no sólo una poiesis fetichista sino potencialmente también una poiesis emancipatoria.

Finalmente, de aquí deriva la importancia, al observar genealógicamente la producción (poiética) de la segunda modernidad temprana en el norte de Europa, de retomar el proyecto liberador y descolonizador de la transmodernidad, situándolo desde diversos locus de enunciación y espacios de experiencias para no caer en dogmatismos fetichistas y llevar a cabo efectivamente una praxis de realismo crítico, como lo intenta plasmar Dussel en su Historia y crítica de la política de la liberación.

REFERENCIAS

Castro-Gómez, Santiago (2019). *El tonto y los canallas*. Bogotá: Editorial pontificia universidad Javeriana.

Dussel, Enrique (2007). *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.

Foucault, Michel (2002). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina.

Veraza, Jorge (2012). *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida*. México: Editorial Itaca.

LA DIALÉCTICA ENTRE DOS ASPECTOS DEL DISCURSO POLÍTICO EN LA MODERNIDAD MADURA

Diana Alejandra Díaz Guzmán

INTODUCCIÓN

En 1992 Dussel sacudía el mundo académico eurocéntrico presentando ocho conferencias en la Universidad de Frankfurt, estas serán publicadas posteriormente bajo el título *1492 el encubrimiento del otro*. La tesis de este trabajo resultaba contracultural y novedosa, ya que exponía a la Modernidad como fenómeno que está constituido por dos caras: “se trata de ir hacia el origen del “mito de la modernidad”. La modernidad tiene un “concepto” emancipador racional que afirmaremos que subsumiremos. Pero, al mismotiempos desarrolla un “mito irracional de justificación de la violencia, que debemos negar, superar.” (Dussel, 1992, p. 11). De manera que, Dussel en los noventas considera que la modernidad tiene, por una parte, un lado emancipador y, por otra parte, un mito irracional que justifica la violencia; el hilo argumentativo que apoya este carácter de mito está articulado con el eurocentrismo cuyo *componente concomitante* es la *falacia desarrollista*.

Posteriormente, en 2007 Dussel publica *Política de la Liberación Historia Mundial y crítica*, en donde expone un *contra relato*, entendido como un relato de una tradición antitradicional, en tanto que, la finalidad del texto es deconstruir la filosofía política y la historia de la política,

afirma el filósofo de la liberación: “por lo general estas historias, aun las más afirmadas y recientes, siguen dentro de ciertos marcos que las limitan. Romper estos [siete] marcos, aunque propedéuticamente, es el *propósito primero*, frontal de esta historia (...) para componer el relato desde otro paradigma histórico.” (Dussel, 2007, p. 11).

En este orden de ideas, se puede apreciar que hay una coherencia argumentativa en aquellas obras de madurez, ya que se aprehende la modernidad como un fenómeno compuesto por una dualidad, debido a que es un fenómeno que hay que superar, pero a su vez no se puede negar, porque “América Latina ha sido (para bien o para mal) participante principal de la historia mundial de la política moderna” (Dussel, 2007, p. 12). Por todo lo dicho anteriormente, el propósito de este texto tiene como finalidad comprender la concepción de la Política de la liberación sobre el discurso político en la modernidad madura para vislumbrar brevemente ambas caras de la modernidad.

PRIMERA CARA: EL MITO DE LA MODERNIDAD

Para empezar, en este documento se hará hincapié en el contra relato de *la modernidad madura*, en palabras del filósofo de la liberación: “nos enfrentamos a un corte histórico de enorme trascendencia en la estructura del sistema-mundo.” (Dussel, 2007, p. 323). Ello es así, en la medida en que, Dussel plantea que la revolución industrial produce una aceleración en el nivel técnico- instrumental que trae consigo consecuencias tales como: la hegemonía mundial (*despliegue civilizatorio*) y una filosofía política *distorsionante y eurocéntrica* (producto la Ilustración cuyo punto máximo de alcance se da en Hegel). El hilo argumentativo

que sostiene esta tesis es el siguiente: primero, la revolución industrial producirá una aceleración del nivel técnico instrumental que da a lugar al despliegue civilizatorio europeo que dejará atrás a China e Indostán, de esta manera se establece una hegemonía mundial encabezada por Europa; Segundo, la ilustración produce una filosofía política que fábrica tres representaciones que ocultan e invisibilizan durante dos siglos la realidad mundial de la periferia del sistema mundo. Esas tres representaciones son: el centro, el occidentalismo y el sur de Europa.

Sobre el primer argumento valdría la pena manifestar que para la Filosofía de la Liberación la revolución industrial funda una nueva estructura geopolítica mundial, pues “la revolución industrial es, sin lugar a dudas, uno de los acontecimientos no solo tecnológico-económico, sino también cultural, político y de enorme influencia filosófica. De todas maneras, se está aclarando su origen histórico, lentamente, en la última década.” (Dussel, 2007, p. 324). Esta cita da a lugar al sub argumento que plantea por qué el origen de la Revolución Industrial se da en Gran Bretaña.

El filósofo de la liberación vuelve sobre los planteamientos expresados en *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* del historiador Kenneth Pomeranz (1958), él realiza un análisis comparativo de los sistemas económicos de China y Gran Bretaña a finales del siglo XVIII para demostrar que ambos se encontraban en una evolución paralela hasta que acontece la revolución industrial, esta produce una bifurcación que le dará superioridad al mundo europeo frente a China a nivel tecnológico y económico. Ahora bien, frente a la pregunta: ¿por qué la revolución industrial surge en un lugar tan

concreto como Inglaterra en el Siglo XVIII? Para el historiador son dos pilares los que permiten el surgimiento en Inglaterra: la extracción del carbón y la explotación de las colonias que ayudó a solventar la trampa malthusiana. Así pues, Dussel retoma los postulados de Pomeranz para evidenciar que no hay una superioridad en términos científicos o éticos como lo proponía M. Weber, no fue un nuevo ethos el que produjo el capitalismo, sino que fue un desequilibrio ecológico, debido a que en China los potenciales obreros debieron retornar a la producción agrícola, porque el uso destructivo de los suelos por sobreexplotación y deforestación, exigió mayor mano de obra en el campo para producir alimentos para toda la población. Mientras que, Gran Bretaña pudo liberar campesinado por los recursos provenientes de las colonias americanas específicamente los alimentos que llegaban del tercer mundo, puesto que Pomeranz 2000, (como lo citó Ibañez Rojo, 2007):

La “gran mortandad” y la repoblación con mano de obra esclava convirtieron a la región en torno al Caribe en el socio comercial “ideal” para una región industrial naciente. Lo fundamental, desde el punto de vista de Pomeranz, no es el tamaño del mercado colonial, sino el hecho de que el Nuevo Mundo y el tráfico de esclavos ofrecían algo que ningún otro mercado podía ofrecer: un área social y políticamente “configurada” para mantener un intercambio continuo de bienes de capital — en este caso, en forma de gente secuestrada — y manufacturas de consumo, por unas cantidades crecientes de bienes intensivos en tierra — alimentos, fibras y más tarde madera — a precios razonables. (Ibañez, 2007, pp. 147-148).

En consecuencia, las colonias que poseía Inglaterra fueron factores catalizadores para que fuese el primer país industrializado. Sin embargo, como en seguida verá, la revolución industrial tuvo efectos también en el desarrollo de la filosofía política.

Sobre el segundo argumento directo habría que mencionar que Dussel trae a colación a F. Hinkelammert, en tanto que, él en *El sujeto y la ley* había puesto sobre la mesa la discusión de la racionalidad instrumental y su desenlace en la irracionalidad de lo racionalizado, mediante un conjunto de comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental de J. Locke, D. Hume y A. Smith, pues ellos desarrollan y representan el proceso de legitimación de la modernidad en su identificación con el capitalismo.

El filósofo de la liberación hace manifiesto el contexto histórico de la Escocia calvinista, ya que el nacimiento de la filosofía política moderna esté íntimamente ligada al triunfo de la burguesía y el capitalismo no sólo mercantil, sino también industrial en Gran Bretaña. Por ello, la filosofía de Hume y Locke tiene como cuestión central la *propiedad*, porque es la referencia de la existencia burguesa escocesa y en proceso hacia el mercantilismo.

Por una parte, según Hinkelammert, Hume fundamenta la racionalidad medio-fin como racionalidad del mercado y de la propiedad privada, que da a lugar a la ética del mercado que aparece en Smith y Weber. Dussel, siguiendo a la interpretación de Hinkelammert, se propone hacer hincapié en *El tratado de la naturaleza humana* para comprender el nivel teórico del entendimiento y el principio de causalidad, y su articulación con el nivel práctico de la filosofía moral y el principio de justicia más la teoría de las

pasiones, puesto que Hume para formular una ética burguesa utiliza a un método específico para pensar la ética, a saber: *la inferencia mental*. Manifiesta Hinkelammert:

Se trata de hecho de un método que aparece en todas las ciencias modernas (...), se imagina un mundo imposible para descubrir, en relación a ello, la *empíria*, como el mundo que, a partir del mundo imposible, es posible descubrirlo como empíria. Es decir, la empíria consiste en interpretar el mundo como desviación de un mundo imaginado imposible y que es utópico. (Mora, 2004, p. 29).

Es debido a este método que Dussel y Hinkelammert coinciden en que la argumentación económica política de Hume utiliza el método de la inferencia para que el tema de la ética del mercado sea, en último término, una descripción política de las instituciones en donde cierta concepción de la subjetividad tendrá como referencia la justicia. Esta es entendida como lo que hace posible la sociedad burguesa industrial a través de la apología a la propiedad, de ahí que la finalidad de este método sea demostrar cómo el capitalismo es la única o mejor sociedad posible. Después de establecer el orden cognitivo¹ y práctico², la argumentación gira en torno a la fundamentación de las instituciones mediante tres leyes imprescindibles: la ley de estabilidad, de posesión y la de transferencia por consentimiento y la de realización de las promesas; de estas leyes depende la seguridad de la sociedad que se presenta en Hume como el principio de Justicia que tiene estrecha relación con la propiedad privada. Luego de exposición del paralelismo arquitectónico entre nivel teórico y moral económico político de Hume, Dussel describe la

falacia en el pensamiento del filósofo escocés a través del *criterio de especificación de las instituciones* de Hinkelammert, la falacia consiste en lo siguiente: de la imposibilidad de un mundo sin propiedad no se sigue la necesidad de la propiedad de tipo capitalista, pues no es el único modo de propiedad posible. De ahí que, Dussel y Hinkelammert concuerden en que se está fetichizando la propiedad y con ella la organización de las instituciones.

En Smith se puede rastrear la influencia del pensamiento de Hume y Locke, puesto que se postula que el mercado es el ámbito social que asegura el interés general de la sociedad, pues por medio de la institución del mercado bajo el ejercicio limitado del poder del Estado se puede alcanzar el movimiento armónico del sistema que, según Smith (como se citó en Dussel, 2007) “se manifiesta en el interior de la conciencia de un «espectador imparcial», y en el mundo objetivo del mercado como un orden aparentemente caótico, pero «ordenado» por la «mano invisible de Dios». (p. 336). En *investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* Smith tiene una posición optimista ante los efectos de la Revolución industrial, esta es vista como un proceso civilizatorio y ético de armonía universal conducida por la mano invisible de la providencia. La simpatía es el sentimiento que une a unos y otros en la sociedad, por tal motivo es el fundamento de la armonía en la sociedad, el principio del orden moral. Smith agrega que el hombre es un juez inmediato de la humanidad en primera instancia, ya que todo es apelado por un tribunal más alto, este es el espectador imparcial y bien informado que posee reglas generales y un alto sentido del deber. Se trata de una derivación de la existencia de las instituciones sociales cuya condición de posibilidad radica en el observador imparcial

que hace posible el descubrimiento de tales reglas y, además, mantiene la armonía en la sociedad. Por tal motivo, el principio del orden práctico moral se pasa al orden económico. En palabras de Smith (como se citó en Dussel, 2007):

De manera que si el sentimiento de simpatía permitía éticamente colocarse en el lugar del otro; igualmente El espectador imparcial mediaba entre el «actor y el paciente», de la misma manera ahora el principio de intercambio o el mercado permite dar al otro lo que necesita para poder obtener que el productor, o sea lo que por su parte necesita: «dame lo que quiero y tendrás lo que quieres». (p. 340).

En consecuencia, las reglas generales de la ética se transforman en normas del mercado propias de la economía capitalista subsumiendo la simpatía y el principio del observador imparcial. Además, la economía se independiza de la política, en la medida en que, lo político debe dejar en total autonomía la lógica armónica del mercado, desde la concepción de Smith (como se citó en Dussel, 2007): "no debe meterse mano donde la mano invisible tiene su reino" (p. 342). Por lo tanto, el Estado está al servicio de la burguesía. Dussel manifiesta que es esta la concepción clásica del Estado burgués moderno europeo, que desde el inicio de la modernidad madura seguirá vigente hasta el siglo XXI, valdría la pena preguntarse: ¿En la modernidad madura solo hubo una posibilidad de Estado moderno o por el contrario su construcción como Estado burgués liberal fue producto de una victoria contra diferentes ideologías políticas?

El último exponente del mito eurocéntrico de la política moderna recae en el pensamiento político de Hegel,

por ello, Dussel afirma que una reconstrucción histórica de su filosofía política es crucial. Es debido al acontecimiento de la Revolución Industrial que Europa por primera vez experimenta ser centro de la historia mundial, según Dussel, Hegel captó esa experiencia reciente de la supremacía europea⁴. Para la filosofía de la liberación, Hegel expresa la totalidad dominadora del Estado moderno, pues el punto de partida es el *seren sí*, este es equivalente a la *voluntad libre* que está ligada a un horizonte ontológicooriginario y fundante de la totalidad política moderna que configura la subjetividad europea, ya que la posesión de algo equivale a la voluntad europea moderna que se imprime en esa cosa, la subjetividad indeterminada sólo se desarrolla en concreto cuando posee algo (propiedad privada) y que será protegido por la objetividad del derecho, es el ethos burgués. En este sentido, Dussel menciona que:

Como la sociedad civil o burguesa, el Estado liberal es sólo externo y no logra superar sus contradicciones, y por ello existe una pluralidad irresuelta y opuesta de diversos ethos, de las clases en pugna. Es un Estado dividido, «atomístico». (...) El Estado liberal o la sociedad civil (burguesa) está a medio camino: defiende los derechos individuales y sus libertades, dentro de una cierta universalidad abstracta. Este equívoco exige, como lógica necesaria y resultado inevitable, que sea un Estado policíaco, que tiene el poder como control y dominio externo, no como convicción interna de sus miembros singulares. (Dussel, 2007, p. 385).

SEGUNDA CARA: ¿HABRÁ ELEMENTOS LIBERADORES DENTRO LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA MODERNIDAD MADURA?

Si la modernidad tuviera solamente la cara del mito irracional de violencia no habría nada dentro del pensamiento político moderno que pudiera ser subsumido en pro de la transformación y la liberación del mal orden hegemónico mundial. Además, si se desconoce la segunda cara de la modernidad Dussel sería antimoderno. Pero, él es transmoderno, puesto que él reconoce como el fenómeno de la colonización no se reduce al genocidio o a la occidentalización, sino que comprende que es el establecimiento de una hegemonía cultural que transformó el mundo de la vida mediante el proceso de modernización político-cultural ¿Qué implicaciones tiene esa visión transmoderna? Dussel va a aprehender las categorías y postulados modernos para subsumirlos y transformarlos en herramientas teóricas desde la Política de la Liberación, por ejemplo: algunos postulados del pensamiento Rousseau, Kant y Marx.

Por una parte, Dussel resalta de Rousseau que fue un crítico implacable de la modernidad y, por ello, abre el camino por donde pasará la Política de la Liberación. Rousseau va en contra de la idea de progreso y de la razón como un rasgo distintivo y superior de la cultura europea, que se exalta sobre todos los valores tradicionales, eliminandolas costumbres populares del hombre salvaje (el antecesor de las formaciones de la civilización). Para revisar los aportes críticos que hizo Rousseau en su tiempo, Dussel vislumbra dos textos principales: el primero es *el discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y si ella es autorizada por*

la ley natural y el segundo es la obra más conocida *Del contrato social o principios del derecho político*. Dussel del primer texto destaca los siguientes aspectos: Primero, Rousseau a diferencia de sus contemporáneos no sólo contempla el punto de partida desde la pobreza, sino que además trata la desigualdad en términos morales o políticos como efecto de procesos históricos y no como momentos del estado de naturaleza³. Esta tesis contracultural va en contravía de Smith, Locke y Hobbes, ya que esa generación define la desigualdad como un asunto de hecho natural dejando de lado la configuración histórica, por tal motivo no podrían comprender que en palabras de Rousseau (como se citó en Dussel, 2007): "la desigualdad consiste en diferentes privilegios de los que algunos usufructúan en perjuicio de otros, como ser ricos, más honrados, más poderosos que otros, o aún que se hacen obedecer." (p. 347) Motivo por el cual, la filosofía política de Rousseau no tiene como eje la propiedad, la división de trabajo, ni una ética del mercado como sus antecesores. Él es crítico del capitalismo.

Segundo, la concepción de Rousseau da cuenta de una filosofía política contracorriente, en la medida en que, no está de acuerdo con la forma de concebir la libertad como la había postulado el liberalismo. Cabe mencionar que, Castro-Gómez (2018) manifiesta que se debe hacer una relectura de la historia de la filosofía política moderna (siglo XVI-XIX), siguiendo los pasos de Skinner, el filósofo colombiano expone que en el periodo de la ilustración existía un concepto de libertad que poco tiene que ver con el liberalismo, "así las cosas mientras que para el liberalismo el principio de libertad prima sobre el de la Igualdad para el republicanismo la igualdad es vista como condición de la libertad." (Castro, 2018, p.166). De ser así, por eso es que

en el mito de la modernidad — con los pensadores vistos anteriormente — se maneja un concepto de libertad negativa, pues se postula desde el liberalismo, mientras que la otra cara de la modernidad refleja un concepto de libertad positiva asociada a condiciones materiales necesarias para ser libres realmente. Por tanto, esta idea del rescate de la esfera material es lo que Dussel resalta de los pensadores modernos como Marx.

Retomando, Rousseau defiende la idea de la libertad natural que ha sido sacrificada en nombre de la ley de la propiedad y la desigualdad, como lo dice Dussel: "nuestro crítico invierte entonces la argumentación de los clásicos del liberalismo." (P. 349). Lo anterior se interpreta así, puesto que para Rousseau lo que fundamenta las instituciones ya no es del derecho la conquista y con ello al Estado de guerra ni tampoco el derecho a la propiedad, sino que funda las bases de las instituciones en la libertad concebida desde el contrato social como aquello que combate la desigualdad. En *El contrato social*, la voluntad general se sitúa en un nivel inteligencia práctica discursiva con estrecha relación con el cuerpo político llamado pueblo, en la medida en que, es un consenso que se ha institucionalizado. Pero, deja de lado que la voluntad general debe referirse a un nivel material (el contenido de la motivación política del pueblo) y a su vez el carácter histórico de la comunidad política por considerar que dicha voluntad es "siempre constante, inalterable y pura" (p. 352). Para Dussel, esto es relevante en la medida en que no basta sólo con concebir a la comunidad como poder *en sí*, sino que es necesario diferenciar el poder, puesto que esa diferenciación va a permitir comprender la relación entre voluntad y poder, y la delegación del poder para el establecimiento de la

institucionalidad. Lastimosamente, el filósofo francés cae en lo que había criticado en sus contemporáneos, hace hincapié en hechos naturales dejando de lado efectos históricos y lo que más adelante llamarán en la política de la liberación: *fetichización del poder*. No obstante, la Política de la liberación resalta que la voluntad general es un instrumento concreto del ejercicio de la consensualidad para el establecimiento de lo político.

Por otra parte, el filósofo de la liberación resalta el aspecto de contenido material que debe tener la filosofía política. Por tanto, una vez resaltado el aspecto formal del consenso representado por Rousseau de manera breve en este texto, es necesario volver la mirada sobre Kant, Fichte y Marx, pues ellos contradecirán los postulados que llegan a su máxima expresión con Hegel. Fichte contrario a los filósofos ingleses y Kant, desarrolla una crítica al mercantilismo y el libre cambio del mercado, por ello afirma que no es la propiedad la condición de la ciudadanía, sino que por el contrario es la ciudadanía la condición de la propiedad. A su vez, el filósofo manifiesta que el orden material económico no está fuera del campo político, sino que está determinado por la estructura jurídica y la coacción del Estado. Por lo tanto, el mercado no es como para Smith un ámbito mundial indiferente, sino que está determinado dentro del del horizonte del Estado.

La Filosofía política de Kant tiene como fundamento la moral, ya que la política se ocupa de la realización del sujeto práctico moral para que se creen las condiciones de un progreso histórico con sentido ético. El Estado funciona bajo el principio de libertad y la promoción de felicidad para que se lleve a cabo *la paz perpetua* y con ella el cumplimiento de la moralidad. Por lo dicho

anteriormente, la política se desarrolla desde un nivel formal en tanto doctrina del derecho, entonces no puede cubrir el aspecto material, ya que no promueve una conciencia crítica en torno a la economía política mercantil. No obstante, Kant desarrolla el principio de finalidad que tiene que ver con el concepto de libertad y desarrollar la causalidad teleológica histórica por excelencia. Pese a que Kant no piensa la política en condiciones materiales más profundas, Dussel se nutre y rescata que la aplicación del principio para la constitución de una acción buena es necesario un contenido un fin, ya que lo que se obra es un fin concreto según el principio de finalidad, es decir, sin fin no hay acción. Este primer aprehendizaje es importante para la Política de la Liberación, pues fue el talón de Aquiles de la postura de Laclau sobre la hegemonía y el bloque social.

El último, pero no menos importante es el pensamiento de Marx, él realiza una de construcción política del Estado desde la injusta división del trabajo propia del capitalismo. Por tal motivo, en Marx se halla una crítica económica material de la política. Así:

La dimensión material de la política (la vida humana que tiene en cuenta las condiciones necesarias para su producción, reproducción y desarrollo público, comunitario, ecológico, económico, cultural) no debe descartarse como «lo social» extra político; no debe tampoco considerarse la última instancia política, desvalorizando el «campo político» al hacer de la economía el único campo relevante y último de la realidad humana. La solución es articular lo material económico y social con lo formal democrático, con la factibilidad institucional del Estado, y con los otros momentos de la arquitectónica de «lo político» (...) El problema político no estriba ahora en reformular el

estado político abstracto, sino en la transformación de las estructuras en el nivel material de la sociedad burguesa. (Dussel, 2007, pp. 395-397).

Esta cita permite concluir el texto teniendo plena conciencia que participamos en el discurso de la política de la modernidad madura, por tal motivo el proyecto de la transmodernidad debe aprehender las dos caras de la modernidad tal como lo indicó Dussel en su obra de madurez. La riqueza de la revisión rigurosa del discurso político moderno elaborada por filósofo de la liberación nos permite vislumbrar justamente el papel de la transformación de las estructuras modernas que carecen del nivel material, pues estas fuerondiseñadas solamente desde la formalidad del derecho burgués, aquel que solo garantiza la legalidad y la seguridad de la propiedad privada. No obstante, la esfera o el nivel formal tiene un papel fundamental en cuanto al establecimiento de las instituciones por parte del pueblo (*potentia* como se desarrollará posteriormente en la Política de la Liberación) haciendo hincapié en el consenso y la *voluntad de vida*. Sin embargo, queda pendiente la articulación del conflicto y el consenso como ejes constitutivos de lo político.

Si bien es cierto el mito de la modernidad funciona bajo la fabricación teórica interpretativa de la historia desde la ideología, la cultura y la filosofía europea, esto dio como resultado un discurso político cuyo horizonte epistemológico y ontológico se totaliza en un Estado liberal que, a su vez, expande políticamente al sistema económico capitalista. Por ello, ejerce violencia contra la periferia y contra aquellos discursos políticos que dentro de la modernidad madura que retomaban las demandas sobre la satisfacción de necesidades de lasrevoluciones populares. Por ello, en el Estado libera

burgués acontece, como manifiesta Hinkelammert “la sustitución de la igualdad en la cual se basa la revolución popular que es una igualdad ante seres humanos que se reconocen mutuamente como seres necesitados, una igualdad en nombre de la satisfacción de las necesidades y de las posibilidades de una vida” (Mora, 2004, p. 22), esta sustitución se da con el fin de postular una igualdad solamente ante la ley. El ethos igualitario que acompaña el concepto de libertad positiva no liberal, es sin duda alguna un elemento liberador que la Política de la Liberación sabe subsumir.

REFERENCIAS

Castro Gómez, S. (2018). *El tonto y los canallas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Ibañez Rojo, E. (2007). El debate sobre la “Gran Divergencia” y las bases institucionales del desarrollo económico. *Investigaciones de Historia Económica*, (7), 133-166. Recuperado: <https://www.elsevier.es/es-revista-investigaciones-historia-economica-economic-328-pdf-S1698698907701868>

Mora, H. (enero – abril 2004). Entrevista con Franz Hinkelammert. *Economía y Sociedad*, (24), 15-32. Recuperado de: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/economia/article/download/998/922/0>

EN LA DEPENDENCIA DE LA «MODERNIDAD MADURA». ALGUNOS TEMAS PARA UNA HISTORIA DE LA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

Nadia Heredia

INTRODUCCIÓN

En este momento de la obra, Enrique Dussel pone en relación los textos y contextos de lo que denomina una historia del pensamiento filosófico latinoamericano en general, y del pensamiento filosófico político regional en particular, en vista de una filosofía política de la liberación Latinoamericana. El objetivo es:

Poder «localizar» el punto de partida del discurso constructivo para desarrollar la arquitectónica política escrita para pensar los problemas más acuciantes que nos inquietan como latinoamericanos (aunque tenga pretensión de mundialidad, válidos igualmente para Asia o África), y en la que consistiría una arquitectónica de una Política de la Liberación. (Dussel, 2007, pp. 402)

El párrafo inicia mostrando tres momentos teórico-históricos, donde la ambigüedad que surge de reflexionar en torno a la política y la filosofía política latinoamericana, se vuelve una fortaleza argumentativa que acentúa su innegable conexión.

En primer lugar, el momento de la crítica de la conquista fue para Dussel (2007), “el comienzo del «anti-discurso» de la Modernidad en cuanto tal, y por lo tanto, el

primer capítulo de una filosofía política de la liberación en el momento del inicio de la globalización mundial” (p. 401). Nuevamente, la Modernidad colonial que inicia en 1492, y que diferencia a Latinoamérica de la Modernidad europea, será el punto de partida de una política de la liberación latinoamericana. el momento de la producción teórica y las prácticas emancipatorias que desde

El segundo momento se sitúa en 1808, cuando el apresamiento del rey Fernando VII permitió y legitimó la formación de Juntas de Gobierno en las ciudades americanas más importantes. Surge aquí la justificación de la Independencia Latinoamericana y la creación de los Estados latinoamericanos en su época postcolonial. Este período es el que Dussel toma como la primera Emancipación.

El tercer momento, inicia en 1959 con la Revolución cubana, siguen en 1979 con la Revolución sandinista y en 1994 con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Si bien estos intentos emancipatorios podrían haber sido una segunda emancipación, lo que marcan en realidad, es la continuidad en los sistemas ideológicos y políticos de opresión. Este hecho es precisamente lo que impulsa a seguir madurando, sobre todo desde las periferias, “una conciencia de la necesidad de negar las estructuras cada vez más agobiantes (y en cierta manera más dominantes) de las metrópolis postcoloniales” (p. 402). De acuerdo con Dussel (2007) este momento de la obra “se sitúa como expresión teórica que intenta justificar esta segunda Emancipación o la liberación en curso *de nuestro continente*³⁴ (y de todo el mundo periférico postcolonial)” (p. 402).

³⁴ El subrayado es mío.

ALGUNOS ANTECEDENTES DE LA PRIMERA EMANCIPACIÓN LATINOAMERICANA

La crisis inconclusa de la Emancipación (la primera, del comienzo del siglo XIX), como una herida profunda, no ha cicatrizado, y en cierta manera predetermina todavía la exigida segunda Emancipación (a efectuarse, es de esperar, en este siglo XXI).

Dussel, Enrique, 2007.

Tal como se desarrolló en el capítulo anterior, en la fase capitalista del liberalismo, América Latina quedó «al margen de la historia» (Zea, 1957, 174 ss.) en el mismo momento en el que queda excluida de la «civilización moderna» China, Indostán y el Imperio otomano. Europa se autoposiciona como centro mundial y desde allí configura lo que por varios siglos será considerado la(s) periferia(s). La Revolución industrial, el capitalismo, por causas estructurales y también fortuitas, inclinan la balanza hacia algunas regiones, como Gran Bretaña y Francia. Retomando a Wallerstein (1979), Dussel nos recuerda que en este momento histórico latinoamericano la extracción de riqueza era estructural y gigantesca en proporción a lo que se producía:

El oro y la plata eran llevados en gran parte a la Península y el rey exigía estricta contabilidad. La «ciudad letrada» -fortaleza de la presencia del blanco (español o criollo), de la cultura barroca, que contaba con decenas de centros de enseñanza universitaria para sus élites, y profesionales eclesiásticos, económicos o militares- se dispersaba en un continente ruralmente indígena. (Dussel, 2007, pp. 405)

Los procesos de dominación, encubiertos en intenciones políticas civilizatorias, van forjando tanto producción teórica, como prácticas emancipatorias desde el comienzo del siglo XIX. Durante este período, el lugar de la educación cobra relevancia. Se trata de pensar una educación distinta, que forje sujetos (y sólo sujetos ya que la educación de las mujeres siempre fue terreno de lucha en los diferentes países y regiones) capaces de pensarse más allá de la impuesta dominación española, en nuestro caso:

En América Latina había otros intereses que en Francia, porque en Francia la nueva educación intentaba justamente crear sujetos aptos para el capitalismo industrial, mientras que en América Latina serán sujetos aptos para emanciparse de España. (Dussel, 2007, pp. 408)

De esta forma, pensar desde un contexto propio, implica resignificar el germen que aporta el pensamiento político colonial que irrumpe la «Modernidad madura» (1750). Algunos de los antecedentes que toma Dussel en su recorrido de esta filosofía política emancipatoria, son Carlos de Sigüenza y Góngora (historiador y profesor de matemáticas en la Academia Mexicana, 1645-1700), Rafael Campoy (jesuíta mentor de Clavijero) y el mismo Clavijero. A través de sus voces y reflexiones empieza a pasar al plano de la conciencia la, o las Otras Historias que Europa simplemente negaba, tergiversaba y hasta ridiculiza en sus análisis falsamente científicos, aunque ideológicamente consistentes. Se empieza a vislumbrar lo negado:

En el siglo XVIII se comienza a experimentar de otra manera la nacionalidad. De esta manera se descubren los orígenes de una historia ocultada por los conquistadores europeos. Ahora se intenta

reconstruir la memoria de las culturas anteriores a la invasión española. Se trata de la historia de los mexicanos, la historia de los incas. Surge la afirmación de la Diferencia. Se produce entonces la primera crítica al eurocentrismo. (Dussel, 2007, pp. 408)

Dussel dedica gran parte del capítulo al legado del jesuita Francisco Xavier Clavijero (1731-1787), quien en el año 1770 escribe *La historia antigua de México* (1945). Desde su exilio en Italia, Clavijero, en lo que para Dussel es una clara actitud en contra del eurocentrismo, interpela las supuestas verdades europeas-alemanas, en torno a la constitución del ser americano. Toma conciencia que su mundo es dicho desde un afuera que no lo representa y, entre ironía y lucidez, expresa simientes que intentan forjar nuevas generaciones no eurocentradas, no engañadas:

Al confrontar lo que se dice con tono «científico» sobre «su mundo», no puede menos que rebelarse contra la actitud «eurocéntrica» que lo rodea. Si el europeo es algo más fuerte que algunos indígenas, lo es del mismo modo «como los suizos son más fuertes que los italianos, y no por esto creemos que los italianos se han degenerado, ni menos acusamos de esto al clima de Italia»³⁵ (Dussel, 2007, pp. 410)

Como si esto fuera poco, en el año en el que el rey prohíbe que se hable en otra lengua excepto el castellano en México, Clavijero, “contra esta medida, traducirá plegarias en trece lenguas indígenas y redactará una gramática náhuatl” (Dussel, 2007, p. 409). Rebelde y lúcido Clavijero es de los

³⁵ *Historia antigua de México*, IV: «Constitución física de los mexicanos» (Clavijero, 1945, 259).

primeros en afirmar que la cultura amerindia es comparable a las grandes culturas clásicas de la humanidad (como la egipcia, griega o romana) que no hay sustento, mucho menos científico de una tal inferioridad racial, y que entonces, el valor cultural indígena, se equiparaba aquellas culturas que los europeos aceptaban como sus orígenes (Dussel, 2007, p. 409).

Cabe destacar que el territorio americano a mediados del siglo XVI estaba organizado en virreynatos en los que frecuentemente “un arzobispo tenía más autoridad ante el pueblo que el mismo virrey (Clavijero, 1945, p. 259)”:

El imaginario popular daba autoridad última a sus ritos y creencias religiosas -anteriores y posteriores a la conquista- (...) Aún en cuestiones económicas o de límites entre comunidades, las entidades eclesiales tenían mayor importancia frecuentemente que las mismas políticas civiles, ya que las parroquias (de cada obispado) llegaban con su presencia cotidiana hasta el último pueblo o caserío de indígenas o campesinos. (Dussel, 2007, p. 404-405).

Las misiones jesuitas, ha mostrado la historia, a través de innumerables relatos, fueron de las más respetuosas ante el importante legado ya visible para quienes convivían con y en las comunidades originarias, a lo largo y ancho del continente. Dussel remarca la importancia de la influencia religiosa en las simientes del pensamiento emancipatorio Latinoamericano, ese mismo, que los liberales y las izquierdas pretendieron secularizar velozmente “(...), ignorando la carga milenaria del imaginario popular, dentro del cual *hay que saber aprender más que intentar utilizar*”³⁶.

³⁶ El subrayado es mío.

La voluntad revolucionaria parida por estos tiempos, dará por resultado el surgimiento de “teorías políticas hispanoamericanas, que tendrán entonces una fisonomía regional y no puramente eurocéntrica” (Dussel, 2007, p. 406) que justificarán la lucha armada de la Independencia. Este último punto es el puntapié que exige empezar a fundamentar teóricamente, desde el fervor de los Estados nacientes ya independientes, “teorías político-estratégicas sin pretensiones teóricas posteriores en cuanto tales” (p. 412).

El derecho, la religión y la educación, se volverán los campos desde donde fundamentar sobre la marcha, literalmente, las luchas armadas emancipatorias. Tal es el caso del fray Servando de Mier en México, que al “atrasar en diez siglos la aparición de la Virgen de Guadalupe, sin negar la tradición milagrosa, retiraba el beneficio a los españoles. De esta forma minaba el principal –sino el único– fundamento jurídico de la conquista: la misión evangelizadora” (Luqui Lagleyze, J. M., 2009, 144). Fue acusado por los españoles, de haber intentado quitar la gloria de haber traído el Evangelio a Nueva España y de arruinar los derechos del rey de España en las Américas, fundados en la predicación del Evangelio [a lo que] rebate “como si el Evangelio de paz y libertad pudiera ser título de dominio”. (Luqui Lagleyze, 2009, 156).

Otros antecedentes, quizás más conocidos y trabajados son por ejemplo Mariano Moreno en El Plata, Juan Germán Roscio o Simón Bolívar en la Gran Colombia, quienes aún siendo educados dentro de las pautas del pensamiento hispanoamericano, todos se lanzaron a justificar el derecho a la rebelión contra el despotismo español y portugués (Dussel, 2007, p. 412).

EL PUEBLO, EL GRAN AUSENTE DE LOS NUEVOS ESTADOS POSCOLONIALES

Tal como se vio, hay una conexión no sólo en la arquitectónica, sino en la cronología de la obra dusseliana, que conecta directamente los procesos culturales y educativos con lo político. Resulta interesante ver cómo los antecedentes teórico políticos que Dussel elige como referentes de esta primera emancipación, no escapan a esa lógica.

En este sentido, Dussel llama la atención sobre el mexicano Lucas Alamán, quien al final del siglo XVIII (1792), además de sus importantes aportes en industria y economía, y de fundar en 1820 una escuela de agricultura en Celaya y otra de comercio en México, genera un antecedente más que de avanzada. Propone en el año 1849 fundar escuelas bilingües para indígenas, y “desde que era diputado en las Cortes había defendido que a los indígenas se les impartiera educación en sus lenguas” (Dussel, 2007, 426)

Forjar nuevos proyectos culturales, con proyectos educativos no colonizados, traía aparejada el tema de la representatividad política, históricamente negada a sectores populares y pueblos originario, sin siquiera mencionar a las mujeres³⁷, que aún en la llamada modernidad madura, en Latinoamérica, seguían haciendo de la educación o de su participación política un derecho a conquistar.

³⁷ “Ya que la mujer es la razón primera del pecado, el arma del demonio, la causa de la expulsión del hombre del paraíso y de la destrucción de la antigua ley, y ya que en consecuencia hay que evitar todo comercio con ella, defendemos y prohibimos expresamente que cualquiera se permita introducir una mujer, cualquiera que ella sea, aunque sea la más honesta en esta universidad”. Decreto de la Universidad de Bologna, 1377.

Este punto, sigue sin ser cuestionado por Alberdi (1810) y Sarmiento (1811), últimos representantes mencionados de la llamada tradición «liberal» en Latinoamérica. El pueblo oprimido y excluido “estará como ausente de la historia de este siglo, o se lo denigrará como el «bárbaro» fruto de la época nefasta del colonialismo hispánico (al menos en la interpretación «tradicional» liberal-conservadora)” (Dussel, 2007, p. 425).

Tanto en el énfasis económico-constitucional de la política de J. B. Alberdi, como en la impronta político-cultural a D. F. Sarmiento serían las bases que explica el último título del capítulo de la PL de Dussel, a saber, *Nuevo fracaso del Estado postcolonial ante el imperialismo (1870-1930)* (p. 432). El primero por creer “ingenuamente” que el progreso de las metrópolis (Inglaterra, Francia o Estados Unidos) implicaría avances económicos para las ya ubicadas periferias. El segundo, por “expresa[r] el dualismo civilización-barbarie con una claridad que hace pensar o en una inmensa ingenuidad o en un cinismo” inconmensurable. (p. 430). Dussel señala, la ingenuidad raya en el paroxismo en el caso de Alberdi:

Todo en la civilización de nuestro suelo es europeo; la América misma es un descubrimiento europeo [...] Hoy mismo, bajo la independencia, el indígena no figura ni compone mundo en nuestra sociedad política y civil [...] En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1) el indígena, es decir, el salvaje, 2) el europeo, es decir nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español. (Dussel, 2007, pp. 430)

El pueblo era más bien un concepto a constituirse con lo «mejor» de la población actual en ese territorio y con los nuevos inmigrantes del norte de Europa. Pensar de esta

forma, habilitó la mal llamada «conquista del desierto»³⁸ (porque fue un genocidio y porque no era un territorio desierto).

Finalmente, quisiera cerrar este apartado con un punto que resultó una interpelación político-filosófica, al ver el nexo que establece Dussel entre los procesos de liberación y la filosofía. Al mencionar el ejemplo del colombiano Ambrosio López, un sastre que en 1847 organizó la «Sociedad de Artesanos» en Bogotá, que promovía la lucha contra la importación de mercancías extranjeras, Dussel (2007) nos dice: “Estos artesanos intentaban una proto-revolución industrial y lucharon contra las importaciones; nunca llegaron al poder, nunca tuvieron una filosofía articulada a sus intereses. Al fin fracasaron” (p. 426).

Podríamos retomar aquí a Villoro, cuando en su discurso *Filosofía y dominación* (1978) se pregunta: “¿Para qué la filosofía?” Si partimos de la relación dusseliana, la filosofía, para ser parte y articular los intereses de los oprimidos en procesos de liberación emergentes. El para qué de la filosofía no se separa de la idea de transformación y ruptura ante la tendencia a la continuidad de lo mismo:” la actividad filosófica auténtica, la que no se limita a reiterar pensamientos establecidos, no puede menos de ejercerse en libertad de toda sujeción a las creencias aceptadas por la comunidad: es un pensamiento de liberación (Villoro, 2013). Precisamente, Dussel intenta explicitar en su recorrido teórico, momentos de continuidades y quiebres, donde la reflexión filosófica, cultural-educativa, religiosa, del derecho, entre otras, son parte fundante de la praxis de liberación de

³⁸ Proceso militar encabezado en Argentina por Rosas en 1833, y por Roca en 1879.

una determinada comunidad. Sin duda esto nos permitirá ampliar nuestra comprensión de la actual situación político-ideológica en nuestros territorios.

POPULISMOS LATINOAMERICANOS (1910-1959)

En un novedoso análisis que va del texto al contexto, Dussel conjuga elementos de la lingüística, el psicoanálisis y las ciencias sociales para analizar los populismos latinoamericanos³⁹. El fenómeno denominado «populismo», es definido como la aparición de un bloque histórico en el poder, hegemonizado por la burguesía de los países periféricos, en aparente alianza con la naciente clase obrera. Para Dussel, el populismo:

Como transición de una sociedad liberal-tradicional a otra de desarrollo de una nueva situación histórica (al nivel ideológico-cultural tanto como económico-político), exige una activa función simbólica que permita transitar de un mundo mítico campesino o marginal a la racionalidad de la sociedad moderna (sea capitalista o socialista). (Dussel, 2007, pp. 439)

Desde la lingüística, Dussel toma el método de Vladimir Propp⁴⁰, que consiste en descubrir la estructura del cuento fantástico ruso «según las funciones de los personajes» para analizar los discursos populistas Latinoamericanos.

El discurso político populista incluye una dramatización que, como momento estructural posee una

³⁹ Valga aquí una necesaria aclaración. Si bien el análisis que Dussel hace de los populismos latinoamericanos es, como siempre, minucioso, haremos aquí un breve punteo que dé una idea del abordaje del tema. La profundización requerirá la necesaria lectura del propio autor.

⁴⁰ Morfología del cuento, Propp, 1972, 37 ss.

problemática central, un desenlace, la formulación de enemigos y los ayudantes, que en el momento del encuentro con el líder viven una verdadera fiesta popular. Es en ese momento que “el pueblo abandona el lugar de la negatividad, impotencia, necesidad: lo profano, cotidiano. La casa, el barrio, la fábrica, el campo. Por el contrario, la manifestación es el lugar, el espacio sagrado de la positividad, la plenitud” (Dussel, 2007, p. 442). De esta forma, la palabra del líder ante la multitud en el discurso político, es un momento privilegiado en el ejercicio del poder político populista.

Desde un análisis más freudiano, es la figura del héroe-donador quien tiene conciencia y obligación en fecundar la historia, en promover la donación del «objeto» deseado a su pueblo, el destinatario; su actitud paternal está siempre presente (Dussel, 2007, p. 441). Es por la fidelidad, lealtad y fe en el líder que se alcanza el «objeto» deseado (concreto: trabajo; utópico: justicia social):

«Día de la lealtad», fe en el líder, confianza en su acción, apoyo, solidaridad, consenso. Es el fundamento mismo de la autoridad del Mediador, del Padre. Su autoridad real es moral; no es ni despótica ni objetiva: es simbólica (Dussel, 2007, pp. 442)

Para analizar el «contexto» económico político Dussel recurre a las ciencias sociales y realiza una contextualización histórica de la emergencia de los populismos latinoamericanos. El fenómeno del populismo es incomprensible sin situar bien la coyuntura mundial que lo hace posible.

Desde 1914 a 1945, centrado todo el proceso en la crisis de 1929, se desarrolla una lucha por la

reorganización de la estructura del poder del centro, por su participación y hegemonía, aconteciendo igualmente la separación de una buena parte de dicho centro por causa de la Revolución rusa y las posteriores revoluciones socialistas (que significarán un factor de importancia, pero en la etapa postpopulista). (Dussel, 2007, pp. 448)

Es en este contexto de lucha entre las potencias del centro que las naciones periféricas empezaron a entablar negociaciones con las diversas fuerzas en oposición:

Geopolíticamente se podían apoyar en Alemania contra Inglaterra, o en Inglaterra contra Estados Unidos, o en Estados Unidos contra Inglaterra, según las circunstancias. Claro es que una vez terminada la guerra de hegemonías y dividido el mundo en Yalta en 1945 entre Estados Unidos y Rusia, la posibilidad del populismo disminuirá hasta desaparecer casi definitivamente desde 1960. (Dussel, 2007, pp. 448)

De acuerdo al análisis de Dussel, el fracaso del proyecto populista, tuvo que ver con diferentes puntos. El primero refiere a una mala interpretación de la coyuntura y, en vez de aprovechar el momento histórico para radicalizar la revolución, se creyó que la dominación del centro había terminado definitivamente, y no que se debía a causas transitorias. En el interior de la conformación de los Estados populistas, la diversificación de clases sociales en pugna, no impidió que el Estado populista fuera un Estado capitalista pero periférico (Dussel, 2007, p. 453). Es decir, si bien la «lucha de clases» no es ya ignorada como en el liberalismo o reprimida como en el neofascismo militarista posterior, el Estado populista nunca pondrá en cuestión a la propiedad privada, pero como no puede defenderla de manera directa y

evidente ante las masas, realiza un rodeo semántico: se trata de extender a toda la población el mayor número de propiedad posible (Dussel, 2007, p. 462).

La falta de control y dominio de los medios productivos (tecnología, capital y materia prima) de las clases dominadas las privó de verdadera participación política:

Los sindicatos obreros y campesinos constituyen en gran medida el aparato del Gobierno (junto al partido), por lo que el líder los moviliza contra sus enemigos eventuales, pero estructuralmente los desmoviliza ante el proyecto mismo de industrialización nacional. Las clases populares son mediadores de un proyecto pero no sus agentes principales. (Dussel, 2007, pp. 462)

En este punto Dussel es muy preciso. El populismo exige al marginado, al obrero explotado aceptación del proyecto industrial capitalista, y como contrapropuesta promete salario mínimo, seguridad social, etc. Lo que Dussel llama un pacto reformista, se presenta, ideológicamente, como un logro revolucionario de la clase obrera, cuando en realidad es una necesidad del mismo sistema capitalista que necesita mayor mercado, en doctrina keynesiana, para sus propios productos. (Dussel, 2007, p. 462).

Finalmente, el apartado culmina con una reflexión en torno al lugar de la Filosofía de la Liberación, en este u otros contextos de coyuntura, que puedan promover la liberación del sector del bloque de los oprmidxs. Pensar la filosofía como liberación, implica para Dussel sumergirse desde una práctica personal en las prácticas del pueblo, de forma integrada y en contra del *status quo*:

La práctica de liberación del pueblo oprimido, entonces, es la condición de posibilidad desde la

cual puede partir un pensar filosófico él mismo liberador. Esto exige un método riguroso (que hemos llamado método analéctico en nuestra obra Método para una filosofía de la liberación), que ahora necesita importantes y nuevas distinciones que maduren su capacidad crítico-interpretativa. (Dussel, 2007, pp. 464)

La filosofía de la liberación habría hecho coincidir el texto con su contexto revolucionario. Y es en ese sentido que, para Dussel, el filósofo que se haga cargo de dicha liberación continental histórica podrá dar cuenta de la realidad presente, así como el pensamiento político de comienzo del siglo XIX dio cuenta de la emancipación nacional neocolonial.

REFERENCIAS

Clavijero, Francisco Xavier, (1945). Historia Antigua de México. Porrúa, México.

Dussel, Enrique (2007). Política de la liberación I. Historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta.

Luqui Lagleyze, J. M. (2009). Fray Servando de Mier y su sermón guadalupano de 1794. La búsqueda de una justificación teológica a la independencia de América [en línea], Temas de historia argentina y americana, 15.

Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/fray-servando-mier-sermon-guadalupano.pdf>

[Fecha de consulta:17 de mayo de 2021]

Wallerstein, Immanuel (1979). El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.

Zea, Leopoldo (1957). América en la Historia. Porrúa, México.

PUESTA AL DÍA DE LA HISTORIA
MUNDIAL Y CRÍTICA:
FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y
DESCOLONIZACIÓN...
UN PASO MÁS

Katya Colmenares Lizárraga

EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Dussel nos dice que esta Historia mundial y crítica de la política ha de comprenderse como un contra-relato para contar lo no dicho desde “la corporalidad sufriente de nuestros pueblos”, nosotros diríamos que es más que eso, en nuestra interpretación es además una Fenomenología de la política de la liberación porque no se limita a analizar argumentos filosóficos, sino que retrotrayéndose hasta el surgimiento de la especie homo, hace cuatro millones de años, comienza a reflexionar sobre el sentido mismo de la política para descubrir que la esencia de la política es la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana y que la historia de la política se debate en el esfuerzo del establecimiento de una vida plena de las comunidades humanas, la crítica es entonces inherente también a la política como aquello que mueve a transformar y liberar a los oprimidos y excluidos de la vida plena. En este sentido desde las pequeñas comunidades humanas nómadas de la selva amazónica hasta el sistema político norteamericano tienen en su base una voluntad de vivir que les es inherente, independientemente de los intereses, variables y

contradicciones que puedan confluír en cada caso concreto. Desde esta perspectiva las filosofías políticas nos aparecen en toda su claridad como esfuerzos por iluminar con entendimiento la búsqueda de organizar la vida política en concreto. La historia va imprimiendo su especificidad en cada caso y es mucho lo que podemos aprender de las diversas experiencias de la humanidad, sin embargo, Dussel también nos pone de frente al momento histórico de la Modernidad, cuando se impuso a nivel mundial una visión que hoy día sigue determinando la vida política de los pueblos a partir de la justificación de lo injustificable como política de la dominación, inversión misma de la política. Pero la historia de la Política sigue y es la historia de la vida humana en comunidad que se debate en la construcción de una organización que haga factible la vida de todos. Los pueblos están convencidos de poder alcanzarlo y por ello siguen saliendo en lucha para construir un mundo en que la vida plena y digna sea una realidad.

Llegamos al final de esta *Historia mundial y crítica* para descubrir lo que Dussel concibe como la puesta al día de la reflexión política crítica. En este sentido todo el recorrido que se hace a lo largo de esta obra cobra recién en el apartado final su verdadera dimensión, con una filosofía que va en busca de la voz crítica del pueblo y que culmina recogiendo el fundamento del pensamiento político de los zapatistas que emergen a finales del siglo XX con la conciencia de inaugurar un nuevo momento en la historia de la política mundial.

Dussel sitúa el origen de la Filosofía de la liberación en aquella década argentina entre 1966 y 1976. Muchas cosas han pasado desde entonces y la Filosofía de la liberación ha recibido continuos embates que han tratado de cuestionar su coherencia y compromiso político, así como desestimar su

relevancia no solo en la historia de la filosofía latinoamericana, sino mundial. El sentido de este apartado de alguna manera intenta responder a esos embates y mostrar cómo es que el pensamiento, naciendo en una coyuntura política no exenta de contradicciones, podrá florecer debido a su capacidad de articularse con la realidad histórica y su compromiso político con los negados y excluidos. La filosofía, cuando es verdadera filosofía piensa la realidad y por ello la crítica de la filosofía, nos dice Dussel, debe hacerse no desde el pensamiento, sino desde la realidad. La realidad es en ese sentido principio y fin, orientación y rumbo.

Para entender la década del surgimiento de la Filosofía de la liberación, Dussel remonta su análisis al año de 1880 cuando se plantea en Argentina la conquista del desierto por Julio A. Roca que conllevó el arrebato de tierras de casi un millón de km² a los pueblos originarios y su necesario genocidio. Como la mayor parte de los países que conforman Nuestra América, Argentina parte de un asesinato fundante, se trata de una república de Caín que se configura desde una limpieza racial y cultural, que declara el territorio como vacío, esto es, como *pura* naturaleza u objetividad. Para la modernidad la naturaleza no tiene un fin en sí misma. Se trata por ello de una conquista del desierto, donde no hay nada, los pueblos originarios son la nada frente al ser de la civilización blanca, moderna, europea y occidental.

De esa experiencia nace la gran burguesía agraria argentina que se configura en torno a la exportación de carne y cereales al imperio inglés. Desde Marx sabemos que el modo de producción no solo produce mercancías, sino consumidores, es decir, no solo produce objetos, sino también sujetos, la subjetividad que irá encarnando en el argentino será entonces esta subjetividad burguesa agraria y

queremos enfatizar, por si esto no fuese suficientemente claro, que dicha subjetividad no solo la encontramos en el burgués, sino incluso también en el proletario, y no solo en la derecha, sino también en la izquierda con sus claros matices. Se trata entonces del ideal que opera en la configuración de la identidad nacional.

Se entiende entonces el señalamiento que hace Dussel con respecto al populismo que siendo lo mejor en el contexto político de su tiempo, tanto el planteamiento nacionalista pequeñoburgués (en el caso radical) u obrerista (en el peronismo) siempre se suscribieron dentro del proyecto capitalista, sin ponerlo en cuestión y por ello finalmente “sucumbieron ante la clase dominante propiamente articulada con el capitalismo y el mercado mundial”.

La bonanza exportadora que permitía el abundante ingreso de dólares y libras esterlinas no durará más allá de 1930, cuando Argentina ingresa en una franca crisis derivada de la sobrevaloración del peso argentino, el cual “reducía los ingresos del sector agropecuario y subvencionaba al sector industrial y al consumo popular (política radical y peronismo). Pero después con la devaluación del peso aumenta el ingreso del sector exportador y contrae la industrialización nacional y el consumo popular”.

Las fuerzas políticas que se planteaban en favor de la industrialización del país y la consolidación del mercado interno imprimirán una gran tensión en la puja por el poder, sin embargo, no conseguirán restarle a la gran burguesía agraria que se manejaba a conveniencia del imperialismo inglés, el cual posteriormente pasará a un segundo plano con el triunfo de EUA y la expansión del capitalismo transnacional. En este contexto se enmarcan los debates del

positivismo, antipositivismo, Alberdi, liberalismo, krausismo, Korn, Alberini y Francisco Romero (quien para Dussel es expresión de la visión de la gran burguesía agraria).

El atraso tecnológico y la disminución de la capacidad de exportación, el doblegamiento que sufre la economía argentina ante la intervención del capital financiero estadounidense van minando la economía del país, arrinconándola para la adquisición de abundantes préstamos, restricción sindical y finalmente produciendo la escisión del movimiento obrero que confluirá en el Cordobazo.

Dussel sitúa específicamente el surgimiento de la Filosofía de la liberación entre 1969 y 1973, justo después de la revolución cultural China y el 68 de París.

Pesa sobre la filosofía de la liberación el haber surgido como apoyo al peronismo y Dussel afirma que efectivamente se vinculó en un momento coyuntural que debe ser comprendido en su propio contexto. Para Dussel la Filosofía de la liberación ha caminado junto a movimientos latinoamericanos que precisamente le han permitido tener una lectura de la realidad más concreta, salvándola de caer en simplificaciones: “quien acusa está fuera de la batalla que se entablaba y no puede juzgar desde la praxis misma”. Me parece importante esta aclaración porque si somos congruentes con la idea de que la filosofía piensa la realidad y para la realidad, entonces no puede estar exenta de tener en circunstancias concretas un compromiso político claro. Se trata precisamente de pensar la realidad y asumir también en ese pensamiento la responsabilidad política que implica jugarse por los negados de la historia. En este contexto me parece relevante el concepto que tiene Ramón Grosfoguel de los intelectuales que fungen como francotiradores a la hora de hacer la crítica.

Para Grosfoguel el francotirador hace crítica moral, no crítica política porque se dedica a criticar a todo el mundo desde un pedestal que pretende la pureza y no parte de la realidad. No toma en cuenta el lugar en el que estamos hoy, y cómo avanzar en la construcción del mundo nuevo. El francotirador no apoya ningún movimiento social, porque no encuentra ningún movimiento puro, ideal, absolutamente crítico. En su pureza al final termina siendo tan reaccionario como la derecha y la ultraderecha porque está reconciliado con el estatus quo, no cambia nada. En su hiperradicalidad, aparentemente ultraizquierdista, no toma en cuenta que para transformar el mundo tenemos que hacer política, y eso significa diseñar una estrategia e insertarnos orgánicamente en los movimientos con todos sus defectos para desde dentro impulsar la crítica.

La praxis de la juventud peronista inspira ciertamente a la filosofía de la liberación, “pero su sentido la trasciende”, de hecho cuando el peronismo arremete tiempo después contra los estudiantes, la filosofía de la liberación se vuelve a situar en la crítica de lado del pueblo y de la clase obrera, en específico.

Dice Dussel: “Para nuestros críticos el agotamiento posterior del peronismo hubiera significado el fin de la filosofía de la liberación, y de ser esto verdad hace mucho tiempo que hubiera desaparecido esta corriente filosófica, que sin embargo no ha dejado de crecer en países, obras y precisiones.” En el camino pudo verse que la Filosofía de la liberación no era un aparato ideológico partidario, sino un pensamiento comprometido con las luchas de liberación de los pueblos, no solamente latinoamericanos, sino incluso mundial.

A este respecto menciona “el pueblo fue siempre una referencia y por ello su categorización fue también un momento muy importante, contra los ataques de populismo, cuando la categoría de “clase” era para los dogmáticos el punto de partida.” Esto último me parece de gran relevancia porque precisamente el marxismo dogmático anteponía el orden del discurso a la realidad y por ello contribuía a la invisibilización de la realidad real.

La Filosofía Liberación se origina en el II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina (1971) y poco a poco irá adquiriendo proporción latinoamericana. Crecerá de manera importante en diversos encuentros como Toluca, Puebla, Chihuahua, Tegucigalpa, Colombia, y Bogotá (1984). En este marco se configuró la Asociación Filosofía y Liberación con representaciones en casi todos los países latinoamericanos y con una sección norteamericana.

GIRO DESCOLONIZADOR DESDE EL PUEBLO

La izquierda y el marxismo latinoamericanos se moverán básicamente de manera eurocéntrica durante el siglo XX, instrumentalizando a los posibles aliados e interpretando la realidad desde “las leyes necesarias de la economía” que heredó del positivismo. Poco a poco, en el camino de las revoluciones irá “descubriendo al pueblo concreto, histórico, oprimido y excluido”, precisamente la “Política de la liberación entronca en esa evolución hacia el encuentro con el pueblo”.

Dussel hace una reconstrucción de los principales precursores de la Filosofía de la liberación (hasta 1959) desde el punto de vista del avance de la crítica política de la lucha

popular. En ese recorrido reconoce las distintas aportaciones de los procesos políticos del continente:

- a) Revolución cubana: proceso que tuvo una mayor comprensión de lo popular, más allá del marxismo estándar que interpretando dogmáticamente desde la categoría de clase perdía la oportunidad de entender la realidad latinoamericana y el sentido político de las luchas populares en toda su complejidad.
- b) Sandinismo: implicó un enorme avance en cuanto a la comprensión de la política popular con respecto a la cultura popular y su religiosidad, las cuales fueron interpretadas positivamente.
- c) Zapatismo: Se profundizó esta misma interpretación, pero ahora desde la concepción de las culturas indígenas ancestrales del continente.
- d) Gobiernos con apoyo popular y movimientos populares: destacan como procesos de reacción contra el neoliberalismo y entre ellos se encuentran la revolución bolivariana, Kirchner, Tabaré Vázquez, Lula, movimientos políticos indígenas en Ecuador y Bolivia, éste último liderado por Evo Morales.
- e) Foro Social Mundial de Porto Alegre: articulación mundial inédita de miles de nuevos movimientos sociales.

Dussel lo resume diciendo: “Todo ello constituye junto a otro tipo de tradiciones la médula histórica del pensamiento radical en nuestro continente político-cultural”.

Finalmente, Dussel destacará algunas de las principales contribuciones para la formulación del proyecto decolonial con el que culmina la Política de la liberación.

- a) Juan B. Justo interpretaba que la “independencia”, o primera emancipación se llevó a cabo bajo el liderazgo de la oligarquía criolla que instrumentó al pueblo, la segunda debería ser conducida por el pueblo.
- b) José Martí (1853-1895) que vivió entre el final de las guerras de independencia contra España y el inicio de la confrontación contra el imperio americano hablaba de la necesidad de llevar a cabo la segunda independencia. Y aunque no tuvo conciencia de lo que significaba el capitalismo, se dio cuenta de que venía un nuevo tipo de colonialismo cultural y civilizatorio, frente al cual antepuso Nuestra América (en una clara alusión a James Blaine)
- c) Mariátegui (1894-1930) por el contrario, tuvo gran comprensión del capitalismo y llevó a cabo una lectura situada de la obra de Marx, no como mera aplicación de las categorías, sino como una construcción de las categorías necesarias a partir de dicha realidad concreta, reconoce las luchas de las comunidades indígenas como una lucha política, cultural, religiosa, étnica y también económica.
- d) Revolución cubana: Primera revolución socialista del continente. Fidel y el Che fueron políticos investidos por la lucha del pueblo al haberse puesto a la altura ética de sus expectativas. Decía el Che: “Al pueblo le interesa mucho saber si nosotros vamos a hacer esta revolución o si nosotros vamos a incurrir en los mismos errores en que incurrió la revolución anterior”. Y comprendió que la revolución dependía de producir cambios objetivos, pero sobre todo de

realizar una transformación de la subjetividad, de crear y encarnar lo que el llamaba el *hombre nuevo*, y que nosotros decimos el ser humano nuevo: “Lo que en realidad somos nosotros, en verdad países coloniales, semi-coloniales o dependientes. (...) Faltaron en América las condiciones subjetivas de las cuales la más importante es la conciencia de la posibilidad de la victoria.” Ahora diríamos, lo que en realidad hacía falta y hace falta aún hoy es una revolución descolonizadora.

- e) Allende sabía que se estaba abriendo una brecha nueva en la historia, su gobierno socialista había llegado a las instituciones del ejercicio del poder por vía electoral, eso implicaba un cambio subjetivo de hecho.
- f) En medio de la desesperanza ante la expansión de las dictaduras militares se abre camino la Revolución sandinista con un espíritu renovado abrazando un pluralismo cultural y religioso militante que “tocó el imaginario popular como ninguna otra revolución” Entre cristianismo y revolución no hay contradicción voceaba el pueblo. Esta actitud dejaba atrás el dogmatismo marxista leninista del socialismo real y “se abría la posibilidad de la articulación con el pueblo complejo, histórico, concreto, plural y con los movimientos sociales.
- g) La revolución zapatista irrumpe poco después de la conmemoración de los 500 años de la conquista del continente con un lenguaje y un horizonte cultural desde la negación de la negación. Los pueblos originarios se levantaban abrazando la solidaridad de la ciudad a su causa para nosotificar la lucha. Dussel

abrevará de manera muy importante de los zapatistas, la sangre que circula en la Política de la liberación de Dussel como el contenido mismo del “poder” es precisamente el mandar obedeciendo al pueblo, mismo que después retumbará en el proceso de cambio boliviano y la construcción del estado plurinacional.

PALABRA FINALES

Dussel terminará de escribir esta *Historia mundial y crítica* con la toma de conciencia del lugar de enunciación que nos descubren los pueblos originarios, se trata del pueblo profundo y crítico. Este libro se publicó en el año 2007. El proceso de cambio en Bolivia apenas comenzaba. Creo que las novedades y contradicciones de dicho proceso hubiesen propiciado reflexiones más críticas todavía para concluir la historia mundial y crítica y establecer más claramente el lugar de enunciación de la crítica.

Bolivia es un país con una población mayoritaria de pueblos originarios y se propuso en un principio la construcción de un estado plurinacional y comunitario. Lo anterior significaba llevar a cabo una verdadera revolución descolonizadora. No se hizo y el proceso se jugó peligrosamente el fracaso. Han pasado muchas cosas desde entonces, y hoy el pueblo vuelve a la carga, con más experiencia y con más radicalidad, porque lo que intentan ya no es pensar el mundo desde Bolivia, sino pensar el mundo desde la vida. Se trata de un cambio de paradigma que el pensamiento político no ha problematizado todavía de manera suficiente. Nos hace falta dar un giro más a la tuerca de la crítica.

La modernidad se propuso dominar la naturaleza para humanizarla, paradójicamente el resultado fue el contrario. La dominación de la naturaleza embruteció al ser humano, hoy los pueblos originarios nos llaman a llevar a cabo el proceso inverso, la naturaleza no es cosa, ni siquiera está frente a nosotros. Es madre y nos abraza, su voz está en nosotros y somos también nosotros porque venimos de ella, pero no hemos tomado consciencia de lo que eso significa. El ser humano debe ponerse a la altura de la vida y aprender a hablar su palabra que es nuestra esencia más profunda.

Marx afirmaba que había que ser radical y que la raíz estaba en el ser humano, la raíz está en el ser humano, pero la vida es el milagro que la hace crecer.

...Y se cumplió amado mío, tu eres mi cielo y yo soy tu tierra. Bienvenido.

Cuicuilco, 04 de junio de 2021

EDITORA
phillos.
ACADEMY

WWW.PHILLOSACADEMY.COM