

LOCALIZACIÓN DEL LUGAR CRÍTICO-POLÍTICO EN LOS SISTEMAS REGIONALES ANTERIORES A 1492 (Parágrafos 1-3)

Mario Ruiz Sotelo

Introducción

La *Política de la Liberación* (2007) de Enrique Dussel es producto de una profunda crítica a las versiones dominantes en la historia del pensamiento político y acaso representa la primera propuesta de una historia no eurocéntrica del recorrido de la filosofía política. Los barruntos de la propuesta podemos hallarlos en su ya célebre trabajo *1492: El encubrimiento del Otro* (1992), mientras que la propuesta teórica que la sustenta se vislumbra en su *Ética de la Liberación* (1998). El planteamiento supone nada menos que la destrucción de la historia de la filosofía eurocéntrica, para lo cual fue necesario dismantelar su base: la filosofía de la historia ilustrada, particularmente sustentada en los trabajos que al respecto formularon Kant y Hegel.

En un prólogo breve, pero de amplio contenido, Dussel traza los límites que busca superar: 1) el *helenocentrismo* filosófico, por el cual se ubica a la Grecia antigua como origen único de la filosofía; 2) el *occidentalismo*, que omite la importancia de Bizancio o Constantinopla; 3) el *eurocentrismo*, que ignoran el estudio del pensamiento político no europeo, como el egipcio, mesopotámico, chino, indio, islámico e indoamericano; 4) la *periodización* tradicional de la historia universal, que la divide en Edad Antigua, Media y Moderna, en las cuales lleva implícito su carácter eurocéntrico; 5) el *secularismo*, que discrimina acríticamente los principios teológicos con los que también se ha construido el pensamiento político; 6) el *colonialismo teórico*, característico de los países periféricos, y más concretamente, de una buena parte de sus académicos, quienes no advierten el carácter metropolitano de los planteamientos y terminan asumiéndolos acríticamente; 7) la *exclusión de América Latina* en la Modernidad, misma que ignora su papel protagónico, porque fue en ella donde se advirtió el carácter dominante de la propia Modernidad y donde se formularon los primeros discursos y contradiscursos filosóficos sobre la misma. Así pues, estos siete límites guían la *historia mundial crítica* articulada por la política de la liberación, y de la que ahora retomaremos en sus primeras formulaciones.

En efecto, en su *Ética de la Liberación*, Dussel ya propone un nuevo marco conceptual para superar la historia de la filosofía eurocéntrica, mismo que, con algunas modificaciones, podemos apreciar en su *Política*.¹ Nuestro autor antepone a la periodización eurocéntrica las nociones de “sistema regional” y “sistema interregional”, en la que considera tres estadios: Ia. El egipcio-mesopotámico; Ib. Mesoamérica y el Imperio inca (ambos sin conexión); II. Los grandes imperios del caballo y el hierro (asiático-afro-mediterráneo); III. El sistema mundo (a partir de 1492). La idea regional permite concebir una nueva idea de *mundialidad*, con la cual se pretende subsumir el planteamiento de

¹ En su *Ética de la liberación* Dussel habla de 4 estadios de los sistemas interregionales: I. Egipcio-mesopotámico; II. “Indoeuropeo”, III. Asiático-afro-mediterráneo; IV. “Sistema mundo”. Además, advierte que el mundo mesoamericano e inca no pertenecen a dicho sistema. En su *Política de la liberación* Dussel elimina el estadio “Indoeuropeo”, mismo que integra al asiático-afro-mediterráneo.

universalidad, siendo ésta en realidad la visión eurocéntrica occidental y occidentalizante. La mundialidad busca sustituir lo uni-versal por lo pluri-verso, para lo cual es necesario reconocer en cada región su eticidad, una cierta idea de mundo y consecuentemente, sus ideas sobre la política y lo político.

El último concepto planteado por Dussel antes de comenzar la articulación de su historia es el de “localización del lugar crítico-político en los sistemas regionales anteriores a 1492” (los primeros dos arriba señalados). La idea de localización refiere “el lugar “desde donde” se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una episteme local” (Dussel, 2007:15), y es a partir de dicha localidad, desde un cierto lugar de enunciación, que se emprende una reconstrucción histórica positiva, tras la negatividad de la crítica que se hace particularmente a la filosofía de la historia hegeliana. Por lo mismo, tampoco se trata de un planteamiento meramente “antihegeliano”, como se ha visto desde cierta idea posmoderna. Dussel aclara:

Se trata de la de-strucción ontológica (Heidegger), de-construcción discursiva (Derrida), re-construcción epistemológica (Habermas) desde los vencidos, desde las víctimas de la Modernidad (y también víctimas de la de-strucción heideggeriana, desapercibidas en la de-construcción derridiana o ausentes en la re-construcción habermasiana). El partir de dichas víctimas excluidas del proceso de globalización exige a nuestro discurso dejar de ser meramente negativo o de-constructivo del macro-relato moderno y fragmentario (...) todos esos intentos semi-críticos (de-structivos, de-constructivos, re-constructivos) no advierten el poder dominador y la pretensión de verdad sagrada del “fundamentalismo de mercado” (como lo denomina George Soros) que hoy es la ideología dominante (Dussel, 2007: 16).

Así pues, las víctimas de hoy deben entenderse en función del propio sistema-mundo, de la Modernidad misma, pero la tarea es ir más allá de la crítica, (el momento negativo), que puede compartirse en cierta forma con la Escuela de Frankfurt (en su primera y segunda etapas) o con planteamientos posmodernos, pero se requiere ir más allá y construir una visión alternativa, un “macro-relato crítico” (*ídem*). Además, la filosofía de la liberación incluye también como elemento fundamental la crítica a la preponderancia que el mercado ha tenido desde el propio inicio de la globalización, es decir, desde 1492, siendo las primeras víctimas los pueblos originarios de América y África. Reconstruir su historia es otra forma de evidenciar el carácter sacrificial que el mercado ha tendido como conductor de la propia Modernidad.

El arqueosistema y la naturaleza de la política

En un breve paso por lo que llama “arqueosistema” (situado en el Paleolítico), Dussel antepone acaso el principal fundamento de su propuesta filosófica: “En el origen era la `voluntad de vivir`. Fue ésta la que encontramos en los antecesores y en el mismo *homo sapiens*. La política, en realidad, es una forma compleja de dicha voluntad. Es así que: “Todo campo político es el desarrollo de esta primitiva voluntad-de-vivir del ser humano en el largo y oscuro, pero apasionante, misterioso e innovador Paleolítico” (Dussel, 2007: 18). Lo anterior, por supuesto, no es privativo de dicho periodo. La política es una forma de concebir y articular la vida, de hacerla posible, de extenderla, de mejorarla. La política tiene como misión posibilitar la vida *comunitariamente*. Lo anterior, por supuesto, es un deslinde con la concepción liberal de la política. Refiriendo el dicho arqueosistema, nuestro autor

señala: “No era el “estado de naturaleza” de Hobbes (porque no había ni individuos solitarios ni extrema libertad; había comunidades con mínima espontaneidad en la perentoria “necesidad” de reproducir la vida inmediata, cada día)” (*Idem*). El planteamiento le da un sentido diferente a lo político (la naturaleza del fenómeno) y a la política (su praxis). Lo político guarda la voluntad de vivir y la política la estrategia para reproducirla. La forma de concebir está presente en todos los pueblos, y la política de la liberación busca reconstruir críticamente esa historia.

La revolución urbana y los primeros sistemas políticos. El estadio I de los sistemas regionales

Como hemos señalado, Dussel organiza la exposición de su historia tomando como base la noción de “sistema regional”. En el estadio I señala dos sistemas regionales sin conexión alguna: el que incluye a Mesopotamia y Egipto y el de Amerindia (que comprende Mesoamérica y el Imperio Inca). El principal elemento característico del sistema sería la revolución urbana originada en el neolítico, misma que trae consigo la formación intersubjetiva de lo que llama *homo urbanus*. Es en las ciudades donde nace todo lo relacionado con la cuestión política:

Allí nació la política, lo político, el campo político, las acciones heroicas de los protagonistas originarios, propias del gobierno de la ciudad, íntimamente ligadas a la guerra o al comercio; allí se originaron las instituciones legitimadas en su sacralidad (...) y el ejercicio de los principios implícitos (...) (Dussel, 2007:20)

Si en el arqueosistema descrito ya se perfilaba el vínculo entre la voluntad de vida y la política, es en la vida urbana cuando se manifiesta de manera específica. Las ciudades implican las conquistas territoriales, y con ellas el ejercicio del poder, regularmente ejercido por quienes sabían estar al frente de la guerra. El dominio militar sería entonces la primera potestas, los forjadores de la institucionalidad política. La *potestas* militar habría convivido con la *auctoritas*, es decir, la preminencia de los jefes religiosos o los ancianos quienes tenían la capacidad para hacer la interpretación del mundo, donde se guarda la necesidad de la reproducción de la vida (Dussel, 2007:21), Las ciudades tiene un origen múltiple, por lo que se manifestaron lo mismo en Turquía que en Egipto o en China, y fueron al principio repúblicas gobernadas por oligarquías (es decir, por minorías), como el *demos* egipcio (posteriormente griego) y el senado de origen romano, siendo éstas instituciones surgidas de la tradición oriental que llegaron al mundo bizantino y musulmán (Dussel, 2007: 22).

Dussel comienza el análisis sistemático de su historia con Mesopotamia, donde puede apreciarse con claridad una cierta idea de legitimación en la que se perciben dos momentos: el del origen del poder político y el de su ejercicio. Por el primero, el gobernante se presentará como elegido de los dioses y servirá como su interlocutor ante su pueblo; por el segundo, se comprometerá a un ejercicio del poder donde se beneficiará a aquellos que están en una situación de desventaja, lo que hoy suele llamarse “población vulnerable”. En el documento más acabado de la época, el *Código de Hammurabi* (11792-1750 a.C.) el gobernante plantea sus objetivos: “para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano y a la viuda (...) que el oprimido que esté afectado por un proceso venga

delante de mi estatua de Rey de Justicia y que se haga leer mi estela escrita y que escuche mis preciosas palabras” (*Ibid*). El gobernante se compromete a realizar un ejercicio crítico del poder, a sabiendas que esa es la voluntad de los dioses y por supuesto, también lo es del pueblo al que gobierna. El gobernante tendrá que buscar el remedio a las injusticias que aquejaban a su ciudad, y por ningún motivo podría hacer que los poderosos incrementaran su poder a costa de los que carecían de él. Sería ésta nada menos que la naturaleza de la política; lo contrario, promover injusticias, sería lo anti-político, y caer en eso podría pagarse con la destitución misma.

Por supuesto, como todo sistema político, el babilonio encerraba contradicciones. La más obvia, la aceptación de una economía esclavista. No obstante, los principios de justicia establecidos, surgidos del universo mítico, permitían ejercer la crítica, en el entendido que tendría que alcanzarse en algún momento una justicia plena que habría existido en el Tiempo Magno, ciertamente a-histórico (y anti-histórico), pero conductor de la memoria que haría soportable el paso del tiempo.

Ahora bien, la sabiduría política mesopotámica estaría en la base de la génesis de la filosofía griega, hipótesis necesaria para romper con el planteamiento helenocéntrico. Es así que “Mostrar que el “milagro griego –de los románticos alemanes del siglo XVIII- no es tal significa empezar “de nuevo” la historia de la política (Dussel, 2007: 25), lo que sin duda es uno de los objetivos de la política de la liberación. Siguiendo a Giovanni Semerano, las lenguas acadia y caldea, originarias de Babilonia, se habrían extendido hasta la región que ocuparía Grecia e incluso hasta la India (lo que hace innecesaria la noción de “lenguas indoeuropeas”), lo cual significaría que la cultura helénica está preñada de las nociones babilónicas, incluyendo aquellas que están en la base de sus planteamientos filosóficos (como *dike*, justicia, del acadio *diku*). Del mismo modo, personajes míticos como Licurgo, Dracón o Solón, indispensables en la idea grecorromana del derecho, tienen su referencia última en los códigos mesopotámicos (p. 26).

En lo referente a Egipto, nuestro autor recuerda que es el Estado-nación con mayor duración en la historia y busca reconocer en su núcleo ético-mítico la naturaleza de su originalidad política. En ese sentido, retoma la simbología que compone el *Libro de los Muertos*, particularmente la figura conocida como el juicio final, que tiene como gran juez a Osiris. Como ha sido estudiado por Dussel en otros textos (en particular en *El humanismo semita*), la concepción antropológica semita concibe unitariamente al ser humano (sin la distinción cuerpo-alma), y después de muerto, llegada la hora en que su vida será sometida a juicio, se presenta ante Osiris para rendir personalmente cuenta de todos sus actos. Según Dussel:

Lo decisivo de este mito es que inicia una tradición ético-política que será propia de las culturas cristianas, musulmanas y occidental moderna. Se trata de la invención de la conciencia singular ético-política intersubjetiva, que, como un juez subjetivo internalizado siempre presente, observa el secreto más íntimo de toda acción (...) (p. 27).

Dussel trasciende el anunciado límite del secularismo y observa con claridad la ontología del sujeto presente en los principios religiosos de origen egipcio y su obvia influencia en las religiones que le sucedieron hasta llegar a la Modernidad misma. De esa forma, la centralidad en el pensamiento cartesiano para tocar este tema, requiere una profunda revisión y crítica. El sujeto perfilado por el mundo egipcio, a diferencia del cartesiano,

sostiene la unidad antropológica y, por lo mismo, pondera positivamente la corporalidad, como puede observarse en los principios éticos que postula: “di pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo y di barca al náufrago” (p. 28). Todo ello abona para reconocer el carácter originario, originante del pensamiento egipcio, cuya herencia puede percibirse, al igual que la mesopotámica, en la cultura helénica. Los conceptos de pueblo (ethnos) o territorio o barrio (demos), son justamente una adaptación de términos acuñados en Egipto.

En el propio estadio I, pero en otro sistema interregional, en Amerindia, Dussel destaca a Mesoamérica y el Imperio inca. En el primer caso, nuestro autor recupera diversos conceptos retomados principalmente de la cultura náhuatl y de la maya para reconocer la realidad política de la región, todo ello en el marco de ciudades complejas que nos hablan de la existencia de una cierta idea del estado. Fenómeno análogo es el del Imperio inca, del que puede destacarse la ponderación de la propiedad comunitaria (el ayllu) –aún vigente- o planteamientos interpretados como por Josef Easternmann como la *pacha-sofía*, en la que se planea el amor a la tierra, al entorno y a los semejantes, resumida en una máxima de hondo contenido ético: “Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando todo trastorno del mismo” (p.35).

Los imperios del caballo y el hierro

En su parágrafo 3 Dussel habla de *Los grandes imperios del caballo y el hierro. La primera unificación racionalizada de lo político en el estadio II del sistema interregional*. El sistema es de una extensión muy amplia, pero eso no obsta para encontrar comunes denominadores en sus cosmovisiones y su idea de la política. El autor destaca que comparten la “ontología de la luz” y del “Uno” originarios, con los cuales superan la idea de caos y advierten el cosmos (p. 36). Comparten tal condición culturas como la de China, India, Persia, Biblos, Tiro, Cartago, Grecia y Roma. A diferencia de Mesopotamia y Egipto, en estos pueblos prevalece la antropología dualista, la división alma-cuerpo, la cual repercute en su idea de lo político. Dussel refiere:

(En Egipto y Mesopotamia) la corporalidad unitaria, la importancia de los actos concretos (que son ya el comienzo en “esta vida” de la “vida eterna” por mediación del juicio de Osiris) queda garantizada por la narrativa mítica de la “resurrección de la carne”, que se opone ético-políticamente a la “inmortalidad del alma”, como negación de lo corporal, lo cotidiano, lo contingente. La política y la historia tienen en cambio sentido definitivo para el egipcio y el semita. En la tradición de esos pueblos jinetes a caballo de la estepa, el cuerpo, la política y la historia dejan de ser reales, son sólo “apariciencia”, a favor del alma, de la conciencia (...) (p.37).

Es así que, si el cuerpo es concebido como algo intrascendente, superficial, entonces la vida terrenal, la organización política, el Estado mismo, adquieren una dimensión secundaria cuya finalidad será, en todo caso, propiciar la sabiduría contemplativa, la salvación del alma. Hipotéticamente, fue quizá esa condición la que los hizo susceptibles al dominio de aquellos que provenían de la tradición egipcio-semita, planteamiento que Dussel comparte con Weber.

Sobre la cultura China se destaca la permanencia milenaria de varios de sus planteamientos filosóficos a través de sus diferentes etapas. Sun Tzu, en *El arte de la guerra*, forjó una amplia visión de la razón estratégica. Confucio pondera la época fundadora del imperio, la vinculación entre ética y política y pide recuperar la ritualidad como parte del fortalecimiento del sujeto. Quizá sea justamente la necesidad de forjar una cierta virtud estratégica lo más destacable en el pensamiento político chino. Se trata de saber interpretar el *Tao*, la “totalidad procesual”, en la cual puede distinguirse dos momentos: la situación (*xing*) y el potencial de situación (*shi*), que implica saber esperar que un cierto momento madure para poder actuar, lo que lo hace un tiempo específico, único (semejante al *kairós* griego). Hay, pues, que saber no hacer para poder hacer. Se trata de interpretar las situaciones, de desarrollar una profunda paciencia para obtener los fines que se persiguen, ponderando de esta manera la “efectualidad de lo real” (p. 45).

En la India, el pensamiento político no parece tener un lugar preponderante. En el *Mahabharata* puede encontrarse una idea sobre el origen de la política, cuyo objetivo sería poner orden al caos que sucedió al momento originario. En el Estado persa se forja “el primer Imperio propiamente dicho de la historia mundial” (559 -490 a. C.) (p. 51). En él se destaca el zoroastrismo, que se tradujo en maniqueísmo, un dualismo donde lo político se asimilaba con el mal, concepción que fue recogida en la tradición semita posterior, como puede observarse en el ejemplo emblemático de Agustín de Hipona.

En Biblos, Tiro y Cartago, la región fenicia, se forjó un sistema político sobre la base de una pujante actividad donde dominó una oligarquía mercantil republicana. El pueblo elegía los magistrados, pero dado el contexto económico se prefería la riqueza sobre la virtud, forjando una plutocracia. La principal mercancía eran los esclavos, aunque podían ser liberados. Las ciudades fenicias se comportaban como repúblicas comerciales que combinaban las instituciones aristocráticas, como el consejo de ancianos, con las democráticas, entendidas éstas como las que permitían la representación electiva. Evidentemente, las ciudades fenicias tuvieron una influencia estrecha para el desarrollo de la cultura griega.

Así pues, el estudio de Grecia debe verse como un resultado de las diferentes herencias que guarda: la mesopotámica, la egipcia, la fenicia. Su filosofía no puede entenderse sino como un producto de clara influencia egipcia. En efecto, Mileto era una ciudad estrechamente influenciada por dicha, razón por la cual Tales realizó ahí sus estudios, lo mismo que Pitágoras. Es así que:

La filosofía, por consiguiente, no nació en Grecia continental, sino en Egipto, y las ciudades fenicias, y por ello entre los griegos esta actividad se inició en la Hélade marítima, de ciudades portuarias, comerciales, en antigua convivencia con las costas del Nilo y las ciudades del este del Mediterráneo (...) (p. 58).

La ponderación de las aguas primordiales para entender el origen había sido expresada ya por los sabios egipcios, lo cual es sólo una muestra de la estrecha liga entre una y otra cultura, reconocida frecuentemente, de manera explícita, por los propios autores griegos. La idea de un “milagro griego” es en realidad producto de una especie de mitología forjada al calor de planteamientos renacentistas y sobre todo, ilustrados. El mito helenocéntrico fue la condición de posibilidad del eurocentrismo, y fue justo esta ideología su principal promotora.

Las ciudades estado helénicas propiciaron el desarrollo de la filosofía, entre otras disciplinas. Platón (427-347 a. C), tiene en la *República (Politeia)* quizá su obra más acabada, y en ella tenemos ya una reflexión sistemática sobre el fenómeno político y su ejercicio. En el texto se hace un análisis pormenorizado de las formas de gobierno (aristocracia-timocracia-oligarquía-democracia-tiranía), y destaca particularmente su propuesta de República ideal, donde el ejercicio de la política debe asignarse a los filósofos, es decir, a aquellos que tienen capacidad para construir el conocimiento, que son a su vez quienes tienen una idea más clara de la divinidad.

Aristóteles (382-322 a.C.), prosigue el estudio de las formas de gobierno (reinado-tiranía/aristocracia-oligarquía/república-democracia) y liga lo político con lo antropológico (*Zoon politikon*). A semejanza de su maestro, considera injusta la democracia, entre otras cosas, por la inestabilidad que tal sistema entraña. Aristóteles forjó la más influyente justificación de la esclavitud al considerar que había quienes no tenían capacidad para gobernarse y los helenos podían someterlos, dando bases con ello para vindicar el colonialismo.

Finalmente, en Roma también pueden encontrarse una filosofía política sistemática. Polibio (205-123 a. C.) advierte que en las formas justas prima el consenso sobre la coerción, mientras que en las injustas la coerción se impone al consenso. Por su parte, Cicerón (106-43 a.C.) critica el despotismo del Imperio (iniciado en el 49 a.C.) y pondera la superioridad de la vida política sobre la contemplativa.

Consideraciones finales

La historia contada desde la política de la liberación es un esfuerzo necesario para dismantlar los prejuicios, la dominación, los colonialismos que sustentan la legitimidad de la propia Modernidad. Si la Modernidad ha contado su historia, la Transmodernidad también necesita hacerlo. El texto que nos ocupa representa la primera propuesta en ese sentido.

La propuesta de dos grandes sistemas regionales representa sin duda una posibilidad crítica de revisar la historia de la filosofía y particularmente del pensamiento político, quedando con ella rebasada la periodización eurocéntrica. Como vimos, se trata fundamentalmente de dos posturas antropológicas, dos cosmovisiones en muchos puntos confrontadas, que han guiado nuestra reflexión y con las cuales podemos sacar nuevas conclusiones.

De los obstáculos filosóficos que la historia mundial propuesta ha tenido que superar, quizá el más importante ha sido el de la filosofía de la historia de Hegel. No es que él, no es que los ilustrados ignoren que hay muchos acontecimientos por fuera de la consabida periodización; es que no la consideran históricamente relevante. El propio Hegel dice despectivamente que son “noticias”. El desafío ha sido transformar dichas “noticias” en historia. Historia, ¿sin filosofía de la historia? Dussel no hace planteamiento alguno al respecto. Explícito. Implícitamente, sin embargo, sobresale un hecho que da sentido a su propuesta histórica: des-encubrir a los excluidos. Es el Otro el que puede decir cosas nuevas, escribir una nueva historia. En ella, nos faltaría escribir todavía muchos capítulos.