

## **SUMARIO**

PALABRAS PRELIMINARES	9
INTRODUCCIÓN: POLÍTICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN: CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA DE E. DUSSEL <i>por Eduardo Mendieta (San Francisco University) .</i>	15
<b>PRIMERA PARTE DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA</b>	
<i>CAPÍTULO I: SEIS TESIS PARA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA CRÍTICA</i>	43
<i>CAPÍTULO II: PRINCIPIOS, MEDIACIONES Y EL "BIEN" COMO SÍNTESIS.</i>	65
<i>CAPÍTULO III: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA "FALACIA NATU- RALISTA"</i>	87
<i>CAPÍTULO IV: LA "VIDA HUMANA" COMO "CRITERIO DE VERDAD"</i>	103
<i>CAPÍTULO V: ¿ES POSIBLE UN PRINCIPIO ÉTICO MATERIAL UNI- VERSAL Y CRÍTICO?</i>	111
<i>CAPÍTULO VI: PRINCIPIOS ÉTICOS Y ECONOMÍA EN TORNO A LA POSICIÓN DE AMARTYA SEN</i>	127
<i>CAPÍTULO VII: DERECHOS HUMANOS Y ÉTICA DE LA LIBERACIÓN</i>	145
<i>CAPÍTULO VIII: LA TRANSFORMACIÓN DEL SISTEMA DEL DERECHO</i>	159

<i>CAPÍTULO IX: LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE BARUCH SPINOZA</i>	171
<i>CAPÍTULO X: PUEBLO Y HEGEMONÍA. UNA CONVERSACIÓN CON ERNESTO LACLAU</i>	183
<i>CAPÍTULO XI: EL NACIONALISMO.</i>	221
<i>CAPÍTULO XII: PROYECTO FILOSÓFICO DE AGNES HELLER.</i>	243
<i>CAPÍTULO XIII: EL PROGRAMA CIENTÍFICO DE INVESTIGACIÓN DE KARL MARX.</i>	279
<i>CAPÍTULO XIV: SOBRE EL CONCEPTO DE “ÉTICA” Y DE CIENCIA “CRÍTICA”</i>	303
<i>CAPÍTULO XV: SOBRE EL SUJETO Y LA INTERSUBJETIVIDAD</i>	319
SEGUNDA PARTE	
<b>ALGUNOS ASPECTOS DE LA MODERNIDAD Y DE LA GLOBALIZACIÓN</b>	
<i>CAPÍTULO XVI: EUROPA, MODERNIDAD Y EUROCENTRISMO</i>	345
<i>CAPÍTULO XVII: LA GLOBALIZACIÓN Y LAS VÍCTIMAS DE LA EXCLUSIÓN.</i>	359
<i>CAPÍTULO XVIII: SISTEMA-MUNDO Y “TRANS”-MODERNIDAD</i>	387
<i>CAPÍTULO XIX: RELIGIONES UNIVERSALES Y SECULARIZACIÓN.</i>	409
<i>CAPÍTULO XX: DEBATE SOBRE LA GEOCULTURA DEL SISTEMA. MUNDO.</i>	423
<i>CAPÍTULO XXI: LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN, LOS SUBALTERN STUDIES Y EL PENSAMIENTO POSTCOLONIAL NORTEAMERICANO.</i>	435

## PALABRAS PRELIMINARES

Esta obra se encuentra en un período de transición entre mi *Ética de la Liberación*<sup>1</sup> y la *Política de Liberación*<sup>2</sup>, que estamos elaborando. Se trata entonces de trabajos parciales, ponencias para congresos, seminarios o debates, que van lentamente avanzando en la analítica de una filosofía política *crítica*. Lo de *crítica*<sup>3</sup> es lo más difícil. En la filosofía política actual, por la situación de profundo pesimismo entre la izquierda desde el fin de la llamada "Guerra fría", la posibilidad de la crítica se ha tornado casi imposible. Hay como una incapacidad radical de iniciar una crítica cabal al estado de cosas en el que la humanidad ha caído, en las manos irresponsables de un capitalismo tardío globalizado *sin límites* de ningún tipo, llegando a un salvajismo que nos arrastra al suicidio colectivo ecológico y al genocidio de las multitudes más pobres en el Sur -a las cuales se le asigna el destino de su simple extinción, dado que no pueden competir en el "mercado" (nuevo espacio casi-metafísico desde Adam Smith hasta Friedrich Hayek, que pretende tener el derecho de juzgar la realidad o irrealidad de la existencia y la vida humana) de manera "eficaz".

El editor me convenció, sin embargo, que los veintiún ensayos aquí incluidos tienen suficiente unidad. En efecto, todos ellos son producto de la maduración lenta de una "arquitectónica" política que, como la *Ética de la Liberación* ya nombrada, va desarrollándose durante largas viglias y desvelos. Por ello el lector irá observando que los temas van evolucionando, se van precisando, complejizando. Así, por ejemplo, en el capítulo II<sup>4</sup>, que fue una

---

<sup>1</sup>. Dussel, 1998.

<sup>2</sup>. Una inicial exposición completa de esta *Política de Liberación* es la que realicé en el semestre de invierno 2000, como "Robert Kennedy professor" en la Universidad de Harvard (Cambridge, Mass.).

<sup>3</sup>. Véanse sobre la categoría "crítica" en el presente libro los capítulos XIII y XIV, particularmente.

<sup>4</sup>. "Principios, mediaciones y el 'bien como síntesis".

conferencia magistral como conclusión del Congreso anual norteamericano de la Sociedad de Fenomenología y Filosofía existencial en Lexington, en 1997 -cuando ya había terminado el texto de la *Ética de la Liberación*-, iba descubriendo los niveles de profundidad de la ética. Poco después advertí que no sólo K.-O. Apel distingue niveles (la "Teil A " y "E" de su ética), sino que el mismo John Rawls divide su obra *Teoría de la Justicia* en tres partes (A. los principios, E. las instituciones y C. la acción concreta). El nivel E, hermenéutico y de aplicación para Apel, se transforma ahora en el nivel de las "instituciones" políticas. La *virtù* de Maquiavelo, que como débiles y subjetivos "diques" se oponían a las aguas tormentosas de la *fortuna*, se transforman ahora en verdaderos "límites" objetivos ( y con coacción monopólica por parte del Estado): las "instituciones" legítimas. Esto se verá más desarrollado en el caso del "sistema del derecho" (capítulo VIII<sup>5</sup>).

De mi enseñanza durante un semestre en Duke University, junto a Walter Mignolo, Fredric Jameson y Alberto Moreira, entre otros amigos, comprendí que los "principios" que yo exponía (los "seis" de mi *Ética*, y que se desarrollarían en la *Política* -capítulo I<sup>6</sup>-) debían ser expresados y justificados teniendo en cuenta las objeciones del movimiento anti-fundacionalista (o mejor anti-principista, como el de un Richard Rorty, en el cual se inspiraba en ese momento en parte Ernesto Laclau). En efecto, el capítulo X<sup>7</sup>, no es sólo un debate con Laclau (que como Nestor García Canclini, Walter Mignolo, y yo mismo, pertenecemos a una generación crítica del "populismo" peronistas, pero que sabe apreciar el fenómeno "popular"; cuestionamiento que ha dejado diferente impronta en los cuatro: desde la antropología, la lingüística, la política o la filosofía), sino que es un intento de "aclarar" un sentido post-anti-fundacionalista (post-anti-principista) de los principios políticos que me siento obligado, es decir, que *debo* definir, teniendo en cuenta responsablemente las situaciones cínicas que el neoliberalismo neoimperial o militarista norteamericano (desde Reagan, y los Eush, *father and son*) ha impuesto a la humanidad del Sur, donde las masas de pobres (en países hasta hace poco prósperos como Argentina) pululan como moscas cuyo destino es el ser aplastadas por la miseria, junto a la destrucción ecológica (cuyos efectos negativos primeros serán también los pobres en recibir su violencia devastadora). Los "principios" son *marcos*

---

<sup>5</sup>. "la transformación del sistema del derecho".

<sup>6</sup>. "Seis tesis para una filosofía política crítica".

<sup>7</sup>. "Pueblo y hegemonía. Una conversación con E. Laclau".

*firmes (feste Schranken*, de los que nos habla Rosa Luxemburg), "límites" de un "espacio" que cambia de naturaleza si se ultrapasan las reglas que lo definen. En toda esta obra, todavía, no se ha clarificado lo que significa el "espacio político" como político. Es la cuestión en torno a la cual se ronda pero que todavía no aparece explícitamente. En la *Política de Liberación* se comenzará por clarificar esta categoría de "espacio político".

Pero, al final, y como ya lo hemos indicado, lo más difícil -para que sea plausible al filósofo liberal político, escéptico de cualquier transformación que no sea mera "reforma"- será ir abriendo camino del estatuto teórico de una filosofía política crítica. ¿En qué consiste lo de crítico de una filosofía política? ¿Cuál es el punto de partida de una tal crítica? Debo confesar que el tema me fue impuesto desde 1969 cuando leyendo *Totalité et Infini* de Emmanuel Levinas, desde las primeras palabras del Prefacio se planteaba el tema:

"L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre -la politique- s'impose, des lors, comme l'exercice même de la raison"<sup>8</sup>.

La formulación hacía pensar que la "política" quedaba definitivamente destituida. Fue necesario un largo trabajo teórico para comprender que la política de la *Totalidad* (en el sentido levinasiano) era a la que se hacía referencia en este texto. Era posible, sin embargo, una *nueva* política, otra política, una *antipolítica* que se originara en la praxis emancipadora que partía de la responsabilidad por el Otro. Una Política que tomara a la "exterioridad", la exclusión, la marginalidad, la alteridad de las víctimas como arranque inicial. Es en este sentido en que yo indicaba en la década de los 70s (y lo pienso así todavía hoy) que "la Política es la filosofía primera", como el momento central de la "Ética", como el más radical y concreto ejercicio de la vida humana, el modo de realidad singular de cada actor político. Para Levinas, en cuanto política de la Totalidad, la política era la guerra misma, y por lo tanto se oponía a la ética:

"La morale s'opposera a la politique et aura dépassé les fonctions de la prudence ou les canons du beau, pour se prétendre inconditionnelle et universelle, lorsque l'eschatologie de la paix messianique viendra se superposer à l'ontologie de la guerre"<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup>. Nijhoff, La Haye, 1968, p.ix. ("El arte de prever y de ganar por todos los medios la guerra -la política- se impone, desde entonces, como el ejercicio propio de la razón", trad. del editor).

<sup>9</sup>. *Ibid.*, p.x. ("La moral se opondrá a la política y habrá sobrepasado las funciones de la prudencia o los cánones de lo bueno, para pretenderse incondicional y universal, cuando la escatología de la paz mesiánica venga a superponerse a la ontología de la guerra", trad. del editor).

¿Cómo sería posible entonces una filosofía política? ¿Habría que admitir que simplemente la política es la guerra por otros medios? La solución, así lo espero poder probar, es una filosofía política *crítica* que Levinas sugiere pero que nunca llegó a desarrollar. Levinas quedó apresado en una ética de la responsabilidad absoluta por el Otro, pero nunca pudo pensar el cómo "dar pan al hambriento, casa al *homeless*, nuevo sistema político al excluido". "Dar pan" presupone producirlo en la justicia (es el tema ético y político, desde la economía, de K. Marx), pero ello exige entrar en la ambigüedad de tener que hacer un sistema (Totalidad) económico productivo<sup>10</sup>. Levinas no quiso "ensuciarse las manos" en construir ninguna Totalidad "para el Otro". Por ello, su política nunca pasó de sugerencias, y por ello nunca pudo considerar a los pobres palestinos en Israel como "el Otro" político al que había que pensarlo a partir de su ética de la sensibilidad y la ternura por el extranjero, el pobre, la viuda y el huérfano -que tiran piedras ante ametralladoras, cañones y aviones a reacción: nada más parecido a un David ante Goliat-. La "paz mesiánica" (de Levinas y Walter Benjamin) se cumple, no tanto como un momento futuro de utopía realizada, sino en el instante mismo de la solidaridad, de la praxis de liberación, del "servicio (habodáh)" como justicia (anti-justicia del sistema, la Totalidad) con respecto al Otro como víctima del sistema político vigente. Esta política trascendental (a la Totalidad) y por ello abierta a la Exterioridad, de "justicia crítica" más allá de la justicia del sistema (la de Rawls o MacIntyre), abre el camino de lo que intento llamar una "filosofía política crítica", que ciertamente vislumbraron los grandes liberadores de la historia (desde Moisés a Espartaco, desde Jeanne d' Arc, Washington, Gandhi, Lumumba, Hidalgo, Sandino, Fidel Castro hasta el sub "Marcos"), los teóricos como Marx o Freud (como por ejemplo en *El futuro de una ilusión* o en *El malestar de la cultura*), y que también intentaron Nietzsche (que sin embargo negó rotundamente cuando intentó justificarla como la política dionisiaca o de Zaratústra) o Michel Foucault (al nivel de las "micro" estructuras).

Como conjunto de ensayos, con unidad, pero escritos en circunstancias concretas diversas, se producen a veces repeticiones -como el texto sobre el suicidio de Wittgenstein, que me parece tan "inteligente" que no puedo sino saborearlo de nuevo cada vez que lo pienso-, o aún retrocesos -como en el caso del capítulo XX<sup>11</sup>, que en realidad es anterior a los capítulos XVIII<sup>12</sup> y

<sup>10</sup>. Véase el capítulo VI: "Principios éticos y economía. Entorno a la posición de Amartya Sen".

<sup>11</sup>. "Debate sobre la Geocultura del Sistema-Mundo".

<sup>12</sup>. "Sistema-Mundo y Transmodernidad".

XIX<sup>13</sup>-. En todas mis obras anteriores la "centralidad" europea en el Sistema-Mundo -siguiendo a I. Wallerstein- tenía 500 años. En el capítulo XX -gracias a A. G. Frank- corrijo este juicio: la hegemonía europea en el Sistema-Mundo tiene sólo 200 años. Es una variación de matiz, pero muy importante. En el capítulo XX saco sólo iniciales conclusiones, que se irán desplegando en el próximo futuro.

La "filosofía política crítica", además, deberá a nueva cuenta efectuar una deconstrucción de la filosofía política moderna europea -como lo indico, aunque muy parcialmente, en el capítulo IX<sup>14</sup>-. Se trataría de tomar a Nicolás Maquiavelo o a Thomas Hobbes, para mostrar en ellos el cómo la subjetividad moderna, el "yo hago política " prácticamente (no el "yo pienso" teóricamente) irá destruyendo los "límites" cualitativos de la tradición (por ejemplo, la función de la virtud, como para el Alfarabi de *La ciudad virtuosa*, que desaparece en su sentido clásico en el pensador florentino), para instaurar un "espacio político" sin principios políticos (que subsuman a los éticos), sin criterios universales para determinar fines, sin límites de racionalidad práctica ni solidaridad (ausencia de todo "sentimiento político"), que ha permitido al colonialismo europeo, hoy desplegado como capitalismo tardío globalizado, por las trasnacionales y la política financiera internacional, destruir cínica e insensiblemente (irracionalmente) la ecología del Planeta, y sumir a la mayoría de la humanidad en una pobreza creciente: un verdadero genocidio nunca observado en la historia no sólo de la humanidad, sino de la misma especie *homo*.

La Política, en el sentido noble y serio del término, debe construir firmes "diques" (de los que nos habla *El Príncipe* de Maquiavelo), los "marcos" (que nos sugiere Luxemburg) de un "espacio político" sostenible en el largo plazo (el próximo milenio, por ejemplo), para evitar el suicidio colectivo de la humanidad. Pero esto exige un "nuevo concepto de lo Político".

Prof. Dr. Enrique Dussel  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa  
SNI, nivel III  
Ciudad de México, agosto de 2001

---

<sup>13</sup>. "Religiones universales y secularización desde una perspectiva post-colonial y anti-eurocéntrica".

<sup>14</sup>. "La filosofía política de Baruch Spinoza. Un ejemplo de la doble falacia reductivista moderna".