

**POLÍTICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN:
CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA DE ENRIQUE DUSSEL ***

Eduardo Mendieta **

*Solamente el que puede desear la libertad, la liberación
del Otro que es el pobre, desde él y no desde la totalidad, es quien
realmente puede instaurar una política de justicia.*

Dussel 1979a, 198

Introducción

El canon del pensamiento político no está exento de la crisis de identidad que asedia a todas las restantes prácticas similares cuyo objetivo es dar forma y continuidad a la identidad cultural. Esto implica que, al igual que los cánones religiosos, literarios, legales y filosóficos que identifican a una cultura, el canon político se halla a merced de las fuerzas que dan forma a la historia, contribuyendo paralelamente también a la confianza en dicha historia. Esto conlleva también que los cánones sirven como registros de los esfuerzos que han catalizado las transformaciones sociales y, como tales, sirven como amplio compendio de la memoria social. Es ésta la razón por la que se han convertido en el centro de interés de tanta atención y en campo de tanta contienda.

De un modo muy similar a los tiempos de la Carta Magna, la Declaración de la Independencia de América, la Revolución Francesa, la Revolución Rusa, la Derrota de los países del Eje en 1945 y la caída del Muro de Berlín, durante estos años, también encaramos una serie de desafíos políticos sin precedentes que requieren un pensamiento político innovador y con visión de futuro, pero también un replanteamiento de las figuras y conceptos claves de nuestro canon político. La globalización se ha convertido

* Traducción del inglés por Juan Antonio Senent, del trabajo "Politics in an Age of Planetarization: Enrique Dussel's Critique of Political Reason", publicado en el libro coordinado por David Ingram, *Blackwell Readings in Continental Philosophy*, Cambridge: Blackwell Publishers, 2001. Este artículo ha sido publicado como ensayo introductorio en el libro de Enrique Dussel, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, coordinado por Juan Antonio Senent (Nota del traductor).

** University of San Francisco

POLÍTICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN: CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA DE ENRIQUE DUSSEL

en el lema que señala en la dirección de estos cambios. Desafortunadamente, al mismo tiempo, este término se ha convertido en una excusa para eludir muchos de esos desafíos y, a su vez, en una cristalización de ideología. Por esta razón, muchos pensadores han reaccionado visceralmente contra el término, tachándolo de inútil, como un mero truco. Estos pensadores contemplan este término como la última versión de la colonización, neocolonización, modernización y expansión de los mercados financieros occidentales. Otros han tratado de eludir ese uso rescribiéndolo desde una etimología diferente, como mundialización o planetarización.

Hay un tercer grupo de pensadores que no han rechazado el término ni que han tratado de modificarlo en términos gramaticales. En lugar de esto, se podría decir que este grupo se ha dedicado a pensar en los procesos, fuerzas, instituciones, conceptos y desafíos asociados con la globalización durante, como mínimo, las tres últimas décadas. Este grupo ha reflexionado sobre este fenómeno que llamamos globalización, aunque denominándolo de forma diferente, y analizándolo desde y a través de distintas categorías. De hecho, ésta ha sido una de sus principales contribuciones, a saber, proponer el análisis de los conceptos fundamentales del pensamiento político y social. Este grupo se ha referido, por ejemplo, al carácter obsoleto del concepto clásico de nación; al alcance de la crisis ecológica en el planeta, que es un término general para referirse a la explosión demográfica de la humanidad y a los problemas concomitantes que conlleva este crecimiento exponencial para los ecosistemas de los que depende toda forma de vida en nuestro planeta (erosión, deforestación, agotamiento de recursos de agua potable, erosión de la biodiversidad, juntamente con la introducción de alimentos genéticamente modificados, herbicidas perjudiciales y la proliferación de cosechas de lujo para satisfacer a las ricas naciones industrializadas del Norte); la necesidad de una ética planetaria que reemplace al estancamiento de los comunitarismos aristotélicos y al universalismo kantiano; la necesidad de mecanismos supranacionales para legislar, arbitrar y reforzar las leyes globales y los derechos humanos. Aunque algunos de estos pensadores no comparten las mismas creencias y afiliaciones políticas, todos ellos pueden ser considerados como miembros de este tercer grupo a consecuencia de la coherencia y precisión con que han reflexionado sobre la totalidad e inmensidad de los retos que conlleva la globalización para la humanidad, y entre ellos podríamos mencionar a: Karl-Otto Apel, Niklas Luhmann, Anthony Giddens, Immanuel Wallerstein, Benjamin Barber, Ulrich Beck, Daniel Bell, Zygmunt Bauman, Jürgen Habermas, Vandana Shiva, y Enrique Dussel. El pensamiento de Enrique Dussel debe ser presentado y considerado sobre este fondo y en este contexto.

Enrique Dussel es incuestionablemente uno de los filósofos latinoamericanos más importantes de mediados del siglo pasado. Como uno de los fundadores de la historia de la iglesia latinoamericana, un prolífico historiador de ideas religiosas y un filósofo de la religión, es muy conocido entre los teólogos, en general, y entre aquellos latinoamericanistas, en particular. Quizá sea menos conocido por los filósofos aunque su amplia obra está empezando a recibir la atención que merece. Sus contribuciones a la teoría política son poco conocidas por los teóricos y filósofos políticos. Es comprensible tan escasa familiaridad, porque la mayoría del trabajo de Dussel sobre la filosofía y teoría política no ha sido traducida y, como la mayoría de los pensadores sistemáticos, sus observaciones políticas se anidan en un amplio sistema filosófico que incluye la ética, la historia, la filosofía teórica, etc. En consecuencia, a continuación se presentará una revisión general de su pensamiento y su evolución.

1 Pensando Desde y Sobre el ‘Tercer Mundo’

Enrique Dussel nació en Argentina en 1934. Tras recibir su B.A. en filosofía, viajó a Europa, donde se tituló en filosofía, historia y teología. Estudió en Francia y Alemania, y vivió en Israel durante un año, ganándose la vida trabajando como jornalero¹. Desde 1975 ha vivido en México a donde llegó como exiliado argentino. Un itinerario intelectual que se extiende a medio siglo, a varios continentes y a muchas crisis nacionales y globales (o como él mismo lo dice, *crisis de las patrias pequeñas* – Argentina- y *de las grandes* –Latinoamérica-), le ha sometido a múltiples y profundas transformaciones. El pensamiento de Dussel ha atravesado, como mínimo, seis estadios todos ellos determinados por factores biográficos: estudios, viajes al extranjero, vuelta a la tierra natal, el descubrimiento de la realidad política de Latinoamérica y los desafíos a la filosofía, exilio, etc. (Alcoff y Mendieta, 2000). Sin embargo, para la finalidad de nuestro análisis y presentación, quisiera sugerir que en el pensamiento de Enrique Dussel existen tres períodos o estadios intelectuales. Cada fase se caracterizó por la búsqueda o proyecto filosófico. En este sentido, el trabajo de Dussel se ha distinguido por una inquietud conceptual y filosófica, aunque moderada por una preocupación ética.

El primer estadio se circunscribe por la trayectoria desde la ontología hasta la metafísica. Esta fase cubre los primeros años de la producción filosófica de Dussel, la década de los sesenta. Dussel se entrenó en Europa, sobre todo en Francia y Alemania. Allí recibió la influencia de Ricoeur y Heidegger. Por lo tanto, en los primeros trabajos de Dussel se observa la influencia de la hermenéutica y la fenomenología. Se vinculaba a ellas menos a modo de tradiciones y más como formas de análisis filosófico que procedió a desplegar en el descubrimiento y configuración del proyecto filosófico latinoamericano. A partir de Heidegger, Dussel derivó la idea de que todas las concepciones del mundo son manifestaciones de actitudes existenciales. En otras palabras, las ideas no son categorías absolutas y abstractas, sino coagulaciones de la experiencia existencial. La experiencia conlleva ciertos pre-concepciones. No podemos comprender el mundo sin disponer de algo previo a la experiencia sobre él. Por el contrario, ciertas formas de existencia, o formas de relaciones sociales, por emplear el lenguaje de la sociología, conllevan ciertos esquemas conceptuales, o modos de dar sentido al mundo. Nuestro modo de ser con los demás y en la relación con el mundo genera vías particulares de ver a esas personas y cosas con las que nos relacionamos. Los conceptos y el punto de vista sobre el mundo son extensiones de una red de relaciones existenciales. Otra alternativa para expresar esto mismo sería decir que la mente y el mundo, las ideas y las cosas, la conciencia y lo otro, no son ontológicamente diferentes sino partes de un continuo.

De Ricoeur, Dussel aprendió que este continuo es siempre un círculo de sentido: el sentido interpretado e interpretando el sentido. Todo es una cristalización de actos de interpretación. Si enfocamos la cultura a partir de estas intuiciones, entonces la cultura ha de ser tratada como un sedimento geológico, acumulaciones de capas de

¹ Para los detalles biográficos véase el documento autobiográfico de Enrique Dussel (1998a), y la introducción a Alcoff y Mendieta (2000).

POLÍTICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN: CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA DE ENRIQUE DUSSEL

sentido. Con estos dos métodos en su mano, Dussel inició el descubrimiento y recuperación de la simbología de la cultura latinoamericana que generaría en sus investigaciones las capas de sentido acumulado por los siglos de una experiencia existencial latinoamericana única. La ontología, sin embargo, es totalizadora, como ya se sugería por las correspondencias establecidas por la ontología de Heidegger: mente y mundo, conciencia y lo otro, yo y tú. En este círculo ontológico, el otro de mí mismo y de mi conciencia (o auto-conciencia) sólo puede ser una sombra de lo ya idéntico. Dentro del horizonte ontológico, no hay otro, el otro es una pre-figuración de lo mismo, el yo, el mundo hermenéutico cerrado en sí mismo.

A finales de los años sesenta y setenta, desafiado por la impropiedad pedagógica de los métodos que había aprendido en Europa y movilizado por el fervor revolucionario de Latinoamérica y, particularmente, por el aumento de populismo en Argentina, Dussel llegó a comprender que existencial, hermenéutica y culturalmente Latinoamérica ocupaba un lugar en la historia del mundo que no podía asimilarse a los modelos europeos de desarrollo ni siquiera de explicación². Biográficamente correspondía con un contexto de desorden y agitación política y cultural, como también era el caso de la mayoría de los pensadores del mundo de finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta. Filosóficamente, como Dussel emprendió un enorme trabajo filosófico sobre la ética, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), descubrió el trabajo del gran pensador judío Emmanuel Levinas, en particular *Totalidad e Infinito* (1969). Este material produjo en Dussel una “desorientación subversiva” (Dussel y Guillot, 1973, 7) que desafió todas sus pre-concepciones, particularmente su heideggerismo. El descubrimiento de Levinas permitió a Dussel desarrollar una metodología única y propia, que él consideraba más apropiada para la tarea de la recuperación de la simbología y hermenéutica latinoamericana. Éste es el método que denomina *analéctico*, y al que algunas veces también se refiere como método *anadialéctico* (Dussel, 1973). La analéctica, que se deriva de la raíz griega *ano* (más allá), adopta como punto de partida la trascendencia absoluta del otro. El otro nunca es una mera sombra, defectuoso, imagen o realización incompleta de lo mismo, el yo, el uno. El otro está más allá del horizonte de lo ya experimentado y comprendido. El método del auto-reflejo y auto-proyección de lo mismo es la dialéctica, y es este método el que ha determinado toda la filosofía occidental, por lo menos desde los presocráticos (Parménides y Heráclito). Pero la dialéctica es guerra, la guerra de lo mismo y del yo por auto-afirmarse en y a través del otro, por arrebatar al otro eso que lo convierte en una inasimilable alteridad. El horizonte de la comprensión y existencia del yo es una totalidad. La dialéctica es la producción de la totalidad. El otro es una exterioridad irreducible para la totalidad del sí-mismo. Mientras nos subscribamos a un enfoque ontológico, la otredad

² Véanse en particular los documentos recogidos en Dussel 1974b. Como el mismo Dussel señala repetidamente a lo largo de sus cinco volúmenes magistrales sobre ética (1973, 1979, 1980), el reto no sólo consistía en la impropiedad de los métodos, que no sólo prescindían sino que contribuían a la exclusión de Latinoamérica, o en este mismo sentido de todas las tradiciones de pensamiento que no fueran Occidentales, sino también en la carencia de recursos y materiales. Por esta razón los volúmenes de Dussel sobre ética contienen extensas reconstrucciones de lo que él mismo denomina pedagogía, erótica, política y arqueología latinoamericana, cada una referida a un instante analéctico diferente. Así, la erótica se refiere a la relación analéctica hombres-mujeres, la pedagogía a la relación analéctica entre progenitores e hijos, la política a las relaciones analécticas entre hermanos y la arqueología a las relaciones analécticas entre culturas y mundos de sentido que han coincidido y han pugnado en el así denominado Nuevo Mundo.

del otro seguirá siendo una alteridad inescrutable. La apertura al otro requiere que destruyamos la ontología y que instituyamos en su lugar un enfoque metafísico, un enfoque que se genere a partir del principio fundamental según el cual la verdad del mundo está siempre más allá de lo que nunca se agota por lo dado. Expresado en términos más esquemáticos, la ontología es a la dialéctica lo que la metafísica es a la analéctica. La primera se moviliza por la exclusión y la guerra, la última por la apertura esperanzada y la solidaridad.

En los trabajos que Dussel desarrolló durante la década de los setenta, por lo tanto, el pensamiento occidental es considerado como la sucesión de totalidades dialécticamente producidas y mantenidas, cuya misma constitución y preservación ha sido predicada sobre la exclusión de una alteridad abyecta: el otro vilipendiado, despreciado, explotado, aniquilado. Así pues, la totalidad del polis se predicaba sobre la base de la exclusión de las mujeres, los esclavos y los bárbaros (éso que no hablaban griego); la totalidad de la cristiandad era predicada sobre la base de la exclusión de las mujeres, los infieles, los ateos, lo heterodoxos; la totalidad de la Europa Moderna era predicada sobre la base de la exclusión de las restantes civilizaciones y culturas, a saber, las culturas amerindias, africanas y asiáticas. Toda totalidad hermenéutica y existencial, u *ontológica* (compendiada en Hegel, el sumo sacerdote de las totalidades auto-referenciales) es totalitaria, beligerante y marcial. Mientras lo sigamos enfocando dialécticamente, seguiremos dentro del dominio de su dominación. Para romper las amarras de su coerción y subyugación, debemos abrimos al otro desde su punto de vista. Debemos pensar, oír, ver, sentir y saborear el mundo desde el punto de vista del otro. Éste es el momento analéctico. Así, si la dialéctica está condicionada por la magnanimidad, la analéctica está condicionada por la humildad; si una está condicionada por el amor erótico, la otra por la solidaridad compasiva; si una está condicionada por el *quid pro quod*, la otra está condicionada por la solidaridad expectante; si una se refiere a la producción y al beneficio, la otra se coloca al servicio y a la donación. Nos acercamos al otro en actitud reverente, dispuestos a servirlo y a mostrar una empatía solidaria. La alternativa es la guerra, la desposesión, la oclusión, la exclusión y el genocidio. Una filosofía que trate de pensar sobre esta alternativa, desde la perspectiva de la alteridad del otro, es una filosofía de la liberación y no sólo una hermenéutica o fenomenología radical. La filosofía al servicio de la liberación y producida desde y para la experiencia de liberación. Ésta es la filosofía sobre la que ha estado trabajando Dussel desde finales de los sesenta y comienzos de los setenta.³

La política, observada desde una perspectiva metafísica y manejada con métodos analécticos, permite comprender que existe una política de la totalidad y una política del otro⁴. La primera es la política del *status quo*, de la totalidad establecida y normativa. Ésta es una política de fetichización y divinificación, de entronización y homogeneización intolerante. De hecho, la política ontológica se convierte en la ciencia que allana el funcionamiento de la máquina del poder y que asimila la otredad al sí-mismo, y que excluye la indisoluble alteridad del otro. La política se convierte en la fuerza de producción y concentración de poder con la finalidad del control del otro dentro y fuera de la totalidad.

³ Para comentarios sobre filosofía de la liberación, véase Cerutti, 1983 y Schelkshorn, 1992. La filosofía de la liberación es una corriente heterogénea con figuras tan diferentes como Bondy y Zea, y Scannone y el mismo Cerutti.

⁴ Para lo que sigue, véase en particular a Dussel, volumen 4 de *Filosofía ética latinoamericana*, 1979, 1979a, y 1985.

POLÍTICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN: CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA DE ENRIQUE DUSSEL

Una totalidad política se divide entre el amo y sus oprimidos como oprimidos dentro de ese sistema particular; y el otro de la totalidad, como alteridad política. Toda totalidad cuenta con sus otros internos y externos. Así, la política del otro es una anti-política, es una política de la deslegitimación, de subversión y contestación. Es una política que desafía las jerarquías establecidas y las veracidades legales que justifican y legitiman las exclusiones reforzadas. La política del otro, la anti-política de la alteridad, proclama la injusticia y la ilegitimidad del sistema presente, no en nombre del caos o de la anarquía, sino en nombre de una nueva legalidad, una nueva legitimidad, que sea generalizada, más universalizada, donde estos dos términos se refieran al punto de vista del otro abyecto y excluido. En opinión de Dussel, la política metafísica, la política del otro, la anti-política de la alteridad, se fortalece y se dinamiza por las luchas de los excluidos, los explotados y los privados de los derechos. Sus virtudes determinantes no son ni la igualdad ni la justicia, sino el respeto y la solidaridad. En el núcleo de la política de la anti-política se encuentra la comprensión básica de que todas las luchas de poder se predicen sobre las asimetrías y lo que nos moviliza a cambiar las escalas no es la justicia, que se mantiene dentro de la imagen de la totalidad que concede lo mismo a los similares, sino el respeto y la solidaridad para él, ella o ello, cuya interpelación sigue siendo incomprensible salvo que optemos por una solidaridad gratuita y total por los que claman. El sufrimiento del otro aumenta como el llanto. Esto se convierte en una interpelación que desafía las veracidades y los principios del sistema legal y político existente. Cuanto más reticente es un sistema a la interpelación de sus otros, más totalitario, beligerante e intolerante se hace. La totalidad intolerante, homogeneizadora y totalitaria es la versión ontológica del estado terrorista aniquilador del campo de concentración, lo que Eugene Kogon denominó el *SS-Staat* (Estado SS) (Kogon, 1960). Este punto de vista dual de la política se mantendrá como constante en el pensamiento de Dussel.

El segundo estadio del itinerario filosófico de Dussel se circunscribe por la trayectoria: de la metafísica al marxismo. Este período se sobrepone parcialmente al exilio de Dussel en México, que comenzó en 1975. Desde el punto de vista filosófico, Dussel encara el desafío de la creciente importancia del análisis históricamente específico de la exclusión sistemática no sólo de un grupo dentro de una nación (clase y pueblo, por ejemplo), sino incluso de un continente entero dentro de la totalidad del mundo, más específicamente de la Cultura Occidental.⁵ Evidentemente, tal análisis históricamente específico condujo a Dussel a la crítica del capitalismo, lo que en ese momento se contemplaba como la única causa del creciente empobrecimiento de las personas latinoamericanas. Esta crítica sólo podía ejecutarse con los instrumentos del marxismo.

⁵ En el contexto de este documento introductorio, no me referiré a las críticas insubstanciadas y equívocas que imputan al pensamiento de Dussel un nacionalismo y populismo vago y poco crítico. Sería demasiado extenso demostrar que las referencias de Dussel a la nación, al pueblo o a la clase están sobredeterminadas por contextos de relaciones *vis-à-vis* con sus otros hegemónicos. Así, por ejemplo, cuando Dussel se refiere a la simbología de los pueblos latinoamericanos, que debe ser rescatada y estudiada, lo hace a la luz de las burguesías nacionales dominantes cuya orientación se dirigía hacia Europa, y cuyo *ethos* era la modernización industrial y militar. Sin embargo, al mismo tiempo, Dussel reconoce que un pueblo no es ni homogéneo ni históricamente estable. El pueblo como tal también se transforma por los otros: mujeres, poblaciones indígenas, otras etnias, etc. Es realmente desafortunado el modo en que las lecturas y comentarios de ciertos eruditos puede descarrilar la recepción de un pensador, y éste ha sido el triste caso del así llamado populismo y fideísmo de Enrique Dussel. Para un comentario sobre algunas de estas críticas, véase el excelente documento de Linda Martín Alcoff sobre Dussel y Foucault en Alcoff y Mendieta, 2000; y también Barber, 1998.

Al mismo tiempo, sin embargo, a este marxismo había que eliminarle el dogmatismo ya solidificado de las naciones del Bloque Oriental .

A pesar del cambio de la ontología a la metafísica que se ha descrito anteriormente, Dussel siguió leyendo a Marx como a otro funcionario de la totalidad. Como hijo y seguidor de Hegel, Marx fue un pensador de la totalidad y un ejecutor de la dialéctica. A mediados de los años setenta, Dussel comenzó a revisar su lectura de Marx, pero ya desde el escepticismo hacia lo occidental y, en particular, hacia las lecturas filosóficas europeas, se percató de que los enfoques tradicionales son insuficientes para la tarea de la aproximación de Marx al contexto latinoamericano. De hecho, reconoció que debía leer él mismo a Marx, lo que implicaba acceder a manuscritos que sólo estaban disponibles tras excesivas demoras, porque el trabajo completo de Marx y Engels estaba siendo publicado por los Institutos Marx-Lenin en Berlín y Moscú. Dussel se sumerge en la lectura de las cuatro redacciones del *Capital*, así como en otros manuscritos que escribió Marx hacia el final de su vida. A partir de este trabajo de archivo, se derivó un comentario y análisis en tres volúmenes del proceso y evolución de las categorías de Marx (véase Dussel, 1985, 1988, 1990).⁶

La lectura que hace Dussel de Marx se caracteriza por, como mínimo, los siguientes cuatro aspectos únicos. En *primer* lugar, la lectura que hace Dussel de Marx se basa en un conocimiento sin paralelismos ni precedentes de la trayectoria del propio desarrollo intelectual de Marx. Dussel no sólo leyó los trabajos de reciente publicación de Marx, también las notas preparatorias y diferentes esquemas sobre los que trabajó Marx cuando comenzó a elaborar su *Capital*, de los cuales sólo vio impreso el primer volumen. En *segundo* lugar, en lo que respecta a lo que Dussel ha estudiado, interpretó y reconstruyó para nosotros un gran *corpus* desconocido de productividad teórica, Dussel no sólo descubrió a un Marx que era relevante para el proyecto de la liberación latinoamericana, descubrió también un Marx desconocido hasta el momento que hacía indispensable dar comienzo a una evaluación crítica de la recepción de Marx en el siglo XX. En este sentido, Dussel podría haber descubierto al Marx del siglo XXI.

En *tercer* lugar, la cuidadosa reconstrucción que hace Dussel de la emergencia de ciertas categorías claves en el *Grundrisse* y el *Capital*, condujo a Dussel a concluir que Marx, de hecho, no era sólo un hegeliano de izquierdas sino un schellingiano. Esto significa que en la reconstrucción de Dussel, el método fundamental de Marx no era la dialéctica, sino lo que el denomina analéctica. Dussel considera que el conocimiento filosófico y metodológico central en el trabajo de Marx es que la fuente de valor, ésa que es apropiada como valor excedente y que concede a los bienes de consumo su capacidad para generar valor que se acumula en capital, es trabajo vivo (*lebendige arbeit*). El sistema capitalista no produce valor. El valor es extraído y apropiado de la corporalidad viva del trabajador. Los productos de consumo, por lo tanto, son una coagulación, una cristalización del trabajo vivo. En opinión de Dussel, tal análisis de los procesos de producción de las mercancías de consumo y la acumulación del valor excedente en capital corresponde más a la perspectiva metafísica schellingiana que a la perspectiva dialéctica hegeliana. Para el Schelling último, específicamente para el de *Philosophie der Offenbarung* (Filosofía de la Revelación) de 1941-42, el fundamento del mundo es el

⁶ Para un análisis del Marx de Dussel, véanse Mendieta 1994, y Mario Sáenz en Alcoff y Mendieta, 2000. Para una síntesis de los principales argumentos en palabras del propio Dussel, véase Dussel 1990a.

misterio de la absoluta alteridad de Dios. Lo que es, es la revelación del misterio de Dios. En términos de filosofía, Ser es posterior al no-Ser en términos del absolutamente otro. O en términos del idealismo alemán, la identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico, se sustituye en Schelling por la no-identidad de lo idéntico y lo no-idéntico. Siempre existe un excedente más allá de lo idéntico. El otro es siempre la epifanía de la alteridad insustituible. En opinión de Dussel, esta reverencia y reconocimiento de la vida del otro, como el trabajo vivo del trabajador, es lo que hace que el método de Marx no sea hegeliano sino schellingiano, y podría añadirse, levinasiano. El Marx que descubrió Dussel es lo que en la actualidad denominamos, anacrónicamente pero sugestiva y adecuadamente, un Marx levinasiano.

En *cuarto* lugar, y como consecuencia, el Marx de Dussel no es el que ha sido correctamente leído a través de la distinción de Althusser entre el Marx joven y el viejo; donde el primero es un Marx humanista y dialéctico, mientras que el último es un Marx científico y materialista. Ni es un Marx correctamente comprendido cuando tratamos de disociarlo del materialismo dialéctico de Hegel, y de asociarlo apropiadamente con el materialismo histórico. En lugar de esto, y aquí Dussel enuncia un reto para los marxistas del siglo XXI, Marx debe ser leído metafísica y humanísticamente, y como un crítico de las totalidades hegelianas, aristotélicas y platónicas. Dussel nos llama de este modo a disentir de la lectura distorsionante que los marxismos occidentales han hecho de Marx, así como *diamat* (los soviéticos sancionaron y pensaron dogmáticamente en el materialismo dialéctico del bloque soviético). En opinión de Dussel, el Marx realmente humanista es aquél que hallamos en el *Capital*, donde nos vemos confrontados no con una ciencia económica, sino con una crítica de la economía política que produce un sistema para la expropiación de la vida del trabajador. El *Capital* es menos un tratado científico y más uno ético. Un interesante paralelismo sería decir que el *Capital* no es como la *Lógica* de Hegel, sino como la *Totalidad e Infinitud* de Levinas, que en sus orígenes es una ética fundamental, una meta-ética. La primera filosofía, *prima philosophia*, de toda la especulación filosófica, en opinión de Levinas, y aquí Dussel inequívocamente está de acuerdo, es la ética. En este sentido, para Dussel, el *Capital* es una *prima philosophia* que describe una ética. En suma, Dussel descubre a un Marx ético que ha sido traicionado y eclipsado por décadas de ontologización y hegelización de su opción fundamental para la creatividad de la corporalidad viva del trabajador.

Las totalidades metafísicamente criticadas de la primera fase del pensamiento de Dussel, se convirtieron en los sistemas de explicación marxistamente desenmascarados. La historia no es sólo una sucesión de totalidades ontológicas, es también una sucesión de sistemas de explotación, expropiación y extracción de valor del trabajo vivo de los trabajadores. Esta explotación y expropiación se ha localizado en niveles regionales, nacionales y continentales. Y ha sido de este modo que la totalidad y trascendentalidad (la alteridad del otro) se han traducido en el Marx schellingiano de Dussel en las categorías de centro y periferia. Por supuesto, tal reinscripción se produce sobre el fondo de los conceptos desarrollados mediante la teoría de dependencia y subdesarrollo (Frank, 1970). En la década de los setenta y comienzos de los ochenta, la cuestión central de Dussel fue el *desarrollo del subdesarrollo* a un nivel global. Durante este período, el análisis que hace Dussel de la política se convierte en más economicista, en el sentido de que sus libros y documentos están ahora inundados de cuidadosos estudios sobre el flujo del capital (es decir, valor acumulado) de un continente a otro (de Latinoamérica a Europa, y de Latinoamérica a los Estados Unidos). Desde este punto de vista, entonces el análisis de la política se convierte en la crítica no sólo de las totalidades políticas,

sino más específicamente, en la crítica de las economías políticas de los sistemas imperiales de transferencia de vida coagulada en mercancías de consumo desde una esfera o región de producción a una esfera o región de consumo. Aquí, la crítica de Dussel de la economía política imperial del sistema mundial converge con las críticas desarrolladas por Immanuel Wallerstein (1979) y Samir Amin (1974). Durante la segunda fase, Dussel añade a su análisis de la política anti-política, la perspectiva planetaria y global que asimiló de un marxismo leído y descubierto desde la perspectiva del tercer mundo. En opinión de Dussel, cualquiera que quisiera hablar de pobreza y miseria, temas que no son posibles de evitar en la era de la cultura de masas, guerras mundiales y hambres continentales, debe hablar de capitalismo e imperialismo global y de acumulación mundial de riqueza para una minoría y expropiación empobrecedora de una mayoría. Un enfoque nacionalista, un enfoque que sólo mire incluso a las regiones dentro de los continentes, y que contribuya sólo a la distorsión de la naturaleza global del sistema capitalista de producción y de acumulación de riqueza. En poco tiempo, durante su segunda fase, la crítica de la filosofía occidental como ontología, se ha convertido en una crítica a las teorías políticas y económicas que malconstruyen y contribuyen a la oclusión del sistema de iniquidad masiva y global.

La tercera fase del desarrollo filosófico de Dussel está trazada por la trayectoria: desde el marxismo al discurso. Biográficamente, este período corresponde, más o menos, con la caída del Muro de Berlín, la pérdida de las elecciones por parte de los sandinistas en 1991 y la escisión de la Unión Soviética. Se podría decir que esta fase comienza en 1989, cuando Enrique Dussel comenzó un largo debate de una década con Karl-Otto Apel, el padre fundador de la ética del discurso.⁷ Del mismo modo que la primera fase se sintetizó en su obra de cinco volúmenes *Filosofía ética latinoamericana* (1973, 1979, 1980), y la segunda en sus tres volúmenes destinados a la reconstrucción y comentario sobre las redacciones del *Capital* de Marx (1985, 1988, 1990), esta tercera fase se sintetiza en la monumental *Ética de la Liberación en la edad de globalización y de la exclusión* de 1998⁸. En este trabajo, Dussel trata de reformular los cimientos de una ética planetaria de la liberación de los oprimidos y de los excluidos, pero ahora combinando su forma particular de fenomenología y hermenéutica levinasiana y ricoeuriana junto con la ética del discurso de Apel y Habermas. Gran parte del trabajo preliminar para la *Ética de la Liberación*, afortunadamente se ha publicado en inglés bajo el título de *Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation* (1996). En esta recolección de artículos, así como en la ética de 1998, Dussel confronta los desafíos del giro lingüístico, y en particular el reto relativo al modo de establecer los cimientos de una ética universal ante el desmantelamiento y crítica de la filosofía monológica y logocéntrica de la conciencia. Aunque Dussel procede ofreciendo una tercera vía entre un kantismo abstracto y universalista, pero ahora dialógicamente reconstituido, y un hegelianismo particularista e historicista, con agentes dialógicamente constituidos, en debate con Rorty, Taylor, Ricoeur, Vattimo, es obvio que los interlocutores centrales son Apel y Habermas.

En el centro de los debates, en síntesis, hay tres cuestiones: en primer lugar, si la comunidad de comunicación (*kommunikationsgemeinschaft*), que actúa como la

⁷ Las primeras y ya bastante substantivas formulaciones de los principios y estructura de la ética del discurso pueden hallarse en Apel, 1973 (parcialmente traducido en 1980) y 1988.

⁸ Véase Mendieta, 1999 para una revisión amplia de este trabajo. La traducción de este trabajo de tan suma importancia está en fase de preparación por Duke University Press.

POLÍTICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN: CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA DE ENRIQUE DUSSEL

condición apriorística de posibilidad de todo discurso (o que actúa como idealización que contrarresta los hechos y que es tanto una condición previa como el objetivo de toda comunicación, en la formulación menos estricta de Habermas) es previa o posterior a una comunidad de vida. En términos de Dussel, antes del discurso, debe haber vida (*bios*), en el sentido de que las personas, como mínimo, necesitan tener aseguradas las condiciones de su supervivencia y preservación. Si estas condiciones no se satisfacen, entonces el discurso, tal y como ha sido concebido tanto por Apel como por Habermas, se convierte en una idealización vacía, en el mejor de los casos, o en un modo de disimular la carencia de las condiciones para el verdadero discurso (en el que la única coerción es la no-coerción del mejor argumento, y donde el principal objetivo es el acuerdo y no el engaño o la resolución mediante *fiat*), en el peor de los casos. La *segunda* cuestión es si podemos separar en la práctica lo que tanto Apel como Habermas han distinguido como discursos de justificación (de fundamentación) y discursos de aplicación. Los discursos de justificación atienden a la dimensión teórica de las cuestiones éticas, a saber, si podemos ofrecer garantías racionales y universales que no estén viciadas por sus contextos históricos y locales de descubrimiento. Los discursos de aplicación atienden a la aplicación de principios circunstanciales, historizados, contextuales y muy particulares. Dussel cree que esta disyunción contribuye a la representación equívoca del carácter eminentemente práctico de cuestiones éticas, es decir, que las cuestiones éticas se derivan en contextos muy específicos y que los principios universales son la generalización de problemas concretos. Más concretamente, Dussel opina que los principios generalizados de una ética ya anticipan sus contextos de aplicación, y viceversa, que el contexto específico de consideración moral se hizo visible como tal precisamente a consecuencia de ciertos puntos de vista. Una *tercera* cuestión se refiere al grado en que cualquier ética debería referir sus afirmaciones a la neurobiología, o, en términos filosóficos, al hecho de que las entidades éticas son organismos biológicos: con necesidades, deseos y un sistema neurológico que filtra el mundo y que procesa dentro de sí ideas y percepciones. Como kantianos, ni Apel ni Habermas están preparados para aceptar la evidencia empírica o las aportaciones ofrecidas por la neurobiología a sus filosofías morales, a pesar de que Habermas aboga por una filosofía reducida en colaboración cercana con las ciencias falibles. Dussel, en cambio, piensa que este kantismo extremo conduce a la invisibilización del cuerpo o de la corporalidad sentiente. Todavía más, este rigorismo y ascetismo intelectual, conduce a la reducción del punto de vista de la ética. En otras palabras, la exclusión del cuerpo lleva a la tergiversación no sólo de la fuente de la ética, sino también de sus objetivos.

Un breve comentario de la *Ética de la Liberación* de 1998 aclararía el modo en que Dussel ha sustituido substantivamente la infra-estructura filosófica de su ética, al tiempo que ha mantenido su preocupación fundamental y telos motivador: la opresión, la exclusión y el genocidio del pobre, el que sufre, el miserable, la vulnerable corporalidad viva de la víctima.⁹ Tras una introducción prolongada, un monográfico en sí misma, que traza la historia de los sistemas éticos del mundo, el libro se divide en dos apartados principales. El primero se refiere a lo que Dussel denomina ética fundamental. El segundo a la ética crítica. Cada apartado se divide, a su vez, en tres capítulos, cada uno de los cuales trata un aspecto básico de los fundamentos de la ética: el momento material, el momento formal y el momento de factibilidad de la ética. El primer capítulo de la primera

⁹ Para una síntesis de *Ética de la liberación*, véase Enrique Dussel, 1997.

parte se refiere al momento material o “contenido” de la ética. Para Dussel las cuestiones éticas se vinculan con nuestra existencia en el mundo, no sólo en el sentido heideggeriano de interpretar entidades cuyo mundo ya ha sido interpretado, sino también en el sentido de que estamos en el mundo en virtud de nuestras necesidades y deseos. Toda ética trata alternativas específicas y los principios que las guían, y estas alternativas son “sobre” cosas y personas en el mundo. El segundo capítulo de la primera parte versa sobre las moralidades formales, es decir, sobre la cuestión o demanda de validez intersubjetiva. La validez nos remite a la legitimación y aplicación del principio material. El siguiente capítulo trata de lo que Dussel denomina lo “bueno (*das Gute*)”, o lo que también llama *factibilidad ética*. De estas consideraciones se derivan tres principios: el principio práctico de la preservación de la vida, el principio moral de la legitimación discursiva de normas y principios, y el principio de bondad o factibilidad.

La segunda parte de la *Ética de la Liberación* desarrolla los principios críticos de su ética de liberación en una vertiente negativa; es decir, si la ética fundamental, comentada en la primera parte, se interesa por la formulación positiva de los principios que guían la acción ética, la ética crítica se interesa por la formulación de los principios críticos que guían la crítica ética. Así, el capítulo cuarto, que es el primero de la segunda parte, se refiere a la crítica ética de los sistemas de normas. Este capítulo concluye con la enunciación del principio crítico-material de la ética que impone que la afirmación de la vida requiere la crítica de todos los sistemas en los que se niega la corporalidad y dignidad del otro. Toda la crítica ética emerge del reconocimiento del sufrimiento ajeno. Sin embargo, este sufrimiento es siempre material y corporal. La condición de posibilidad de toda crítica es el *reconocimiento* de la dignidad del otro sujeto, el co-sujeto, pero desde la perspectiva de su ser, vista y experimentada sobre todo como *seres humanos vivos*. El siguiente capítulo trata sobre la validez anti-hegemónica de la comunidad de víctimas. En este capítulo Dussel se refiere al problema de que la crítica ética de las víctimas de cualquier sistema siempre parece ilegítima desde el punto de vista de ese sistema mismo. En esa perspectiva, su crítica se convierte en la crítica deslegitimadora de la legitimidad del *status quo*. Este capítulo concluye con la enunciación del principio de crítica-discursiva que exige que quien actúe éticamente debe participar en una comunidad de víctimas, que habiendo sido excluidas se reconocen como tal, y en consecuencia constituyen una crítica al sistema. El capítulo final desarrolla lo que Dussel ha bautizado como el “principio de liberación”. Toda ética, que se merezca tal denominación, debe culminar en el imperativo para liberar a todas las víctimas del sistema que las convierte en víctimas. Evidentemente, se plantea la cuestión siguiente: ¿Cómo, bajo qué condiciones y con qué medios se alcanzará esta liberación? Este capítulo, paralelamente con los precedentes, concluye con la elaboración del “principio de la liberación”, según el cual quien actúa críticamente, éticamente, debería o está obligado a lograr una transformación viable y ejecutable del presente sistema que es la causa del sufrimiento de las víctimas, al mismo tiempo que también está obligado a lograr la construcción de un nuevo orden en el que se posibilite la vida de la víctima.

Desde este punto de vista es obvio que Dussel no sólo ha fusionado su ética inicial con la ética del discurso de Apel y Habermas. En lugar de esto, lo que hallamos es un planteamiento detallado, elaborado, comprensivo e innovador de la ética que sintetiza al mismo tiempo que reemplaza tanto la ética teleológica como la deontológica. Además, es visible que para Dussel, la política no es extrínseca ni extraña a la ética. Por el contrario, la política se convierte en el horizonte para la realización de lo ético. Dussel,

de hecho, ya ha anunciado (véase Dussel, 1997) que la ética de la liberación tiene como complemento lógico y conceptual una política de liberación que, como la ética, debe proceder a través de la enunciación positiva de ciertos principios, pero también a través de la crítica a la razón política.

2 Crítica a la Razón Política

Como señalábamos anteriormente, la filosofía de Enrique Dussel es una filosofía de la liberación que busca contribuir a la actual liberación de las víctimas y de los oprimidos elucidando y desenmascarando las fuentes de dicha opresión. No es por orgullo desmesurado o por una sobrevaloración de las disciplinas filosóficas, sino precisamente porque toda ciencia social está informada por una serie de preconcepciones reconocidas y no reconocidas, que se hallan en el núcleo de las ideas filosóficas, y Dussel piensa que todos los proyectos de liberación deben comenzar con una liberación de la filosofía. En una actitud inequívocamente hermenéutica, las prácticas sociales son consideradas como la cristalización de esquemas conceptuales y viceversa. La vida social está inundada de ideas, conceptos, esquemas conceptuales, algunas veces tenidos como veracidades incambiables y verdades sagradas. La filosofía de la liberación lucha contra la tendencia, tanto del mundo social como de la misma filosofía, por ocultar su interdependencia (Dussel, 1985).¹⁰ De este modo, una liberación de la filosofía debe comenzar con una crítica de la mayoría de sus mistificaciones y divinificaciones. Una filosofía de la liberación es una crítica de las fetichizaciones filosóficas. Y una de las áreas a las que Dussel más atención ha prestado es a la fetichización de la inevitabilidad e intratabilidad de la opresión por parte de los sistemas políticos (Dussel, 1985).

En los años setenta, uno de los principales blancos de la crítica anti-fetichista de Dussel, al nivel político, fue el mito de la modernidad y modernización.¹¹ Dussel demostró el modo en que la ideología de la imposición en los así denominados países del Tercer Mundo, la expectativa de que superaran su pobreza una vez que adoptaran los sistemas políticos y económicos del Occidente industrial, fue de hecho un modo de enmascarar la producción del subdesarrollo de los subdesarrollados. Dussel bautizó esta ideología con el nombre de la falacia desarrollista (Dussel, 1996), mediante la cual Dussel trataba de señalar que es una falacia suponer que los países subdesarrollados son meramente pobres porque no han logrado alcanzar los estadios de desarrollo de los países avanzados del Norte. En lugar de esto, su condición se relaciona dialécticamente con la riqueza y el desarrollo de lo que se ofrece como modelo normativo. Por lo tanto, Dussel señala que debemos criticar el mito del progreso histórico, si con esto nos referimos al pretendido ascenso a través de los estadios de desarrollo ya atravesados por el Mundo Occidental y criticar el mito de la autonomía de las naciones. No podemos entender el éxito de Occidente analizando factores internos y supuestamente autóctonos, a lo Hegel, Weber y Habermas (Dussel, 1992).

Otra falacia fundamental que Dussel ha tratado de desenmascarar, es lo que él llama la falacia reductivista y formalista. Mediante la denominación de esta falacia,

¹⁰ Para una comparación válida y enriquecedora, véase Bourdieu, 2000, quien se encuentra entre los pensadores contemporáneos más próximos a los intereses e inclinaciones de Dussel.

¹¹ Véase, en particular, Dussel, 1994a.

Dussel trata de explicitar el modo en que la mayoría de la teoría política dominante de los últimos quinientos años ha estado reglada por otras dos mistificaciones: la primera, que lo político sólo puede interesarse por lo que no es individual, material o relativo a la supervivencia corpórea o a los seres humanos; y, en segundo lugar, que la política sólo puede vincularse al arbitraje de principios formales abstractamente contruidos. Si un aspecto de la falacia trata de excluir las dimensiones económicas de la vida humana de la deliberación política, la otra trata de excluir las cuestiones de los valores materiales y substantivos de las formulaciones de los principios políticos. En opinión de Dussel, estas falacias dominantes han convertido la política no en el arte de vivir en comunidad, sino en la ciencia del control que reduce los agentes políticos a autómatas, o a meros números en un cálculo complejo de maximización o minimización de acumulación del poder. La cientifización de la política, ejecutada en conjunción con la cientifización de la economía y la sociología, ha contribuido a que las ciencias sociales hayan sido despojadas de todos sus aspectos prácticos y éticos. Todas las ciencias sociales y la ciencia política en particular, se han convertido en disciplinas de coerción cotidiana, de sometimiento de los agentes potencialmente subversivos, convirtiéndolos en dóciles y despolitizados consumidores y representantes del estado¹². Y esta coerción y despolitización concomitante se convierte en más sutil e insidiosa cuanto que los sistemas que lo imponen son bautizados por los científicos de las ciencias sociales como naturales, lógicos, inevitables o sistemáticamente autopoyéticos (al modo de Luhmann). Es por esta razón que Dussel opina que es imperativo el abandono del ya cansino y estéril debate entre los comunitaristas y liberales. En este mismo orden, Dussel también nos propone relativizar, regionalizar, el foco de atención occidental sobre los derechos y el estado. No porque éstos no sean elementos fundamentales para cualquier teoría política viable, sino por el modo en que son debatidos en la mayoría de la literatura filosófica contemporánea, porque se abordan desde una serie de generalizaciones inaceptables que son aplicables a Occidente, e incluso dentro de Occidente, y han de ser considerados como generalizaciones injustificadas.

Dussel ha dividido sus más recientes contribuciones a la filosofía política en dos partes: política fundamental y crítica. La primera versa positivamente sobre los principios que deberían guiar toda la reflexión política. La última se refiere a los principios que motivan toda la crítica política. Sin embargo, y en contraste con su ética, en lugar de extraer una serie de principios, procede a modo de tesis. Así por ejemplo, en el primer capítulo de este libro, está constituido por seis tesis y dos corolarios. Cuando Dussel se refiere a la "política fundamental", tiene en mente tanto el sentido kantiano de fundamentación como el sentido aristotélico-heideggeriano de fundamental, como en fundamento y fuente (desde donde algo fluye y crece). Esto significa que Dussel está interesado en establecer los cimientos de algo en el sentido racionalista de elucidar los principios sin los cuales la razón política sería impensable e imposible, y el sentido hermenéutico y metafísico de proporcionar una comprensión del dónde, del desde dónde, de nuestro interés en lo político. Por lo tanto, fundamental, no debería de ser comprendido en el sentido dogmático o escolástico, en el que disponemos de una serie de leyes y principios naturales que son inexpugnables y que están más allá de la crítica.

¹² Como señala Dussel incansablemente, lo que denominamos ciencia política solía llamarse filosofía política, que a su vez era otro nombre para referirse a la filosofía práctica, o ética. La política, como la economía, la jurisprudencia, la estética y, por supuesto, la filosofía ética, son partes prácticas de la filosofía.

**POLÍTICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN:
CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA DE ENRIQUE DUSSEL**

Es necesario recordar este sentido doble de Dussel, sobre todo para que no le malinterpretemos como otro rey filósofo orgulloso (en la tradición de Platón, Tomás de Aquino, Hobbes, Heidegger y recientemente Rawls).¹³

La primera tesis de la crítica de Dussel a la razón política es que toda la racionalidad política es práctica y material. Esto implica que la política es, en primer lugar y sobre todo, una forma de racionalidad práctica, es decir, una forma de *prudentia* o *phronesis*, que se relaciona con la reproducción de la vida de los individuos en contextos de comunidad y de cooperación mutua. La política es insalvable para los humanos, porque son criaturas comunitarias (en el lenguaje moderno de filosofía contemporánea, los humanos son especies dialógicas). Además, su dialogicidad, o intersubjetividad lingüísticamente constituida, se orienta prácticamente hacia la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. La razón política, *ratio politica*, es eminentemente práctica y, precisamente por esa razón, universal. Pero precisamente porque los humanos son criaturas dialógicas, sus interacciones deben estar discursivamente mediadas. De ahí la segunda tesis: la razón política debe desarrollarse a través de procedimientos discursivos y legítimos que ni mistifican la norma de la mayoría ni sacrifican la autonomía del agente político. La legitimación discursiva, y la validez democráticamente alcanzada, de la que cada sujeto político es material y formalmente participante, no excluye al disidente, sino que lo incorpora procedimentalmente. Pero el tipo de proyectos que sean aceptables y factibles, depende de la cuidadosa consideración de opciones y del escrutinio de los medios disponibles para su realización. La tercera tesis se refiere, consecuentemente al aspecto instrumental o estratégico de la racionalidad política. Es este aspecto racional e incluso estratégico de la racionalidad política el que permite que se convierta en una política real y factible, y no en una política de la utopía, o atopía. De este modo, una crítica a la razón política es también una crítica a la razón utópica, como ya explicitaba Dussel en su ética de 1998 (en parte inspirado en Franz Hinkelammert, 1990). Una razón política que se aleje excesivamente del horizonte de lo posible, y que sea excesivamente cercana a este lado de lo incipiente, se convierte o en una política de lo irreal o en una política del *modus vivendi*. La síntesis de las tres tesis anteriores nos proporciona el primer corolario. Sólo esas normas, leyes e instituciones que han sido guiadas en su ejecución por una razón política que sea material y práctica, aunque también universal, que han sido dialógicamente y democráticamente legitimadas y validadas, y que han contemplado las posibilidades reales de actualización de estas normas, leyes e instituciones, pueden hacer una defensa de la justicia política. Si una de estas condiciones es eximida o excluida, nos encontramos con una política fallida, una política del poder y de la coerción, de los poderosos y los autócratas, una política de la utopía que rápidamente se convertirá en una política totalitaria. ¿Cómo llega a ser consciente la razón política de sus propios errores? ¿Cómo evalúa su propia inclinación a consagrar el presente como el sistema más perfecto de organización política? Para que la política viva lo más cerca de sus propios ideales, debe dirigirse a la razón política crítica. Y lo hace convirtiéndose en crítica desde una perspectiva particular, guiada por una serie particular de preocupaciones, abocando a una agenda específica.

La segunda parte de la crítica de Dussel a la razón política, desarrolla la estructura de una política crítica, lo que en el lenguaje de una etapa filosófica anterior de Dussel se

¹³ Compárese también con Bourdieu, 2000.

denominaba anti-política. La cuarta tesis, o la primera de la política crítica, formula la hipótesis de que cuando la razón política se hace cargo de los efectos negativos de cualquier norma, ley o sistema, entonces la razón política se convierte en razón política crítica. Por esta razón ahora no busca la legitimación del sistema existente, sino su deslegitimación, precisamente porque presenta fallos y es causa de consecuencias negativas y adversas. Todo sistema tiene sus víctimas, así es. Pero esta conciencia no exime a ningún sistema, ni permite que la victimización sea aceptable. En lugar de esto, hace que la racionalidad política sea realista, en el sentido de que su realismo lo hace sospechoso de la perfección de cualquier norma, ley o sistema que se atribuya tal honor. Consecuentemente se extrae la quinta tesis: todos los sistemas tienen sus víctimas, y estas víctimas deben ser existencia a factores heterogéneos. Los intereses de estas diversas víctimas deben ser considerados en la reestructuración del sistema. La razón política crítica es razón política crítica discursivamente, en el sentido de que, las manifestaciones de los excluidos y victimizados son planteadas y se convierten en punto de partida para la legislación futura o norma de desarrollo. La pauta es ofrecida no por los más pudientes de ese sistema, sino por los menos acomodados de ese mismo sistema.¹⁴

Toda razón política crítica solamente dispone de un *telos*: la liberación. La razón política crítica, que se halla en el centro de la crítica del sistema político establecido, persigue una transformación de las prácticas opresivas, tanto si son institucionales como existenciales (aunque en la práctica no pueden ser separadas). Pero la transformación de la dominación existente y del sistema opresivo, asumido con el interés de los más favorecidos de ese sistema, debe ser guiada por una política de la utopía realizable. De ahí la sexta tesis: la mera crítica es insuficiente. Ésta debe ir acompañada del desarrollo de estrategias y movimientos que se dirijan hacia el núcleo del presente opresivo. De este modo, la razón política crítica que está guiada por el *telos* de la liberación se convierte en una política transformadora, una política de la liberación. Una anti-política del *status quo*, se convierte en la política de la liberación del sistema futuro. Pero sólo, en la formulación de Dussel, una política que ha sido guiada por la comprensión adquirida a través de las seis tesis anteriores, como una síntesis de los momentos positivos y negativos de la racionalidad política, puede manifestarse como razón política crítica de liberación. La justicia política, en otras palabras, es el lado anverso de la liberación política. Ambas se unifican en una política de transformación que es siempre provisional y falible. Porque todo sistema produce sus víctimas. En opinión de Dussel, sin embargo, la razón política, y consecuentemente la filosofía política no debe observar el mundo de lo político a través de las lentes del sistema, sino de las de la víctima. Cuantas más víctimas produzca un sistema, y cuanto más ciego y sordo sea ese sistema a sus sufrimientos e interpelaciones, más se convierte en injusto e ilegítimo. La política es el arte práctico (*phronesis*) de vivir juntos. Si hay víctimas, la política se convierte en una técnica genocida. Esta es la razón por la que la verdadera política debe siempre ser acompañada por una filosofía política crítica que desde el principio vea al mundo a través de los ojos del sufrimiento y de la materialidad vulnerable de los más desposeídos y explotados del mundo.

¹⁴ A pesar de las críticas de Dussel sobre Rawls en el presente texto, así como en la ética de 1998, considero que el principio *Maximin* de Rawls coincide con esta tesis. La libertad y la participación en los derechos civiles debería maximizarse a medida que se minimizan los efectos adversos de todas las distribuciones de los bienes sociales para aquellos de la población que más afectados se han visto. Véase Rawls, 1971.

**POLÍTICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN:
CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA DE ENRIQUE DUSSEL**

Por esta razón, Dussel piensa que la única política viable en una era de interdependencia sin precedentes, pero a su vez y simultáneamente, de una exclusión masiva en el reparto de los bienes más elementales para una vida humana (agua, alimentos, educación) es una política transformadora que aspire a la liberación desde el lugar de los que son menos en el mundo. En una era de globalización, nuestras soluciones políticas no se derivarán de esos que tratan de incluirse, sino de esos que han estado excluidos. Son quienes mejor comprenden el modo en que nuestros sistemas políticos se han convertido en máquinas de destitución y empobrecimiento. A pesar de todos los cambios y transformaciones políticas, Dussel se ha mantenido obstinado en este principio: todo pensamiento realmente liberador debe partir de la miseria de los pobres, la angustia del destituido, el dolor de la víctima.

Referências Bibliográficas

- Alcoff, Linda Martín and Mendieta, Eduardo, eds. 2000. *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel Philosophy of Liberation*. Lanham, NY: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Amin, Samir. 1974. *Accumulation on a World Scale; A Critique of the Theory of Underdevelopment*. New York: Monthly Review Press.
- Amin, Samir. 1989. *Eurocentrism*. Monthly Review Press, New York.
- Apel, Karl-Otto. 1963. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier.
- _____. 1973. *Transformation der Philosophie*. 2 Volumes, Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. 1980. *Towards a Transformation of Philosophy*. trans. Glyn Adey and David Frisby, London: Routledge Kegan and Paul.
- _____. 1984. *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*, trans. Georgia Warnke, Massachusetts: The MIT Press.
- _____. 1988. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. 1994. *Towards a Transcendental Semiotics: Selected Essays. Volume 1*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- _____. 1996. *Ethics and the Theory of Rationality: Selected Essays, Volume 2*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- _____. 1994. "Rationalitätskriterien und Rationalitätstheorien" in G. Meggle and A. Wüsthube, eds. 1994. *Pragmatische Rationalitätstheorien*. Berlin: de Gruyter.
- Apel, Karl-Otto, Adela Cortina, et. al. eds. 1991. *Ética comunicativa y Democracia*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Apel, Karl-Otto, Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt, eds. 1992 *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI.
- Apel and Matthias Kettner, eds. 1992b. *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Barber, Michael D. 1998. *Ethical Hermeneutics: Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. New York: Fordham University Press.
- Bondy, Augusto Salazar. 1968. *Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian Meditations*. Stanford. Stanford University Press.
- Cerutti, Horacio. 1983. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Dussel, Enrique. 1969. *El humanismo Semita*. Buenos Aires: EUDEBA.
- _____. 1972. *Para una de-structión de la historia de la ética*. Mendoza: Ser y tiempo.
- _____. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. 3 Vols, Buenos Aires: Siglos XXI.
- _____. ed. 1973b. *Hacia una Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Bonum.
- _____. 1974. *El dualismo de la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe.
- _____. 1974b. *América latina, dependencia y liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro.

- _____. 1976c. *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Sígueme, Salamanca.
- _____. 1975. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: EUDEBA.
- _____. 1977. *Filosofía ética latinoamericana. Vol. III*. México: Edicol.
- _____. 1979. *Filosofía ética latinoamericana. Vol. 4*. Bogotá: USTA.
- _____. 1979a. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial nueva américa.
- _____. 1980. *Filosofía ética latinoamericana. Vol. 5*. Bogotá: USTA.
- _____. 1983. *Praxis latinoamericana y filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial nueva américa.
- _____. 1983a. *Filosofía de la producción*. Bogotá: Editorial nueva américa.
- _____. 1985. *Philosophy of Liberation*. trans. Aquila Martinez and Christine Morkovsky. Maryknoll: Orbis Books.
- _____. 1985. *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- _____. 1988. *Hacia un Marx desconcido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- _____. 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- _____. 1990a. "Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the "Concept" of Dependency" in *Latin American Perspectives*. 17, 2 (1990): 61-101.
- _____. 1992. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Ed. Nueva Utopía.
- _____. 1993. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- _____. 1994. *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá, Colombia: Editorial nueva américa.
- _____. 1994a. "The 'world-system': Europe as 'Center' and Its 'Periphery'. Beyond Eurocentrism." Lecture presented at the Seminar on Globalization, Duke University, November 1994. Edited version appeared in Fredric Jameson and Masao Miyoshi, eds. *Cultures of Globalization*, Durham, NC: Duke University Press, 1998, pp. 3-31.
- _____. 1996. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- _____. 1997. "Principles, Mediations and the "Good" as Synthesis (From "Discourse Ethics" to "Ethics of Liberation")." *Philosophy Today*, Vol 41, Supplement 1997, pp. 55-66.
- _____. 1998. *Ética de la Liberación en la edad de globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. 1998a. "Autopercepción intelectual de un proceso histórico" in *Revista Anthropos*, No. 180 (Sept-Oct. 1998): 13-36.
- _____. 2001. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer.
- Fornert-Betancourt, Raul, ed. 1990. *Ethik und Befreiung*. Aachen: Augustinus Buchhandlung.
- _____. ed. 1992. *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen: Augustinus Buchhandlung.
- Frank, Ander Gunder. 1970. *Latin America: underdevelopment or revolution*. New York: Monthly Review Press.
- Gadamer, Hans-George. 1993. *Truth and Method*. Second, Revised Edition, translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marschall (New York: Continuum).
- Goizueta, Roberto S. 1987. *Liberation, Method and Dialogue: Enrique Dussel and North American Theological Discourse*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Habermas, Jürgen. 1984-87. *The Theory of Communicative Action*. 2 vls, trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- _____. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. trans. by Frederick G. Lawrence, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- _____. 1984. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. trans. Christian Lenhardt and Sherry Weber Nicholsen. Cambridge: The MIT Press.

**POLÍTICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN:
CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA DE ENRIQUE DUSSEL**

- _____. 1992. *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. trans. William Mark Hohengarten. Cambridge, MA: The MIT Press.
- _____. 1992. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hinkelammert, Franz. 1990 [1984]. *Crítica de la razón utópica*. San José, Costa Rica: DEI.
- Kogon, Eugen. 1960. *The Theory and Practice of Hell; The German Concentration Camps and the System Behind Them*. New York: The Berkeley Publishing Corp.
- Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Luhmann, Niklas. 1988. *Soziale Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- _____. 1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marx, Karl. 1990 [1976] *Capital. Volume I*, trans. by Ben Fowkes, New York: Penguin Books.
- _____. 1992 [1974] *Early Writings*. trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton, New York: Penguin Books.
- _____. 1993 [1973]. *Grundrisse*. trans. Martin Nicolaus, New York: Penguin Books.
- Mendieta, Eduardo. 1994. "Marxism in a Post-Communist and Post-Colonial World: Four thinkers of the boundary-Rosdolsky, Robinson, Dussel and West" in *APA Newsletter on Philosophy and the Black Experience*, Issue no. 93:1, Spring 1994, pp. 6-13.
- _____. 1999. "Ethics for an Age of Globalization and Exclusion" in *Philosophy and Social Criticism*, Vol 25, No. 2: 115-121.
- _____. 1995. "Discourse Ethics and Liberation Ethics: At the Boundaries of Moral Theory" in *Philosophy and Social Criticism*, Vol 21, No. 4: 111-126.
- Rawls, John. 1971. *Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Ricoeur, Paul. 1967. *The symbolism of evil*. Translated from the French by Emerson, Buchanan, New York, Harper & Row.
- _____. 1991. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. trans. by Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston: Northwestern University Press.
- _____. 1974. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. ed. by Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press.
- _____. 1992. *Oneself as Another*. trans. by Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago.
- _____. 1965. *History and Truth*. trans. Charles A. Kelbley, Evanston: Northwestern University Press.
- _____. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. trans. by Denis Savage, New Haven: Yale University Press.
- _____. 1984-88. *Time and Narrative*. 3 Vols. trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and The Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1982. *Consequences of Pragmatism*. Minnesota: Minnesota University Press.
- _____. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Schelskorn, Hans. 1992. *Ethik der Befreiung. Eine Einführung in der Philosophie Enrique Dussels*. Freiburg: Herder.
- Taylor, Charles. 1975. *Hegel*. Cambridge University Press: Cambridge.
- _____. 1979. *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- _____. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge.
- _____. 1992a. *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge.
- Wallerstein, Emmanuel. 1974. *The Modern World System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth century*. New York: Academic Press.
- _____. 1979. *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max. 1958: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.
- Zea, Leopoldo. 1992. *The Role of the Americas in History*. trans. Sonja Karsen, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.