

Palabras preliminares

Esta obra es una colección de veintidós artículos, que se sitúan entre la publicación de mi *Ética de la Liberación*¹ y la *Política de la Liberación*.² En el 2001 publiqué otro conjunto de trabajos bajo el título *Hacia una filosofía política crítica*,³ que reunió otras colaboraciones sobre temas posteriores a la *Ética* y preparatorios también a la *Política de la Liberación*.

El material lo hemos dividido en tres partes, aunque todos rondan cuestiones de filosofía política, o me son útiles en ese sentido.

La primera parte, *Filosofía latinoamericana*, reúne seis trabajos. El primero de ellos, *Modernidad y Alteridad* en el siglo XVI español (1514, fecha del cambio de actitud por parte de Bartolomé de Las Casas, hasta 1617, fecha de la muerte de Francisco Suárez), trata no sólo algunas opiniones sobre política de autores españoles, sino que pretendo que debe interpretarse como el comienzo de la Modernidad —en especial en filosofía política, antes de Th. Hobbes o B. Spinoza—. Si esto fuera así se deberán reinterpretar el sentido de la totalidad de la Modernidad, que significa la «apertura» al Atlántico por parte de la secundaria y periférica Europa sitiada por el Imperio otomano. Intenta este trabajo, no sólo dar material para el pensamiento latinoamericano, sino presentar una nueva periodización de la filosofía política moderna en su conjunto.

La segunda contribución, se propone mostrar algunos aspectos del pensamiento de José Carlos Mariátegui, que ocupa un lugar preferente dentro de la tradición marxista latinoamericana.

En tercer lugar, abordo el pensamiento de otro peruano, Augusto Salazar Bondy, desde la perspectiva del origen de la Filosofía de la Liberación. Salazar Bondy, que se nos fue en la flor de la edad y cuando podía esperarse lo mejor de su producción —y con quien intercambiamos punto de vista en Buenos Aires en 1973 y pensamos en proyectos conjuntos futuros— plantea los supuestos de la Filosofía de la Liberación, como filosofía de la dominación, situando así adecuadamente el desarrollo posterior de la filosofía latinoamericana.

El cuarto trabajo, sobre Leopoldo Zea en el ochenta aniversario de su nacimiento, tiende a justificar el sentido de su proyecto, el que se defiende ante detractores que

¹ Trotta, Madrid, 1998.

² Trotta, Madrid, 2007.

³ Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

habiendo abandonado el estudio del pensamiento filosófico latinoamericano, se inclinan a pensar que no existe o que no valdría la pena ocuparse de él. L. Zea probaba, con su paciente tarea práctica y teórica que un proyecto tal era posible.

Ante el levantamiento maya de Chiapas en 1994, escribimos el quinto trabajo de esta colección, ya que los «zapatistas» se transformaron desde ese momento en una referencia obligada de la filosofía política latinoamericana, inquietudes que atraviesan la *Ética de la Liberación* e igualmente la proyectada *Política de la Liberación*.

Por el contacto con los «hispanos» —herederos de los «pachucos», «chicanos», «latinos» o latinoamericanos en Estados Unidos— desde 1972, intenté realizar una interpretación de esta nación latinoamericana en el país del Norte. En un encuentro organizado por Mabel Moraña en la Universidad de Pittsburg, presenté la colaboración sexta como ponencia, que desconcertó a algunos que me preguntaron: «¿Una nueva versión de la *raza cósmica* de Vasconcelos?». De ninguna manera. Era simplemente la manera más pedagógica de poder explicar a un «hispano» la complejidad cultural de su nación y, al mismo tiempo, darles conciencia de la antigüedad y dignidad de su propia tradición. El «hispano» es visto como un intruso ilegal en Estados Unidos. Lo que hoy es necesario, que se han manifestado como nuevos actores políticos desde los movimientos de marzo de 2006, es que tomen conciencia que más bien los anglos son los intrusos, ya que ellos estuvieron *antes*, estuvieron *siempre*, y estarán crecientemente en el futuro. El «hispano» es síntesis híbrida de muchas culturas, muy antiguas, muy respetables... Cuando cobren conciencia de todo ello interpretarán la realidad de su exilio económico de otra manera.

En la segunda parte, *Ética*, se coleccionan otros seis trabajos que también se aproximan a la política, ya que exponen aspectos que habrá que tener en cuenta en la filosofía política. El primero de ellos, el séptimo, *La teoría de la verdad en Zubiri y sus necesarias mediaciones*, refuerza el llamado nivel material de la existencia humana, y da nuevas bases para una «teoría del conocimiento». El sujeto cognoscente entiende en acto y es sujeto en un indivisible acto de actualización (constitución neuronal o subjetiva) de la cosa real como realidad *objetiva*.

Siempre considerando el nivel material, nos detenemos en la colaboración octava, *El sistema afectivo-evaluativo cerebral humano*, para analizar la presencia del sistema límbico en la conducta humana, y por ello política.

En el noveno trabajo, *Dignidad: negación y reconocimiento en un contexto concreto de liberación*, a partir de las repetidas expresiones del zapatismo sobre la necesidad de primero reconocer la «dignidad» de los pueblos originarios, como condición de posibilidad de todo diálogo posterior, nos detenemos para mostrar la diferencia entre una ética axiológica (fundada) y una ética de la dignidad de la vida humana (fundamento).

De la misma manera, y como otra dimensión material, intentamos una nueva formulación sobre el problema ecológico, que toca al capital mismo y no sólo a la tecnología (esta última subsumida en el proceso del trabajo por el criterio del aumento inmediato en la competencia de la tasa de plusvalor, de ganancia). El desastre ecológico

no es fruto sólo de una tecnología anti-ecológica, sino más bien del criterio anti-ecológico, contra la vida humana, del capital en cuanto tal.

En la Escuela Sandinista de cuadros tuve el honor de exponer temas sobre «Ética y política», invitado por Miguel Escoto y ante el comandante Daniel Ortega, donde surgió el tema del *Principio de coherencia*, tan exigido a los políticos de profesión en nuestros días, y que consiste en la adecuada articulación analógica de los principios normativos en los diversos campos prácticos. El que pretenda luchar a favor de la justicia de los oprimidos en el campo político, debería hacerlo en el económico, en el familiar (no dominando a la mujer e hijos), en el cultural, etc. La conducta del sujeto debe ser coherente en cuanto se presenta como actor en los diversos campos —el escándalo de Clinton en Estados Unidos o los «videos» sobre políticos en México, son ejemplos de incoherencias hoy cada vez más intolerables para la conciencia ciudadana.

Julio Cabrera, un colega de la Universidad de Brasilia, expuso en un artículo una crítica a mi *Ética de la Liberación*. Este decimosegundo trabajo es mi respuesta a lo que llamo «falacia abstractiva», no advirtiendo la mayor complejidad del campo político (con respecto al ámbito ético abstracto), lo que permite descubrir, por otro lado, la normatividad específica de la política (que no se sitúa *fuera* de la ética, sino que subsume analógicamente sus principios). La cuestión será resuelta con mayor precisión en la *Política de la Liberación*.

En la tercera parte, *Filosofía política*, entramos de lleno en algunos aspectos de esta rama de la filosofía práctica. El primer artículo, *Modernidad, imperios europeos, colonialismo y capitalismo*, fue una ponencia a un seminario convocado por Iris Young, por desgracia recientemente desaparecida, en la Universidad de Chicago. Muestro la simultaneidad problemática de los cuatro fenómenos que se coimplican: a) el mundo metropolitano, organiza b) las estructuras coloniales, lo que permite, c) por la acumulación de valor de la periferia (más el plusvalor en el centro), el nacimiento propiamente dicho del capitalismo, que, como fenómeno civilizatorio y cultural, d) llamamos Modernidad. La fecha a retenerse es el 1492. Esto modifica buena parte del debate actual sobre estos temas. El mero hecho de situar el origen de dichos fenómenos simultáneos en la «apertura» al Atlántico norte le abre a la filosofía política otro horizonte no advertido de constitución.

La corta colaboración en un seminario en Binghamton (SUNY) y posteriormente en Nápoles, sobre una reinterpretación de la categoría y el ámbito desde el cual Marx desarrolla su discurso económico crítico (el decimacuarto artículo: *Hegel, Schelling y el plusvalor*), abre la posibilidad de contar con una «fuente creadora del valor», que después deberemos aplicar igualmente en la política (la *hiperpotencia* de un pueblo en «Estado de rebelión», y que Marx nos sugiere).

Nuevamente Marx nos ayudará a plantear en la filosofía política el tema del Estado secular. Marx ironiza —como S. Kierkegaard contra Hegel— la existencia de un «Estado cristiano» —en correcta tradición cristiana, que él indica a partir de Agustín de Hipona y los «Padres de la Iglesia»—. Será la posición marxista en este punto la que nos guiará en la *Historia de la Política de la Liberación* en la cuestión de la secularización del Estado, lo que no significa la negación liberal o laicista (secularista) del

significado público del pluralismo religioso propio de la cultura popular de la comunidad política, que frecuentemente la izquierda no supo asumir correctamente.

El decimosexto trabajo es una reinterpretación de Thomas Hobbes.

El decimoséptimo es una colaboración polémica de la posición de E. Lévinas en filosofía política («*Lo político*» en *Lévinas*), cuya reflexión ético-fenomenológica tiene inconvenientes en situar el problema de «el Otro» en referencia a la población palestina en la actual coyuntura de Israel. Un cierto «mesianismo davídico» sionista le impide descubrir el «mesianismo crítico» propio del filósofo, ante un Estado de Israel al que hay que saber enfrentar con categorías políticas coherentes con el resto del pensamiento levinasiano.

Dado el extremo grado de violencia desatada en el mundo actual por la postura de George W. Bush, en una estrategia de exterminio militar de sus oponentes —en función inmediata de la protección del capital invertido en el petróleo—, el filósofo político se vuelve hacia la historia para buscar tipos de argumentación semejantes que en el pasado han justificado guerras coloniales despiadadas. John Locke, filósofo que da las bases al liberalismo, dio igualmente fuertes argumentos para el colonialismo y la esclavitud. Son textos que pasan frecuentemente desapercibidos, pero que es bueno no olvidarlos.

La decimonovena colaboración fue una ponencia presentada en el Congreso Interamericano de Filosofía de Lima de 2004: *Deconstrucción del concepto de «Tolerancia»*. Fue una ocasión de mostrar los límites de la fraternidad y la tolerancia ante el concepto más amplio de solidaridad. Además, permitió mostrar la profundidad de la conciencia crítica de Bartolomé de Las Casas, que se presenta como un pensador que de hecho distingue entre pretensión de verdad y pretensión de validez —no así K.-O. Apel o J. Habermas—, y de esa manera no caer en el relativismo escéptico, afirmando un universalismo de la verdad (como pretensión) y abierto a la tolerancia, y desde la responsabilidad por el Otro, a la solidaridad.

La vigésima contribución fue una ponencia presentada en Viena (Austria) en un seminario sobre democracia.

La obra de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, originó un debate que se concretó en nuestro caso enfrentando las posiciones del mismo Holloway, con la de Atilio Borón y la mía, en la Facultad de Filosofía de la UNAM (México). El diálogo me permitió expresar la importancia de tomar en serio una filosofía de las instituciones (que no son siempre necesariamente opresivas, sino que comienzan por ser mediaciones para la reproducción y aumento de la vida humana), y sobre todo el saber distinguir entre un momento empírico histórico de un «postulado» (lógicamente pensable, empíricamente irrealizable), que sirve como criterio de orientación de la acción. La «disolución del Estado» es un postulado. Además, es necesario tener una noción *positiva* del poder político (que siempre puede corromperse como *dominación*) para descubrir una política constructiva que no es necesariamente revolucionaria como única posibilidad (lo que aniquilaría a la política como política, porque después de la revolución sólo habría *administración* del poder, y no política).

La última ponencia, presentada en un seminario en México (con presencia de colegas alemanes que son miembros de la tercera generación de la «Escuela de Frankfurt»), y nuevamente discutida en la Universidad de California en Berkeley en el seminario organizado por Martin Jay y Judith Butler, pretende demostrar que la herencia de las dos primeras generaciones de la «Teoría crítica» de Frankfurt es la Filosofía de la Liberación, mediando la implantación de la problemática en el horizonte mundial y desde la periferia, no abandonando la materialidad crítica (de la primera generación), y la discursividad pragmática (de la segunda). En Berkeley, en especial, produjo un interesante debate que abrió pistas para el futuro.

Muchos de los temas que aquí se exponen son tratados en la *Política de la Liberación*. Además, algunos trabajos aquí incluidos se han publicado en otras obras, pero habiéndose proyectado su edición en esta colección con anterioridad, hemos creído conveniente que permanezcan como se había decidido.

ENRIQUE DUSSEL
Departamento de Filosofía (UAM-Iztapalapa)
México, 2007