

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y MARXISMO EN ENRIQUE DUSSEL

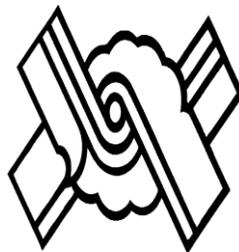
**TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA
JOSÉ MANUEL CASTILLO ALVARADO**

ASESOR: DRA. ANA MARÍA RIVADEO FERNÁNDEZ

MEXICO, D.F.

ABRIL DE 2012





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPITULO I. DUSSEL Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.....	12
1. Introducción a la Filosofía de la Liberación.....	12
A. Contexto histórico cultural de la filosofía de la liberación.....	13
B. La filosofía de la liberación como filosofía latinoamericana.....	20
C. El marxismo y la filosofía de la liberación.....	24
2. Enrique Dussel: Filósofo de la Liberación.....	28
A. Tres etapas del pensamiento de Dussel.....	28
B. Evolución del pensamiento filosófico de Dussel.....	34
CAPITULO II. EL ANTIMARXISMO DE DUSSEL Y LA CRÍTICA DE CERUTTI.....	46
1. La Pretendida Superación del Marxismo por Parte de Dussel.....	46
2. El Debate Dussel-Cerutti.....	51
A. La crítica de Cerutti.....	51
B. La respuesta de Dussel.....	62
CAPITULO III. ATEÍSMO, RELIGIÓN, FETICHISMO Y TEOLOGÍA METAFÓRICA EN MARX....	75
1. El Ateísmo Antifetichista de Marx.....	76
2. La Crítica de la Religión Fetichista en Marx.....	81
A. La crítica filosófica de la religión.....	81
B. La crítica religiosa de la política.....	83
C. La crítica religiosa de la economía.....	86
D. La dialéctica de la religión: dominación y liberación.....	87
3. Enajenación, Fetichismo y Religión.....	93
4. La Teología Metafórica en Marx.....	97
A. La influencia pietista en Marx.....	99
B. Del Deuteronomio al Capital.....	102
C. La lógica simbólica de las metáforas teológicas.....	107
CAPÍTULO IV. ÉTICA, EXTERIORIDAD Y META-FÍSICA EN MARX.....	121
1. El Materialismo Ético de Marx.....	122

2. Exterioridad y Ética en Marx.....	127
A. La exterioridad del trabajo vivo como criterio ético crítico-científico.....	128
B. La alienación del trabajo vivo: la esencia perversa del capital.....	132
3. La Cuestión de la Meta-física en Marx.....	135
A. El “núcleo racional” ético-filosófico (meta-físico) de Marx.....	137
B. La “matriz generativa” económica de Marx.....	143
C. El “marco concepto-categorial” de Marx.....	146
4. Dussel y la filosofía en Marx.....	150
CAPÍTULO V. ECONÓMICA TRASCENDENTAL Y POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN.....	165
1. La Económica Trascendental.....	166
2. Marx y la Política de la Liberación.....	171
A. La cuestión rusa: el viraje en el pensamiento de Marx.....	172
B. Marx y la cuestión de la dependencia.....	175
C. Dependencia y cuestión nacional.....	178
D. Las tesis centrales de la política de la liberación.....	180
CONCLUSIONES.....	190
BIBLIOGRAFÍA.....	198

INTRODUCCIÓN

Este trabajo da seguimiento a la evolución que hubo en Dussel en sus posiciones frente al marxismo. Nuestra tesis principal sostiene que hay en el pensamiento de Dussel un giro decisivo en torno a Marx. Dussel pasó de un declarado anti-marxismo a una interpretación profunda del pensamiento de Marx. Nosotros seguiremos de cerca cómo es que se fue dando este giro, este recorrido intelectual en Dussel.

En términos generales, hemos dividido la interpretación que hace Dussel de Marx en tres niveles: a) el “teológico”, b) el “filosófico” y c) el “político”. Estos tres niveles se entrecruzan y están íntimamente interrelacionados, y sólo un esfuerzo de abstracción nos permite presentarlos por separado. De esta forma, nuestro trabajo se estructura en cinco capítulos. Los dos primeros son de corte introductorio, contextualizan histórica y teóricamente, el encuentro-desencuentro de Dussel con Marx. Los tres restantes problematizan los niveles “teológico”, “filosófico” y “político”, que hemos señalado.

El primer capítulo presenta el horizonte histórico-contextual del giro que hay en torno a Marx en la trayectoria intelectual de Dussel. El marxismo está presente como problema tanto en la constitución de la filosofía de la liberación como en la evolución interna del pensamiento de Dussel. Por un lado, el marxismo será el criterio de valoración de toda filosofía de la liberación. La división fundamental entre los filósofos de la liberación se dará entre los “populistas” (cristianos) y los “marxistas”. Por otro lado, Dussel avanzará desde una posición no marxista hasta la realización de una investigación notable sobre Marx. Es lo que consideramos el giro que da Dussel en torno a Marx. Fue Dussel, un autor anti-marxista, de la línea “cristiana” y “populista”, el que realizó una relectura de Marx durante casi diez años y hoy nos ofrece una interpretación de Marx que se considera ya como una “fase” o momento histórico del desarrollo del “marxismo latinoamericano”.

El segundo capítulo presenta el momento de la negación del marxismo por parte de Dussel y lo sustancial del debate con Cerutti. Con esto buscamos enfatizar el giro posterior que dará Dussel en torno a Marx. Para el Dussel de este momento, el pensamiento de Marx es una axiología o antropología cultural: lo originario es la relación hombre-naturaleza y el trabajo del sujeto el fundamento de todo valor. Además, Marx no consideró la cuestión de la plusvalía en el orden internacional, sólo se situó en el nivel

estricto del horizonte del país, la nación; y la única oposición que estudió Marx fue la de la burguesía y el proletariado. Por lo mismo, la interpretación marxista es insuficiente para América Latina. Lo anterior le acarrió a Dussel una serie de críticas, entre ellas, el cuestionamiento de su interpretación de Marx, por parte de Horacio Cerutti. La crítica de Cerutti le permitirá a Dussel reconsiderar éstas posiciones iniciales en torno a Marx y lo llevarán a emprender una relectura sistemática de éste. O sea, consideramos que un factor importante del giro que dio Dussel en torno a Marx fue el debate que sostuvo con Cerutti. Cerutti le critica a Dussel su pretensión de superar al marxismo. Le critica que tergiverse o malinterprete tanto a Marx como a Lenin. Y Dussel le responde acudiendo a posiciones gramscianas. Abriendo así una discusión en donde una serie de cuestionamientos teóricos y prácticos, de orden epistemológico y político, se ponen en juego. Por un lado, la cuestión de la ruptura epistemológica en Marx; la disputa sobre el método: ¿analéctica o dialéctica?; el papel del filósofo o del intelectual. Y por otro, la disyuntiva clase o nación; así como la significación de la “cultura popular revolucionaria”, que integraría categorías tales como “pueblo”, “clase”, “nación”, “revolución” y “cultura”. En este debate, Cerutti señaló una serie de cuestiones a aclarar por parte de Dussel en torno a Marx: el problema de la totalidad y la exterioridad; el problema del ateísmo; el problema de la relación fetiche-dinero-capital; y el problema del posible sentido teológico de Marx. Se puede decir, entonces, que el debate con Cerutti obligó a Dussel a replantear algunas cuestiones y a profundizar en el estudio de Marx.

El tercer capítulo presenta el inicio del giro que da Dussel en torno a Marx. Este giro comienza precisamente por la cuestión del ateísmo en Marx. Dussel pasa de una distinción entre el ateísmo de los profetas de Israel y el ateísmo de Marx, hasta reconocer que no hay diferencia alguna entre ellos. El ateísmo de Marx no es un ateísmo en sentido estricto, que niega a un Dios verdadero, alterativo, sino un ateísmo negativo, antifetichista, que critica la apariencia divinizada y absolutizada del “sistema”, de la “totalidad”, del “estado”, del “capital”. Incluso Dussel llega afirmar que Marx no es ateo. En cuanto a la religión, según Dussel, Marx efectúa cierta “ruptura epistemológica” al iniciar la segunda parte de *Sobre la cuestión judía*. Es la ruptura de la crítica religiosa de la política a la crítica religiosa de la economía. La crítica religiosa deja de criticar el fundamento religioso del Estado para descubrir el fundamento religioso de la economía. Marx criticó, entonces, la “religión secular” del fetichismo del capital, es decir, la religión cotidiana que se expresa en la economía burguesa. Y la criticó desde su supuesto fundamento: la “Sagrada

Escritura". Por lo mismo, no es raro encontrar como Marx utiliza metafóricamente, a lo largo de sus obras, múltiples referencias bíblicas como contra-ejemplos de la religión capitalista fetichizada. Dussel es el primero en afirmar la existencia de una "teología metafórica" negativa, fragmentaria, implícita, explícitamente anti-fetichista, en Marx. Dussel asegura que el inconsciente de Marx tenía un componente religioso importante, pero el "super-yo" de Marx lo censuraba y sólo atravesaba dicho censor por medio de "metáforas". Los temas clave de esta teología metafórica son: el pecado original como la acumulación originaria de capital; la crítica al dinero y al capital como el fetiche, el falso dios, el demonio corpóreo, la bestia, el anticristo; la "Cristología" como "comunidad de vida"; la Trinidad invertida (capital-ganancia, tierra-renta del suelo, trabajo-salario) como fetichización del proceso social de producción; y el culto sacrificial del fetiche donde al trabajador se le curte el pellejo y el capital se presenta como "monstruo" o "vampiro" que se alimenta chupando la sangre y la carne del trabajo vivo.

El cuarto capítulo presenta cómo Dussel avanza en el giro que ha iniciado en torno a Marx. De considerar que Marx no superaba el horizonte ontológico de la totalidad, la subjetividad moderna, el hegelianismo, ahora Dussel descubre que hay en Marx una "ruptura ontológica" al pasar de la totalidad a la exterioridad. Así, la categoría por excelencia en Marx no es la de la "Totalidad", sino la de "Exterioridad". La categoría del trabajo vivo constituye la exterioridad meta-física del materialismo ético de Marx. El trabajo vivo es el a priori material y real de todo quehacer productivo, lo que significa que lo ético es el supuesto de toda producción y tecnología. Por lo mismo, el trabajo vivo será el criterio ético crítico desde donde Marx construirá sus categorías "científicas". Este criterio le permitirá a Marx hacer una crítica ética de la sociedad capitalista, al considerar que la alienación del trabajo vivo se presenta como injusticia originaria, esencia perversa, robo, trabajo impago. Por otra parte, el origen de este horizonte meta-físico del trabajo vivo en Marx, se encuentra en la inversión que realizó de la dialéctica hegeliana. Dussel explica esta inversión en tres momentos: 1) el del "núcleo racional" ético-filosófico, implícito, donde el "No-ser" es la "Fuente" "creadora" del "Ser", de la totalidad, del "Fundamento", del sistema concreto e histórico. 2) el de la "Matriz Generativa" económica, donde el No-ser es ahora el trabajo vivo, lo pobre, lo alienado o subsumido por el sistema económico. Y 3) el del "marco concepto-categorial", donde Marx desarrolla el "concepto" de El Capital por medio de categorías (trabajo vivo, alienación, fuerza de trabajo,

mercancía, plusvalor, etc.) siempre tomando en cuenta el a priori ético del trabajo vivo como nada, desnudez objetiva, pobreza absoluta, corporalidad inmediata.

En el fondo, Dussel trata de articular la exterioridad metafísica ética de Levinas, con el “trabajo vivo” en Marx. Para Dussel, Levinas y Marx efectuaron una crítica a la “totalidad” ético-económica desde la exterioridad transontológica del Otro. Pero este Otro “abstracto” en Levinas, se transformará en el sujeto concreto gracias a las mediaciones categoriales de Marx. La articulación Marx-Levinas, pasa por la mediación de Hegel, Schelling y Feuerbach. Fue el último Schelling quién perforó la Totalidad hegeliana y abrió la vía de la Exterioridad, al introducir, en su Filosofía de la revelación, el concepto de “El Señor del Ser” como un Dios transcendente que existe como puro acto de existir en la exterioridad absoluta. Feuerbach, imprime un sentido antropológico y “sensible” a la exterioridad schellingiana. La “sensibilidad” permite tener acceso a la corporalidad del otro, al dolor. Por la “sensibilidad” se llega a la existencia real, la del cuerpo de otra persona. Marx concretizará todo esto a través de su “visión” del hombre como “persona”, “corporalidad”, “subjetividad”, “actualidad”, “potencia”. La persona humana es descrita por sus “miembros” materio-funcionales (manos, ojos, nervios, cerebro, estómago, tendones, músculos). El ser humano es ante todo “carne” y “sangre”, vida humana. El trabajador da su “carne” y su “sangre” en la creación del plusvalor que se acumula en el capital como negación del ser, como muerte. La acumulación es el momento en que la vida objetivada pasa a ser, irreversiblemente, vida del capital (vida muerta del obrero). El trabajo vivo es la “fuente meta-física” que guarda exterioridad con respecto al capital como tal (como “totalidad”). La “fuente creadora” es la “subjetividad”, como “actualidad”, como “personalidad”, que en concreto es la “corporalidad” del trabajador. El “Ser” del capital es el “No-ser” del obrero; el “Ser” del obrero es el “No-ser” del capital. El trabajo vivo, originario, es el “No-ser” creador del “ser” del capital: es la “sustancia” creadora del “valor”.

El quinto capítulo reflexiona sobre el último momento del giro que da Dussel en torno a Marx: la económica trascendental y la política de la liberación. Aquí el giro es más que evidente. Tanto la cuestión de la “económica” como la cuestión de la “política” ya habían sido planteadas por Dussel previamente a su relectura de Marx. Pero es sólo después de ésta, que Dussel hablará ya de una “económica trascendental” y de una “política de la liberación”. Dussel subsume la “pragmática trascendental” de la ética del discurso de Apel y Habermas, en una “económica trascendental”, entendiendo lo

“económico” en el sentido profundo epistemológico de Marx. La económica trascendental distingue fundamentalmente dos niveles: el nivel empírico, fenoménico, concreto, real, histórico, de la *comunidad de productores real*; y el nivel ideal, *a priori*, trascendental, de la *comunidad de productores ideal*. Se trata de hacer la crítica de la comunidad real desde la comunidad ideal. Esta crítica se hace desde dos principios a priori, trascendentales, absolutos: el a priori ético del trabajo vivo y el a priori político de la utopía de la “comunidad ideal de productores”. Esto explica cómo lo ético y lo político se encuentran en el fundamento mismo de la producción al darse la subsunción del trabajo vivo por el capital y el “contrato” entre el capitalista y el trabajador.

Por lo que toca a la política de la liberación, para Dussel es importante no pasar por alto al Marx “político”, el de las obras “menores” o no “sistematizadas”. Dussel destaca, del discurso político de Marx, el viraje metodológico que dio Marx al tratar la cuestión Rusa. Con este viraje, Marx no sólo superó la visión unilineal de la historia que consideraba que todo país menos desarrollado debía seguir fatalmente los pasos del país más desarrollado, sino también nos ofreció un nuevo horizonte teórico para tratar la cuestión de la dependencia y la cuestión nacional. Ambos fenómenos tienen que ver con la transferencia de plusvalor. Siguiendo el método de Marx, Dussel hace la crítica de la política analizando la categoría fundamental del *poder político*, la cual organiza todo el sistema de las categorías restantes. Para Dussel, la diferencia ontológica originaria del poder político está en la escisión entre la *potentia* (el poder político todavía *en sí*, en la comunidad política o el pueblo) y la *potestas* (el ejercicio delegado del poder político institucionalizado). Esta fetichización del poder político, el predominio de la *potestas* sobre la *potentia*, constituye el fundamento de la totalidad del sistema. Más allá de esta totalidad está la exterioridad y la alteridad del Otro, el Pueblo, la víctima política que sufre injusticia. La *praxis* de liberación antihegemónica se entiende como la disidencia del consenso establecido y su propósito es establecer un nuevo acuerdo emanado del pueblo como sociedad civil. Con esto el concepto de “revolución” queda subsumido por el de “transformación”. Dussel pone en segundo plano la cuestión de la revolución y el vanguardismo político ligado a ella, y prefiere hablar de la función de “retaguardia del intelectual orgánico” que claramente expresa el zapatismo. Ahora, en lugar de la “revolución latinoamericana”, se habla de un “estado de rebelión” del pueblo latinoamericano, de aquí la importancia de los “postulados políticos” como criterios de orientación para la transformación, más allá de toda coyuntura revolucionaria.

Todo este recorrido que hemos anunciado expresa el giro que da Dussel en torno a Marx. La importancia de este giro está en que Dussel emprendió una relectura crítica de Marx justo en el momento histórico en que se decretaba la muerte del marxismo. Justo cuando se hablaba de la caída del muro de Berlín y de las sociedades post-capitalistas del “socialismo real”, de la recomposición hegemónica del capital trasnacional, del ascenso del neoliberalismo como forma de pensamiento único de la globalización, del fin de la historia y de las ideologías, de la superación de la nación y del debilitamiento del Estado, es decir, justo cuando se decía: ¡*Marx está superado!*, Dussel regresó a Marx. En este sentido, reconocemos como mérito de Dussel, el habernos presentado las las “cuatro redacciones” que Marx realizó de *El Capital* y, sobre todo, sus comentarios críticos a los hasta ahora poco conocidos *Manuscritos del 61-63* y *Manuscritos del 63-65*.

Finalmente, no hubiéramos invertido tanto tiempo en la investigación y redacción de este trabajo, si esto no nos hubiera dejado ciertas contribuciones al examen y reinterpretación del horizonte lógico estructural de Marx en conexión con la reflexión sobre la realidad latinoamericana. Por eso queremos destacar en que puntos estamos de acuerdo con Dussel y en que otros no.

Estamos de acuerdo con el nuevo enfoque de la religión y la ética en Marx. Dussel ha superado la posición clásica del marxismo que consideraba la religión y la moral sólo en el plano superestructural, ideológico, como formas de la conciencia social. Por el contrario, lo ético y lo religioso se presentan de forma determinante en el ámbito mismo de la producción. Es muy sugerente la idea de Dussel de un materialismo ético en Marx. También estamos de acuerdo en la cuestión de la teología metafórica. Consideramos importante el análisis de las múltiples referencias bíblicas a lo largo de la obras de Marx que hace Dussel. El examen de estas “metáforas” nos permite pensar las posibilidades teóricas de una teología de la liberación y de una práctica religiosa también de liberación. Por último, también estamos de acuerdo en la propuesta de la económica trascendental, ya que desde este horizonte Dussel ha entrado en debate, de la mano de Marx, con otros filósofos europeos-norteamericanos.

Por lo que respecta a los puntos en los que no estaríamos de acuerdo, nuestra crítica se concentra en lo siguiente. Ponemos a discusión la pretensión de salvar la alienación religiosa planteando la existencia de dos religiones, una fetichizada (alienada) y

otra religión “verdadera”, “religión en-sí”. Marx no acepta esta posición “teológica” de las dos religiones. También consideramos que Marx no es ateo, pero no por las razones que da Dussel (la posibilidad de que Marx no negó a un Dios verdadero y a una religión verdadera) sino porque el ateísmo, para Marx, no implica una solución de fondo al problema de la enajenación del hombre. También ponemos a discusión la absolutización del momento abstracto del método dialéctico que Dussel parece sugerir. Sólo así se puede pensar en términos de religión, cultura o tecnología abstracta “en-sí”, “esencia pura”, “sin contradicciones”, cuando lo fundamental en el método dialéctico sería que las abstracciones den cuenta de las contradicciones concretas (lo concreto pensado) y no que aparezcan por encima (en un ámbito “puro”, “esencial”), de tales contradicciones. Tampoco aceptamos que la categoría de totalidad no sea la fundamental para Marx. Para el capitalismo no hay exterioridad posible, ni ninguna metafísica. El capitalismo implica un proceso de imanentización que excluye toda trascendencia. Todo es histórico. El capital expresa un conjunto de relaciones sociales donde no hay exterioridad, ni plena nada, sino un conjunto de diferentes contradicciones en el seno de una unidad orgánica. Y estas contradicciones tampoco tienen un carácter absoluto, sino que el capital siempre es un devenir histórico donde el “otro” nunca es externo. Toda resistencia y liberación se hacen desde y contra el interior mismo del sistema, en el campo estratégico de las relaciones de poder. A pesar de que Dussel echa mano de una serie de conceptos de inspiración gramsciana: crisis de hegemonía, bloque social, hegemonía como consenso, praxis de liberación antihegemónica, intelectual orgánico, construcción de nueva hegemonía. No toma en cuenta o menciona para nada, el proceso de la lucha por la hegemonía. Y esto es fundamental para todas las cuestiones que Dussel plantea desde la perspectiva gramsciana. También ponemos a discusión el sentido ontológico, fenomenológico y metafísico, que, según Dussel, expresa la presencia de la filosofía en Marx. La filosofía de Marx no es una filosofía del ente ni del ser, ni como materia, ni como pensar, ni como capital. La filosofía de Marx rompe la matriz ontológica de la filosofía moderna y fundamenta el campo epistemológico de la historicidad, propio de las ciencias contemporáneas.

Por todo lo anterior, para nosotros, ha sido de suma importancia estudiar la interpretación de Dussel sobre Marx, porque parte del contexto de la realidad latinoamericana-mundial y se presenta como un pensar alternativo a la filosofía hegemónica europeo-estadounidense. Pero sobre todo, porque se presenta con un ánimo

renovador que se desmarca tanto de las interpretaciones tradicionales marxistas como anti-marxistas. Marx sigue vivo, más vivo que nunca. Como dice Zorrilla en el Tenorio: “Los muertos que vos matas gozan de cabal salud”. Marx goza de cabal salud y el siglo XXI dará prueba de ello. Los problemas inherentes a la actual crisis de la globalización capitalista, como la exacerbación del momento fragmentador de lo nacional, el vaciamiento de la democracia, la criminalización de la migración internacional masiva, el desastre ecológico, la pauperización de más del 80% de la población mundial, cierre de fronteras para la fuerza de trabajo y apertura de las mismas para el capital, etc., sólo nos hacen recordar a Mariátegui: mientras el capitalismo siga, la filosofía de Marx también seguirá siendo válida.

José Manuel Castillo Alvarado

CAPITULO I. DUSSEL Y LA FILOSOFIA DE LA LIBERACIÓN

A nuestro juicio, Enrique Dussel ha logrado articular un proyecto teórico-filosófico que abre muchas posibilidades al pensamiento latinoamericano actual para comprender la realidad mundial. Se trata de un proyecto que se presenta como “Metafísica de la alteridad” o como “Ética de la liberación”. Esta particular *Filosofía de la liberación* de Dussel, en buena medida se ha venido desarrollando en estrecha relación (ya sea para negarlo o, luego, para reafirmarlo) con el marxismo. En este capítulo introductorio presentamos el horizonte histórico-contextual de nuestro problema: filosofía de la liberación y marxismo en Enrique Dussel. El primer apartado ofrece un panorama general de lo que se conoce como *filosofía latinoamericana de la liberación*. Veremos como el marxismo está presente desde el nacimiento mismo de la *filosofía de la liberación*. El segundo apartado presenta a Dussel como filósofo de la liberación. También aquí veremos como el marxismo está presente en la evolución del pensamiento de Dussel, de tal modo que nuestra tesis principal sostiene que hay en el pensamiento de Dussel un giro en torno a Marx.

1. INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFIA DE LA LIBERACIÓN

Entendemos por *filosofía de la liberación* un amplio movimiento filosófico latinoamericano que se inicia en Argentina a principios de los años setentas y que se extiende poco después (hasta convertirse incluso en moda) por todo el continente. El acta de nacimiento de la filosofía de la liberación se da en el marco del Segundo Congreso Nacional de Filosofía celebrado en la Argentina por aquellas fechas.¹

¹ No hay acuerdo sobre la fecha exacta en que se celebró tal Congreso. Fonet-Betancourt, en su artículo, “La filosofía de la liberación en América Latina”, escribe lo siguiente: “observando las reservas que con derecho surgen cuando se trata de fijar la fecha de nacimiento de una corriente filosófica, creemos que está justificado indicar a 1970 como el año en que se origina el movimiento de la filosofía de la liberación. Éste es el año en el que se celebra el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en la Argentina, en cuyo marco se explica la temática de la liberación desde una perspectiva filosófica y se forma un grupo de filósofos que, rompiendo con la línea oficial, deciden enfocar su reflexión desde la perspectiva de la liberación latinoamericana” (Fonet-Betancourt, 1987: 134). Por su parte, Horacio Cerutti escribe al respecto: “...el surgimiento de la filosofía de la liberación se oficializó, por así decir, en el caso argentino en el II Congreso Nacional de Filosofía desarrollado en 1971” (Cerutti, 1992: 161). Finalmente, Enrique Dussel asienta otra fecha: “Esta generación filosófica se expresa por primera vez públicamente, se encuentra casi, en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, en 1972”, véase el artículo “La filosofía de la liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica” (Dussel, 1976: 58).

Los autores que pueden ser agrupados dentro del movimiento argentino de la filosofía de la liberación son los siguientes: Juan Carlos Scannone, Alberto Parisi, Osvaldo Ardiles, Aníbal Formari, Mario Casalla, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Enrique Dussel, Enrique Guillot, Arturo Roig, Amelia Podetti, Horacio Cerutti, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y Gustavo Ortiz, entre otros.² Todos estos autores dieron a la luz, en los primeros años de los setentas, una serie de trabajos filosóficos (libros, artículos, conferencias) en los cuales ya se desarrollaban los primeros planteamientos explícitos de la llamada “filosofía de la liberación”.³

Posteriormente, en Colombia, a partir de 1974, aparece otra generación: Germán Marquinez, Jaime Rubio, Eudoro Rodríguez y Roberto Salazar.⁴ Poco a poco surgen nuevos simpatizantes, críticos y estudiosos de la *filosofía de la liberación* en otros países del continente. Sin embargo, es hasta 1975, en el Encuentro de Filosofía de Morelia (México), donde se da “el lanzamiento a nivel latinoamericano de esta filosofía”. La Declaración de Morelia (documento elaborado por Dussel, Miró Quezada, Roig, Villegas y Zea) reconoce la necesidad de superar la filosofía de la historia que ha dado sentido a la historia de la dominación occidental sobre la totalidad del resto del mundo. Para ello se propone una filosofía que niegue tal dominación y haga expreso el hecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación”. Surge así la necesidad de una filosofía de la liberación.⁵

A. Contexto histórico cultural de la Filosofía de la Liberación

Los factores que intervienen en la constitución de la filosofía de la liberación, como corriente filosófica expresa, son diversos. Tales factores pueden ser de tipo político, social, teórico o cultural.

A.1 Factores políticos y sociales

Dentro de los factores políticos-sociales de mayor importancia, podemos señalar tres: la Revolución Cubana, el “Cordobazo” y el regreso del peronismo al poder. La Revolución Cubana significó un hecho mayor en la historia latinoamericana que marcó un nuevo hito en la toma de conciencia político-social de América Latina, abriendo de golpe una perspectiva nueva para la interpretación de la realidad del continente. Para el nacimiento de la filosofía de

2 Otros autores que también pueden ser mencionados son: el brasileño Hugo Assman y, de manera muy especial, el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy.

3 Imposible dar cuenta aquí del extenso número de obras escritas durante este periodo. Para una perspectiva general de las mismas, consúltense Fornet-Betancourt, 1987, y Cerutti, 1992.

4 Cfr. Pazmiño, 1985.

5 Véase, *La filosofía actual en América Latina*, México, 1976, Ed. Grijalbo.

la liberación es particularmente importante la incidencia de la Revolución Cubana en las ciencias sociales.

La Revolución Cubana fue la punta de lanza de los distintos movimientos populares de oposición que se extendieron por todo el continente durante la década de los 60s y 70s, como respuesta a las dictaduras militares y a las políticas de represión que se impusieron en la mayoría de los países latinoamericanos. Estas nuevas luchas populares (indígenas, campesinas, obreras, estudiantiles, feministas, guerrilleras) anunciaban no sólo el despertar del pueblo como sujeto de su historia, sino que preparaban además el camino para la experiencia central de la praxis política como eje de reflexión liberadora.

Ejemplo nítido de estas luchas populares, es el llamado “Cordobazo” argentino, movimiento político-social de protesta que influyó indudablemente en la formación de la filosofía de la liberación. Hacia mayo de 1969 en Argentina, durante el régimen militar de Juan Carlos Onganía, la ciudad de Córdoba, una de las más importantes del país, fue prácticamente tomada por obreros, estudiantes y pueblo en general. A la sucesión de huelgas y asambleas sindicales del movimiento obrero, se unieron espontáneamente la casi totalidad de las agrupaciones estudiantiles, así como otras corrientes políticas de izquierda. El 29 de mayo miles de manifestantes confluieron desde los barrios periféricos hasta el centro de la ciudad chocando en violentos enfrentamientos con la policía. Los manifestantes se adueñaron de la ciudad, levantaron barricadas y obligaron a las fuerzas policiales a retirarse. Fue entonces que el ejército reprimió ferozmente a los manifestantes y acabó con la protesta. La consecuencia más inmediata del Cordobazo fue la caída del gobierno de Onganía y, cuatro años después, el regreso del peronismo al poder.

El fenómeno de la vuelta del peronismo al Poder en Argentina, alrededor de los años 1972-1974, es otro factor importante en la constitución de la filosofía de la liberación.⁶ La producción intelectual argentina de aquel entonces quedó marcada por el populismo peronista. El 11 de marzo de 1973 se vivió un triunfo popular impregnado por una alegría eufórica y contagiosa que permitía la sensación de que la libertad se estaba alcanzando e, incluso en algunos, la convicción de que ya se la había alcanzado. Una intelectualidad, formada durante los años de resistencia, ingresaba en la universidad a ensayar proyectos de reformas. De

⁶ Ya desde mediados de los años 50, en el seno del primer peronismo, se crea el Instituto de Estudios Económicos y Sociales, el cual busca elaborar un nuevo proyecto para la izquierda argentina que pusiera en el centro de su programa la cuestión de la liberación nacional. Véase Carlos Miguel Herrera, “El socialismo y “revolución nacional” en el primer peronismo. El Instituto de Estudios Económicos y Sociales”, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 20, -n° 2, Julio-Diciembre 2009, Universidad Tel Aviv.

hecho, las primeras articulaciones explícitas de la filosofía de la liberación se formularon en Argentina hacia la época indicada y por una amplia gama de filósofos que fueron tomando posturas diferentes frente al populismo de corte peronista. La cuestión del populismo fue central en las discusiones de los filósofos de la liberación. Mientras que unos se identificaron en cierta forma con el populismo, otros lo criticaron de manera radical. De aquí surge toda una discusión en torno a categorías como “nación”, “pueblo”, “clase”, etc.

A.2 Factores teórico culturales

Por lo que respecta a los factores teóricos o culturales, en este campo se da lógicamente todo un conjunto de elementos de muy variada procedencia. Por un lado, la Revolución Cubana, como ya lo mencionamos con anterioridad, incidió favorablemente en el desarrollo de las ciencias sociales en Latinoamérica, abriendo de este modo un amplio proceso de autoafirmación del pensar latinoamericano. Así, a finales de los 60s, Fals Borda publica *Sociología de la liberación* en Bogotá, Colombia; Gunder Frank, lanza la temática de la dependencia; y Paulo Freire, por su parte, da a la luz *La educación como práctica de la libertad* (1968) y *Pedagogía del oprimido* (1969). Es importante destacar aquí, la crítica de la educación tradicional como bancaria, domesticadora, mientras que la educación dialógica es liberadora. Por eso, el mérito de Freire es haber acuñado la categoría “concienciación” o “concientización” como la aproximación crítica a la realidad que permite la liberación de las clases oprimidas por ellas mismas.

Otro tipo de influencias, más o menos visibles, de la filosofía de la liberación, son: Frantz Fanon, Marcuse y Levinas. Fanon representa, simboliza, al intelectual comprometido con el proceso de liberación de los pueblos del Tercer Mundo. Tomó parte activa en la lucha de liberación argelina y su obra *Los condenados de la tierra* (1961) repercutió en algunos sectores de la intelectualidad argentina. Por su parte, Marcuse, en *El hombre unidimensional* y en su famoso *Ensayo sobre la liberación*, hace la crítica de la sociedad industrial avanzada y plantea la construcción de la utopía de la pacificación de la existencia a través de una estética de la liberación. La categoría de liberación propuesta por Marcuse, será determinante para la teología y la filosofía de la liberación latinoamericanas. Por último, Levinas, filósofo judío-francés, fenomenólogo, postestructuralista, influyó notablemente en el pensamiento latinoamericano con su obra *Totalidad e infinito*, ofreciendo categorías centrales como las de la alteridad y la exterioridad. Así, el lenguaje del Otro adquiere importancia. Se llamará por momentos “otro” al proletariado, pero también, a los jóvenes contraculturales, a los indígenas, a las mujeres, etc.

Sin embargo, el terreno teórico, el suelo, la base, por así decirlo, en que se apoya la filosofía de la liberación, descansa sobre estos tres ejes: la llamada “teoría de la dependencia”, la irrupción de la “teología de la liberación”, y la polémica que se dio en los años 1968-1970 entre el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy y el filósofo mexicano Leopoldo Zea, en torno a la cuestión de la posibilidad de una filosofía auténtica en América Latina.

A.3 La Teoría de la Dependencia

Como se sabe, después de la segunda guerra mundial se había impuesto en América Latina una ciencia social que, inspirada en la sociología funcionalista norteamericana, tendía a considerar la situación del subdesarrollo en el sentido de una fase o estadio “natural” en la historia de los pueblos. De aquí, que se entendiese el problema del subdesarrollo como el del tránsito o paso de una sociedad atrasada a una moderna e industrial, el cual se operará sin mayores dificultades si se pone en marcha un proceso de industrialización. Este modelo interpretativo culminó teóricamente en la Teoría desarrollista y, prácticamente, en la famosa, pero ineficaz, “Alianza para el progreso”. Pues bien, justamente contra este modelo reacciona la nueva ciencia social latinoamericana, que comprueba que a pesar de los esfuerzos desarrollistas la situación del subdesarrollo no mejora sino empeora. Esta experiencia lleva a cuestionar la visión tradicional. Es decir, se empieza a entender que el subdesarrollo no es un estado “natural”, sino el resultado de un largo proceso histórico marcado por la dominación colonialista. Este es el pensamiento básico que inspira a la nueva conciencia que se va tomando en América Latina sobre la realidad del continente y que, en el campo concreto de la nueva ciencia social, se condensará en la “teoría de la dependencia”.⁷

Hay que remarcar que con la formulación de esta teoría se provoca en la ciencia social latinoamericana, algo así como un corte epistemológico en la historia de las interpretaciones de la realidad del continente, ya que su categoría interpretativa central –la dependencia- lleva a sustituir el tradicional binomio “subdesarrollo-desarrollo” por el de “dependencia-liberación”. Este planteamiento metodológico señala la apertura de un nuevo horizonte de comprensión en el que la alternativa de la liberación aparece justamente como la respuesta adecuada a la situación del subdesarrollo latinoamericano.

⁷ Consúltense el Capítulo II “Teoría de la dependencia”, ¿Una doctrina?”, en Cerutti, “Op. Cit.”, donde el autor critica las posiciones que consideran a la “teoría de la dependencia” como un sólido bloque homogéneo sin fisuras ni polémicas en su interior; también sigue de cerca la polémica Weffort-Cardoso, la cual ilustra las pugnas entre la línea de Gunder Frank, Dos Santos, Caputto, Pizarro, y la línea de Cardoso y Faletto. Véase también Cardoso, 1969 y Marini, 1982.

A.4 La Teología de la Liberación

Es en este nuevo marco teórico, abierto por la “teoría de la dependencia”, donde se inscribe la irrupción de la “teología de la liberación”. La “teoría de la dependencia” obligó a la teología a plantearse dos tareas fundamentales: una, la de repensar críticamente cuántas de las formulaciones teológicas y de las prácticas cristianas son dependientes sin saberlo de estructuras económicas, cuyo futuro último no puede ser otro que el de la dominación. Otra, la de replantear positivamente cómo deben concebirse la fe y la praxis cristiana en un momento histórico determinado y en una situación estructural como la descrita por la “teoría de la dependencia”. Así, hacia 1968, se celebra en Medellín la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, la cual puede considerarse como la cuna de la “teología de la liberación”.⁸

A los ojos de muchos, Medellín significó una lectura latinoamericana del Vaticano II.⁹ Es decir, lo que fue el Vaticano II para el Occidente, lo fue Medellín para América Latina. En Medellín, se denunció la violencia institucionalizada y se optó por el compromiso de solidaridad con los pobres, lo cual implicaba, por parte de los obispos presentes, hacer suyos los problemas y las luchas populares, ser voz de los que no tienen voz y denunciar la injusticia y la opresión. No es de extrañarse, por lo mismo, que uno de los términos empleados con mayor frecuencia en los documentos de Medellín, sea precisamente el de “liberación”.

A.5 El debate Salazar Bondy-Leopoldo Zea

⁸ La irrupción de la “teología de la liberación” está marcada por la reflexión cristiana que surge a partir de la práctica de liberación que asumen importantes sectores cristianos de vanguardia (laicos, sacerdotes, religiosos e incluso obispos) y de la participación que van teniendo en forma creciente las poblaciones cristianas. Las primeras obras notables de esta teología aparecen en 1971: *Opresión-Liberación* de Hugo Assman, *Jesucristo liberador* de Leonardo Boff, y sobre todo *Teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez, que puede considerarse como la carta de fundación, el manifiesto inaugural. Por otra parte, podemos señalar tres características generales de la “teología de la liberación”: la asunción del marxismo como instrumental teórico necesario para el conocimiento de la realidad social; la integración del cristianismo en la problemática revolucionaria; y la cuestión del método, cuestión por la cual la “teología de la liberación”, toma distancia de toda la tradición teológica académica, incluso de la teología llamada “progresista” de Europa y de los Estados Unidos. Véase, Berryman, Phillip, *Teología de la liberación*, S. XXI; Chenu, Bruno, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Herder; y Tamayo-Acosta, Juan José, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino.

⁹ El concilio Vaticano II (1962-1965) constituye uno de los eventos históricos más relevantes del siglo xx no sólo en la esfera religiosa, sino también en el ámbito sociopolítico y cultural. Tras varios siglos de ostracismo e intransigencia, la Iglesia católica hace una reflexión colectiva en voz alta, revisa en profundidad y críticamente su pasado a la luz del legado de Jesús, repiensa su ubicación en el mundo, redescubre su faz humanista y evangélica, entra en diálogo con la cultura moderna y con otras expresiones religiosas (cristianas y no cristianas) y pone en marcha un programa de autorreforma acorde con los signos de los tiempos. Véase, Camorlinga Alcaraz, José María, 1992: 421-432.

Por último, la polémica Salazar Bondy-Leopoldo Zea constituye, sin lugar a dudas, el referente teórico más importante de la filosofía de la liberación. En esta polémica se retoman los aspectos referidos a la originalidad, autenticidad y novedad del filosofar latinoamericano. En términos generales, las posiciones en debate en esta polémica pueden resumirse de la manera siguiente: en su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México, 1968, S: XXI), Augusto Salazar Bondy pone seriamente en duda la existencia de una filosofía de nuestra América original y auténtica. Salazar Bondy plantea básicamente tres interrogantes. Si ha habido o no una filosofía de nuestra América, en caso de respuesta negativa si podría haberla y bajo qué condiciones y, por último, hasta qué punto tiene sentido y valor tomar como tema u objeto privilegiado de atención la realidad latinoamericana. Salazar Bondy responde negativamente a la primera pregunta basando su respuesta en un excursus histórico por la tradición latinoamericana. En rigor, para Salazar Bondy, lo que ha habido es la mera recepción y repetición imitativa de oleadas de pensamiento europeo que, sin ninguna evolución interna ni reelaboración en América Latina, se han ido superponiendo unas a otras de acuerdo a las modas y necesidades más o menos sentidas de los sectores dominantes de los cuales forma parte la intelectualidad latinoamericana y con los cuales ha comulgado salvo honrosas excepciones. A la segunda pregunta Salazar Bondy responde casi esquemáticamente que es necesario romper primero con el sistema de dominio, subdesarrollo, dependencia y enajenación antes de poder producir un pensamiento liberado y liberador. La urgencia es indudablemente política. Por último, la tercera cuestión está íntimamente ligada a la segunda. Cómo poseer un objeto privilegiado de reflexión si no hay posibilidad de tal reflexión y ni siquiera es accesible el objeto.

Esta posición fue contestada por Leopoldo Zea en un ensayo de 1969 *La filosofía americana como filosofía sin más* (México, 1969, S: XXI), en el que el maestro mexicano apela a la complejidad histórica del desarrollo de la filosofía en América Latina para resaltar la indiscutible diversidad de enfoques que se han dado y para hacer valer contra Salazar Bondy el argumento de que, precisamente con base en esa diversidad de planteamientos, la filosofía americana no puede ser rechazada en bloque como inauténtica. A las tres interrogantes de Salazar Bondy responde Zea en forma distinta. En primer lugar, ha habido una tradición de pensamiento auténticamente latinoamericano, y dejarla de lado es una de las peores y más nefastas actitudes que pueda tomar un pensador que pretenda seguir aportando a ese proceso. En cuanto al segundo aspecto, es indudable que la filosofía es un elemento que debe colaborar en el proceso de destrucción del subdesarrollo y la dependencia presente. Por último, no sólo cabe pensar la realidad latinoamericana como un tema u objeto específico de

reflexión, sino que debe advertirse que es el componente ineludible y específico del pensar latinoamericano. Así pues, para Zea, la historia de la filosofía en América atestigua no sólo la posibilidad, sino incluso la realidad de una reflexión filosófica auténtica, en cuanto que en ella se dan también respuestas filosóficas permeadas por una actitud crítica frente a la realidad existente.

Hasta aquí la síntesis de la polémica. Obviamente, como toda polémica filosófica, la misma no puede considerarse agotada. Cerutti ha concluido al respecto:

[...] la polémica (Salazar Bondy-Leopoldo Zea) es uno de los eslabones centrales del pensar filosófico actual en América Latina. Su influencia se ha ramificado de modo sorprendente y seguramente inesperado por parte de sus mismos protagonistas. La importancia de las cuestiones en ella debatida ha hecho que los protagonistas de la misma se multipliquen y seguramente hay que pensar que no están dichas todavía las últimas palabras al respecto.¹⁰

Por lo mismo, y centrándonos únicamente en la incidencia de dicha polémica en la filosofía de la liberación, planteamos la siguiente cuestión a manera de hipótesis: ¿La filosofía de la liberación constituye actualmente la forma más genuina y auténtica del filosofar latinoamericano?

En el fondo, la polémica Salazar Bondy-Leopoldo Zea ilustra la preocupación por la autenticidad del pensar latinoamericano y la necesidad de cristalizar una alternativa filosófica eminentemente latinoamericana. En este sentido, ambos pensadores, de una u otra manera, no dudaron en apelar a la filosofía de la liberación cuando se trató de ejemplificar el pensamiento auténtico latinoamericano.

En 1973, en las famosas jornadas de San Miguel, Argentina, Salazar Bondy habla ya, de manera explícita, del problema de la filosofía latinoamericana como filosofía de liberación. “Orientamos el trabajo de nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación [...] o sea en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación”.¹¹

Por su parte, Leopoldo Zea, hacia 1983, escribe lo siguiente: “Rebasada la preocupación, respecto a si se hace o no auténtica filosofía latinoamericana, han ido apareciendo expresiones de la misma en torno de una problemática que les da sentido y

¹⁰ Cerutti, 1992: 167.

¹¹ Citado en Fornet-Betancourt, 1987: 43.

unidad [...] Una expresión filosófica de esta preocupación lo ha sido y es la llamada filosofía de la liberación”.¹²

B. La Filosofía de la Liberación como filosofía latinoamericana

Una de las discusiones de la filosofía latinoamericana gira en torno a la siguiente pregunta: ¿la filosofía de la liberación representa la expresión más auténtica y representativa de la filosofía latinoamericana o la filosofía de la liberación es tan sólo una (entre otras) de las formas del pensar filosófico latinoamericano? Más allá de la polémica específica entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea, consideremos las posiciones de tres autores que de algún modo continúan la polémica: Cerutti, más cercano a la línea de Salazar Bondy; y Mario Magallón Anaya y Raúl Fonet-Betancourt, más cercanos a la postura de Leopoldo Zea.¹³

Cerutti, congruente con su posición problematizadora, concibe a la filosofía latinoamericana como un problema en donde se entrecruza la correlación filosofía y política. “Todavía la filosofía latinoamericana sigue constituyendo un problema y mucho más cuando se piensa, como se esboza ya en el inicio de la polémica (Salazar Bondy –Zea), en la correlación filosofía y política que es en definitiva, fiel en esto a una larga tradición en nuestra América, el problema central que sigue estando en cuestión”.¹⁴

Desde esta perspectiva, Cerutti rechaza la identificación simple que se hace de la filosofía de la liberación con el sector populista y se manifiesta por la multiplicidad de tendencias al interior de la misma. Su postura crítica lo lleva a delimitar a la filosofía de la liberación como un campo problematizador y, por esta vía, no la considera como la única posibilidad del filosofar latinoamericano. Muy por el contrario, incluso llega a afirmar que la tal filosofía de la liberación, identificada con el populismo, se ha quedado sin sustento. O sea, desde la misma perspectiva crítica problematizadora, se abre la posibilidad de superar a la misma filosofía de la liberación. Cerutti comparte la posición de Joaquín Hernández Alvarado de no identificar a la filosofía de la liberación y a la filosofía latinoamericana: “En todo caso,

¹² Véase la presentación de Leopoldo Zea al libro de Cerutti, 1992: 11.

¹³ Consúltense los siguientes ensayos: “Consideraciones epistemológicas para una filosofía de la liberación”, de José Luis Gómez-Martínez; “Zea y la liberación latinoamericana”, de Jorge J. E. Gracia; y “Filosofía de la liberación reajuste de categorías”, de Francisco Miró Quesada. Todos publicados en *América Latina historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, Vol II. México, UNAM, 1992.

¹⁴ Cerutti, 1992: 167,168.

hay que tener muy en cuenta que la filosofía de la liberación no es la filosofía latinoamericana. Otra, distinta, se está quizá ya gestando”.¹⁵

Por su parte, Magallón Anaya, siguiendo muy de cerca a Leopoldo Zea, reflexiona sobre el problema de la autenticidad en la filosofía latinoamericana.¹⁶ Para este autor, la filosofía auténtica es una filosofía determinada por la realidad concreta, circunstancial, es aquella que no recurre a ningún modelo, sino que crea su propio modelo, es la expresión dialéctica que va de la teoría a la práctica y de la práctica a la teoría, es el producto de una realidad histórica y social en constante enriquecimiento. En este sentido, la filosofía latinoamericana y su autenticidad no pueden nunca depender de la solución de los problemas ajenos, extraños, sino de los propios. La filosofía latinoamericana es una filosofía que se hace, que tiene que hacerse con cierta independencia de lo que ya ha sido hecho. Es la filosofía que se compromete con los problemas que aquejan, constriñen y asfixian a los colonizados: dependencia, desempleo, subdesarrollo, miseria, explotación; es la filosofía en la que la construcción de un nuevo marco teórico-práctico hará posible abordar y suprimir los problemas de la alienación y la enajenación, negadores del hombre.¹⁷

Así, para Magallón Anaya, esta filosofía latinoamericana auténtica no es otra que la filosofía de la liberación. “Esta filosofía de la liberación [...] es la expresión de nuestra realidad y de nuestra sociedad, y la reflexión de ésta sobre la misma sociedad [...]”¹⁸ “La filosofía de la liberación es la lucha contra todo colonialismo, sea éste económico, político o cultural [...] Es la creación de un nuevo humanismo lleno de valor y contenidos que tiene su raíz en el hombre”.¹⁹ Tenemos, pues, que para este autor, la filosofía de la liberación sí se constituye como la forma auténtica de la filosofía latinoamericana.

El tercero de nuestros autores es Fonet-Betancourt. Para este autor, la filosofía latinoamericana es una forma que se configura históricamente en modelos reales que no excluyen posibles modelos distintos en el futuro. La “filosofía latinoamericana es aquella que, teniendo las condiciones posibilitantes de su realización efectiva en una realidad histórica que la sitúa contextual y culturalmente, se realiza en formas cuyas figuras sistemáticas son tan cambiantes como la realidad histórica que las provoca, y cuya realización efectiva particular,

¹⁵ *Ibid.*, pp. 293, 294.

¹⁶ Magallón Anaya, Mario, 1991.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 244, 245.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 248.

por consiguiente, no agota nunca su horizonte de realización. O sea, la filosofía latinoamericana puede variar en sus figuras históricas concretas, pero siempre sobre la base del arraigo dialogante y reflexivo en su realidad histórica correspondiente”.²⁰

A pesar de esta perspectiva bastante abierta de la filosofía latinoamericana, Fernet-Betancourt considera a la filosofía de la liberación como la “única forma auténtica posible de la misma”.²¹

Para nosotros, personalmente, la respuesta a esa pregunta que interroga por la figura en que se realiza hoy una filosofía latinoamericana, se encuentra en la filosofía de la liberación. Esta es la figura, a nuestro sentir, en que se encarna hoy la forma de una filosofía que realiza la historicidad del principio de contextualización e inculturación en América Latina... ²²

Para Fernet-Betancourt, la filosofía de la liberación mantiene una posición de ruptura y otra de continuidad con la tradición filosófica latinoamericana. De continuidad, porque entronca con aquella línea de la tradición cultural de América cuyo proyecto se concreta en el programa de complementar la independencia política con la emancipación intelectual, esto es, con la línea de Bello y de Martí. También hay continuidad en el hecho de que la filosofía de la liberación bebe de las fuentes de la cultura popular. De aquí se desprende su núcleo ético-político, su orientación práctica y su recurso al concepto de pueblo.²³

Por otra parte, hay ruptura, sobre todo por la radicalidad con que la filosofía de la liberación hace algunos de sus planteamientos, como la crítica al “eurocentrismo”, la insistencia en la inculturación de la reflexión filosófica, el papel que se le otorga a la misma en el cambio social, por esta vía, por la intención de superar un modelo de razón, el de la modernidad europea.

La falacia eurocéntrica consiste en tomar el modelo de la razón europea como el único posible y, en este sentido, concebir a la tradición filosófica europea como la única fuente de normatividad del quehacer filosófico, con la consecuencia directa de la descalificación

²⁰ Fernet-Betancourt, 1992: 69.

²¹ *Ibid.*, p. 44. Las afirmaciones de Fernet-Betancourt son más que contundentes: “[...] el problema de una ‘filosofía latinoamericana’ logra su formulación explícita y sistemática en el marco del relativamente reciente movimiento de la filosofía de la liberación”. “[...] la cuestión de la ‘filosofía latinoamericana’ se plantea hoy, primordialmente, en términos de filosofía de la liberación” “[...] la filosofía de la liberación, representa el rostro con que hoy nos aparece la realidad de la filosofía latinoamericana”, p. 71.

²² *Ibid.*, pp. 69,70.

²³ *Ibid.*, pp.87, 88.

filosófica de las formas de pensamiento que no se reconozcan o autodefinan como herederas directas de la tradición occidental. Esta falacia influye no sólo en la recepción europea del pensamiento latinoamericano que reduce a éste a un simple apéndice del mundo categorial de Europa, sino también implica la misma recepción por parte de no pocos autores latinoamericanos, que no saben concebir la filosofía sino en términos conceptuales estrictamente europeos.²⁴

Fornet-Betancourt remarca que no hay una sola razón y que no se puede ignorar que la razón está afectada sustancialmente por el hecho bruto de su existencia fáctica. La razón es siempre del hombre y este, a su vez, es siempre un sujeto concreto que vive y ejerce su razón en un contexto dado. Por eso facticidad e historicidad son notas constitutivas de la razón, que significan una potencia no acabada que el hombre ejerce en todas sus posibilidades. Desde esta perspectiva, la filosofía de la liberación plantea una crítica a la razón de la modernidad europea, pues sabe ver la trampa de una racionalidad que ha excluido de su ámbito todo lo que no pudo ser definido en sus propios términos o figuras.²⁵

Para Fornet-Betancourt, la filosofía de la liberación trata de reinterpretar la realidad latinoamericana desde la pluralidad oprimida de las mayorías pobres y, haciendo de la visión del “otro” su horizonte de comprensión, concibe un programa de cambio social basado fundamentalmente en la reivindicación de los pobres como verdaderos sujetos y beneficiarios de la transformación de la sociedad. Finalmente, este autor considera que la filosofía latinoamericana, como filosofía de la liberación, ha logrado la autoconciencia necesaria para ser punto de partida de una discusión a la par con la filosofía europea.

Hasta aquí los planteamientos de estos tres autores. Reiteremos la pregunta que nos motivó a consultarlos: ¿la filosofía de la liberación representa la expresión más auténtica de la filosofía latinoamericana, o la filosofía de la liberación es tan sólo una (entre otras) de las formas del pensar filosófico latinoamericano? Para nosotros es claro que a partir de la filosofía de la liberación, la filosofía latinoamericana comienza a brillar con luz propia y adquiere carta de ciudadanía mundial. Si en los años cincuenta todavía se polemizaba sobre la existencia y autenticidad de una tal filosofía latinoamericana, después de los setenta, con la irrupción de la filosofía de la liberación, se supera este planteamiento. Lo anterior no significa que la filosofía

²⁴ Fornet-Betancourt habla incluso de “eurocentrismo latinoamericano” para señalar el hecho de que en la obra de varios autores latinoamericanos se puede constatar la filiación incondicional a la tradición europea como fuente paradigmática, *Ibid.*, pp. 113, 114.

²⁵ *Ibid.*, pp. 58 y 107.

de la liberación sea la única forma posible de hacer filosofía latinoamericana. Al responder a una realidad histórica y social en constante movimiento, la filosofía latinoamericana se expresa, sobre todo hoy en día, a través de diversas formas teóricas o posiciones intelectuales, siendo la filosofía de la liberación sólo una de ellas.

En este sentido, la filosofía de la liberación no representa la forma más auténtica y única de la filosofía latinoamericana, ni el “sistema” más acabado del filosofar latinoamericano, sino que se constituye como un campo problematizador que anuda en su interior la tensión de múltiples corrientes o perspectivas. Sin embargo, más allá de esta tensión, la filosofía de la liberación se caracteriza por tener siempre presente el horizonte político, el de las luchas populares, el de la organización popular: comunal, sindical, partidista, estudiantil, guerrillera. Por lo mismo, es una filosofía que compromete su reflexión con los problemas actuales (colonización, dependencia, desempleo, subdesarrollo, miseria, explotación, desastre ecológico, alienación cultural) que afectan a la mayoría de la humanidad.

C. El marxismo y la Filosofía de la Liberación

“La Filosofía de la Liberación que cristaliza en la Argentina entre 1973 y 1975 no es [...] unitaria. Tiene múltiples expresiones”, así lo afirma Leopoldo Zea en la presentación que hace de la obra de Cerutti.²⁶ En efecto, es posible ubicar distintas tendencias, grupos o corrientes discursivas al interior de la filosofía de la liberación. Ahora bien, el criterio decisivo para tal valoración, la línea divisoria que marca las diferentes posiciones, es el marxismo. Dice Miró Quesada, “cuando esta filosofía (de la liberación) comienza a constituirse, el lenguaje marxista domina los discursos revolucionarios”.²⁷ Llegamos así a un planteamiento central: la cuestión del marxismo atraviesa toda la problemática constitutiva de la filosofía de la liberación.

Como se sabe, el “marxismo” fue introducido en América Latina desde fines del siglo XIX más como un programa socialista, con reivindicaciones laborales y políticas, que como una filosofía. Este cruce entre el pensamiento latinoamericano o filosofía latinoamericana y el marxismo siempre ha presentado serias dificultades. Desde Marx mismo, al referirse con su noción de “pueblos sin historia” a la carencia de racionalidad histórica en el proceso social de los pueblos latinoamericanos, se efectuó un

²⁶ Cerutti, 1992: 14.

²⁷ Miró Quesada, “Filosofía de la liberación. Reajuste de categorías” en *América Latina historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, 1992, II: 201.

desencuentro entre el “marxismo” y la posibilidad de explicar la realidad latinoamericana. El “marxismo latinoamericano” nace de la necesidad de superar este desencuentro.

Mariátegui marca ya el paso de la mera recepción de un “marxismo tradicional” a la creación de un marxismo involucrado en el análisis específico de la “realidad peruana”. Sin embargo, será hasta mediados de los años sesentas, sobre todo por la coyuntura abierta por la revolución cubana, que las ciencias sociales latinoamericanas comiencen a producir un examen de la realidad en términos de un “marxismo latinoamericano”. En el caso particular de la Filosofía de la Liberación, vemos que desde el momento mismo de su primera articulación la discusión en torno al marxismo divide las aguas. En cuanto la liberación se presentaba como “nacional”, los debates se centraron en el sujeto o actor de esa llamada “liberación nacional”. Clase o pueblo fue la disyuntiva. Una vez más el desencuentro del “marxismo tradicional” con América Latina se expresaba al interior mismo del movimiento de la Filosofía de la Liberación: la liberación era producto de la lucha de clases, de la lucha internacional de la clase proletaria o era producida por los movimientos populistas nacionalistas, es decir, comandada por el “pueblo”. Así, el marxismo se convierte en el criterio de valoración de toda filosofía de la liberación, es éste el que mueve las aguas en la línea divisoria de los proyectos de liberación. De este modo, la división fundamental entre los filósofos de la liberación fue la que se dio entre los “populistas” (cristianos) y los “marxistas”. Citemos dos ejemplos.

C.1 La propuesta de Cerutti

Para este autor, dentro de la filosofía de la liberación podemos encontrar “dos grandes sectores enfrentados: el sector populista y el sector crítico del populismo”.²⁸ El sector populista asentó su discurso sobre las ambigüedades de la doctrina populista del peronismo. Dentro de este sector es posible distinguir dos subsectores. El primero es el dogmatismo de la ambigüedad concreta o extrema derecha del populismo. Este subsector se caracterizó por la estructuración de la “ambigüedad” elevada al rango de categoría filosófica latinoamericana, porque parte de una posición ideológica y política concreta, agresivamente represiva de otras posiciones posibles. Los principales representantes de esta posición son Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Amelia Podetti. El segundo subsector es el populismo de la ambigüedad abstracta o “populismo ingenuo”. Este subsector se caracteriza por tratar de guardar una mínima distancia

²⁸ Cerutti, 1992: 186.

crítica respecto del peronismo, cosa que logra difícilmente. Sus principales representantes son Juan Carlos Scannonne, Enrique Dussel y Osvaldo Ardiles.

El sector crítico del populismo, por su parte, también se divide en dos subsectores. Uno, el historicista, denominado así porque se preocupó sobre todo de la relación de la filosofía con sus antecedentes dentro de la tradición de pensamiento argentino y latinoamericano, identificando muy hegelianamente filosofía con historia de la filosofía, centró su quehacer en la labor historiográfica de las propuestas de la filosofía de la liberación y trató de mostrar su génesis, novedad y adecuación a dicha tradición. Arturo Andrés Roig es considerado como representante de esta postura. El otro subsector, el problemático o problematizador, puso el énfasis en la dimensión epistemológica de la filosofía de la liberación tratando de cuestionar radicalmente el propio discurso y de verificarlo. Representantes de este subsector fueron los integrantes del llamado “grupo salteño”: Severino Croatto, Ignacio Santos y el propio Cerutti.

Para Cerutti, el sector populista se caracterizó por su actitud totalitaria y represiva, por destacar mucho más la dimensión ontológica (metafísica) y ética de la cuestión y, por último, por su postura anti- Freud y anti- Marx. El sector crítico, por su parte, se caracterizó por su actitud revolucionaria y marginal, por problematizar acerca del lenguaje, de la ideología y del método, pero sobre todo, por asumir la criticidad del discurso marxista así como del discurso freudiano. Es precisamente la posición asumida ante el marxismo lo que, para Cerutti, divide a ambos sectores:

Indudablemente, esto es inocultable, la división de ambos sectores pasa por la valoración del marxismo. El sector populista es decididamente antimarxista, incluso en su pretensión de haberlo superado. El sector crítico hace una valoración positiva del marxismo que tiene toda una gradación pasando desde la valoración positiva sin su asunción decidida, hasta la asunción lisa y llana del marxismo como filosofía latinoamericana.²⁹

C.2 La propuesta de Fernet-Betancourt

El segundo ejemplo que queremos citar es el de Fernet-Betancourt. Para este autor, “dentro del movimiento de la filosofía de la liberación han cristalizado, sobre todo, dos líneas o tendencias fundamentales que son representativas de su desarrollo hasta la fecha”.³⁰ Al igual que Cerutti, Fernet-Betancourt también recurre al marxismo como elemento diferenciador de

²⁹ *Ibid.*, p. 202.

³⁰ Fernet-Betancourt, 1992: 96, 97.

las dos tendencias. “La primera de ellas puede ser definida como aquella que elabora sus mediaciones teórico-simbólicas mediante el recurso de la sabiduría de la cultura popular. La otra vendría definida por el esfuerzo de lograr las mediaciones recurriendo más bien al mundo categorial de un análisis de proveniencia marxista”.³¹ Entre los representantes de la primera tendencia cabe destacar a Roberto Kusch y Carlos Cullen. De la segunda tendencia, Fornet-Betancourt únicamente menciona a Enrique Dussel.³²

Sin embargo, en una obra posterior, mucho más reciente, Fornet-Betancourt, precisa la cuestión. Hacia 1973, un grupo de intelectuales argentinos presenta una obra colectiva (*“El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana”*), cuya relevancia en la historia de la filosofía de América Latina tiene una doble significación. Por un lado, se trata de la primera publicación en la que se expone el programa de la filosofía de la liberación. Por otro lado, este libro hace patente que la filosofía latinoamericana de la liberación, desde el momento de su primera articulación como corriente de pensamiento, refleja la tensión interna, política y teórica, que anima la polaridad entre el populismo peronista y el marxismo. Esta tensión ya es tematizada en 1974, cuando, en el marco del “Encuentro de Salta”, Argentina, los representantes de la llamada tendencia crítica exigen una clara decisión metodológica a favor de la “dialéctica marxista”, con la intención de separarse claramente de la corriente populista. Ahora, Fornet-Betancourt, ubica a Dussel, fuera del lado marxista.

Como consecuencia se produjo en su desarrollo (de la filosofía de la liberación) una escisión del movimiento en dos direcciones: la populista, a la cual pertenecen o pertenecían, entre otros, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, y principalmente Carlos Cullen-pero también Enrique Dussel-; y la “marxista”, cuyos representantes fueron, o son, Hugo Assman, Horacio Cerutti Guldberg y Manuel Ignacio Santos. De esta manera, la filosofía de la liberación se convierte en otro lugar importante de la recepción del marxismo en esta etapa. – Y debe añadirse que lo central será, al menos en un primer momento, el debate “marxismo-populismo”.³³

Tenemos pues, que el marxismo estará presente como problema en la constitución misma de la filosofía de la liberación. De tal modo, que uno de los principales teóricos del movimiento, Enrique Dussel, evolucionará en su pensamiento filosófico, desde posiciones no marxistas hasta una reinterpretación profunda del pensamiento de Marx. Éste es propiamente el tema de nuestra investigación.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.* p. 103.

³³ Fornet-Betancour, 2001: 286.

2. ENRIQUE DUSSEL: FILÓSOFO DE LA LIBERACIÓN

Presentamos a continuación un recorrido por la vida intelectual de Enrique Dussel: sus estudios, sus influencias, sus obras. Cabe aclarar que no es nuestra intención desarrollar su biografía, ni mucho menos dar un seguimiento cronológicamente detallado de sus obras. Simplemente ofrecemos un marco descriptivo sobre la evolución de su pensamiento.

Enrique Domingo Dussel nació el 24 de diciembre de 1934 en la Paz, un pequeño pueblo, “casi en el desierto”, ubicado a 150 km de Mendoza, Argentina. Hijo de un médico, durante sus primeros años tuvo la oportunidad de disfrutar del ambiente placentero de la vida del campo: montar a caballo, comer frutos frescos, compartir la sencillez de la gente campesina, etc.; pero también tuvo la posibilidad de conocer de cerca las condiciones extremas de pobreza y de miseria en que esa gente del campo vivía. Desde su infancia, la pobreza fue para Dussel una experiencia originaria.

Establecido en Mendoza, hacia los primeros años de los cuarenta, Dussel vivió la dependencia interna de la provincia con relación al centro de la nación neocolonial. “La Acción Católica, de tipo italiano, fue su primera experiencia de praxis cristiana: aspirante, joven fundador del Movimiento Guías, líder universitario, simpatizante de la Democracia Cristiana”. Tan sólo en Mendoza, hacia 1943, los Jóvenes de Acción Católica Argentina, la JAC, contaba con 8000 afiliados.³⁴ Lo anterior es significativo, pues marca ya la tendencia cristiana que inspirará a Dussel en los años siguientes.

A. Tres etapas del pensamiento de Dussel

En términos generales, podemos distinguir 3 etapas dentro de su vida intelectual. La primera, comienza en 1952 y se extiende hasta 1966, y es básicamente una etapa de formación, de realización de estudios (2 licenciaturas, 2 doctorados, varios idiomas), y de su estadía en Europa y Medio Oriente. La segunda, comprende desde 1966 (año en que retorna a la Argentina) y finaliza en 1975 cuando es obligado a salir del país. Esta etapa es de

³⁴ Cfr. Marquinez Argote, Germán. “Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana”, estudio preliminar a la obra de Dussel: *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983, p. 7. También seguimos de cerca el artículo de Dussel: “Filosofía y liberación latinoamericana”, *Latinoamérica*, 1º, 1977, pp. 83-91. Se trata de un corto trabajo autobiográfico que retoma el tema ya expuesto en la ponencia presentada en el Encuentro de Morelia, pero de manera más personal.

consolidación, tanto en el desempeño de la cátedra universitaria como en el desarrollo de su pensamiento que desembocará en la formulación de la filosofía de la liberación. Finalmente, la tercera etapa, de madurez, se da a partir de 1976, año en que se establece en México, desde entonces, según el mismo Dussel, su “nueva patria”.

A.1 Primera etapa. (1952-1965)

Entre 1952 y 1957 realizó sus estudios de licenciatura en filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Es en esta etapa, donde se da la formación filosófica que a la postre será definitiva. Dussel considera que su formación fue francamente tradicional. Esa universidad de provincia, le suministró, sin embargo, los instrumentos necesarios para empezar un largo camino que todavía no ha concluido. El estudio de los clásicos griegos y latinos, modernos y contemporáneos, a un nivel académico aceptable, le permitirá poder asimilar sin dificultad la experiencia europea. El propio Dussel recuerda: “Desde 1952, en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), cursé en siete oportunidades el programa de ética (de implantación aristotélica, tomista, fenomenológica, en la tradición de Max Scheler o D. Von Hildebrand). Leíamos Aristóteles en griego, Agustín o Tomás en latín, Descartes o Leibniz en francés, Scheler o Heidegger en alemán”.³⁵

Cuando Dussel hace sus estudios de filosofía, sobreviven tres viejas glorias de la generación nacida en la última década del siglo XIX, llamada por Romero “Generación de la Normalización” de la filosofía. Son ellas el propio Francisco Romero (m. 1960), Carlos Astrada (m. 1970) y Nimio de Anquín (m. 1966). Hacia 1910 surge otra generación, ésta principalmente tomista, algunos de cuyos representantes son Ismael Quiles, Octavio Derisi, Juan Sepich, Alberto Caturelli, etc. A este fenómeno de predominio neoescolástico se refiere Dussel cuando habla del ambiente tradicional de la universidad argentina.

Licenciado en Filosofía a los veintitrés años, en 1957, Dussel parte a España con una beca. Se inicia así la llamada “experiencia europea” (1957-1967). Durante estos diez años Dussel recorre casi toda Europa: Grecia, Austria, Italia, Francia, Alemania, Suiza, Bélgica, etc. En 1959, obtiene su primer doctorado (en filosofía) por la Universidad Complutense de Madrid, con el trabajo “El bien común (desde los presocráticos a Kelsen)”, con el cual se “abrió a la filosofía política”. En este periodo, Xavier Zubiri, filósofo español, impacta su pensamiento.

³⁵ Dussel, 1993: 138.

En 1960, después de obtener su primer doctorado, Dussel se internó en el Medio Oriente para descubrir en el *ethos* de las culturas correspondientes los antecedentes de la cultura latinoamericana. Así, vivió durante dos años con Paul Gauthier en Israel, donde realizó trabajos manuales como carpintero, pescador y obrero. Durante este tiempo, practicó “el hebreo junto a los árabes palestinos” y recorrió Líbano, Siria, Jordania y Egipto.

En 1961, de regreso en Europa, comenzó sus estudios en Francia. Hacia 1964 organizó, junto con estudiantes que vivían en toda Europa, las “Semanas Latinoamericanas”, en donde participaron Germán Arciniegas, Paul Ricoeur (al cual siguió de cerca) y Josué de Castro entre otros. La revista *Espirit*, en su número de julio de 1965, publicó algunos de los trabajos de dicha Semana, entre ellos el correspondiente a la conferencia de Dussel: “Conciencia cristiana latinoamericana”. En 1965, obtuvo la licenciatura en Teología por el Instituto Católico de París. Entre sus profesores se encontraban Jean Daniélou (más tarde Cardenal) y Claude Tresmontant, con quien inició el estudio del pensamiento hebreo y cristiano primitivo.

En 1966, siguiendo con la línea americanista, después de seguir cursos de Historia de la Iglesia en Maguncia con Lortz, Dussel defendió en la Sorbona su tesis de Doctorado en Historia sobre un tema histórico-social ubicado en los albores de la conquista: *L'espiscopat hispanoaméricain défenseur de l'Indien (1505-1620)*.

En este mismo periodo, Dussel también estuvo en Alemania en donde se acercó “a la fenomenología de Husserl y lentamente a la lectura completa del pensamiento de Heidegger”. Las obras más importantes de este periodo son: *El humanismo helénico*, escrita en Francia en 1962 y editada hasta 1975, y *El humanismo semita*, iniciada en Israel y terminada hacia 1964 y, paradójicamente, editada en 1969, seis años antes que la obra anterior. Otros escritos son: “América latina y conciencia cristiana”, artículo originalmente escrito en 1965, pero publicado hasta 1970, e *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América*, obra iniciada en 1965, pero terminada y editada hasta 1967.³⁶

³⁶ Resulta difícil tener un registro completo de la obra de Dussel. Muchos de sus escritos están diseminados en diversas revistas, antologías y otras publicaciones, incluso algunos de sus escritos aparecen primero como artículos independientes y luego aparecen formando parte de una sola obra completa, también hay que añadir el hecho de que algunas de sus obras ya publicadas, luego son reeditadas con ciertas modificaciones y, en algunas ocasiones, hasta con cambios en el título original. Al final de la obra de Dussel: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1979, se encuentra un listado de los libros y artículos de Dussel desde 1962 hasta 1979. También en la obra de Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Dussel*, se encuentra una amplia y detallada bibliografía

A.2 Segunda etapa. (1966-1975)

En 1967, ya de regreso en la Argentina, Dussel se desempeña en la Universidad Nacional de Resistencia y durante seis años ocupa la cátedra de ética en la Universidad Nacional de Cuyo. Dussel recuerda esos años:

De regreso en Argentina [...] Al comienzo todo fue fenomenología: desde Max Scheler, a Merleau Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger [...] la tradición heideggeriana había crecido mucho. Nada de pensamiento latinoamericano. Sin embargo, ya en 1968, más en 1969, se comenzó a hablar de la doctrina de la dependencia [...] desde enero de 1970 comencé en mis cursos de ética [...] con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. La tarea era estrictamente filosófica y todo comenzó por una Destrucción de la historia de la ética. La terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana [...] Los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios.³⁷

Durante esta etapa también dio clases en el Instituto Latinoamericano de Pastoral (IPLA), con sede en Quito. Los primeros escritos de este periodo son: “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal”, conferencia dictada en 1966 y publicada posteriormente en 1968 bajo el título *Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional: El dualismo en la antropología de la cristiandad*, escrita en 1968 y editada hasta 1974, obra con la cual cierra la trilogía dedicada a dar razón de las raíces triculturales (semita, helénica y cristiana) de Latinoamérica; *Para una de-strucción de la historia de la ética*, terminada en 1969 y publicada en 1970; y la *Dialéctica hegeliana*, editada en 1970.

Sin embargo, el punto clave de esta etapa se da a fines de 1969 y principios de 1970. Por un lado, está la situación política de la Argentina (y de América Latina en general), la dictadura de Onganía y la cada vez mayor oposición de los grupos populares (el “Cordobazo”). Por otro lado tenemos el fracaso del desarrollismo y el lanzamiento de la “teoría de la dependencia”, así como las influencias de Marcuse, Franz Fanon y el descubrimiento de Levinas. Todo esto le permite a Dussel efectuar el giro de una ética ontológica a una ética de liberación. Este cambio de perspectiva se nota claramente en los escritos de esta época, todos ellos titulados ya con el término “liberación”: *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana*, aparecido en 1972; *Caminos de liberación latinoamericana* (2

sobre los escritos de Dussel. También pueden consultarse sus obras por internet en www.clacso.org (Biblioteca virtual, Sala de lectura).

³⁷ Dussel, 1977: 83-91.

vol.), editados entre 1972-1974; *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular*, aparecido en 1974; *América Latina: dependencia y liberación*, editada en 1974 en donde aparecen artículos suyos desde 1964; *Para una ética de la liberación latinoamericana* (su obra más importante de esta etapa), escrita de 1970 a 1974 en 5 tomos, publicados el I y el II en 1973, el III en 1977 (ya en el exilio), y el IV y el V entre 1979 y 1980; *Método para una filosofía de la liberación*, editada en 1974; y *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, dada a la luz en 1975.

A partir de 1970, Dussel empieza a ser ampliamente conocido, más allá de Argentina, en América Latina y Europa. Sin renunciar a su cátedra de ética en Mendoza, cursos y conferencias lo traen y llevan repetidas veces a Quito, Bogotá, Medellín, México, Santiago, La Paz, Caracas, Santo Domingo, Panamá, Guatemala. Esporádicamente, también retornó en breves viajes a Europa. En febrero de 1972 dio en Lovaina un curso sobre filosofía latinoamericana y en julio del mismo año participó en las jornadas de El Escorial, donde pudieron dialogar juntos quienes participaban en el movimiento de la teología de la liberación.

Desde 1972, en Argentina, el retorno del peronismo es inminente. Se organiza el Frente de Liberación Popular. A los fines electorales aparecerá después el FREJULI (Frente Justicialista de Liberación). Éste triunfa en las elecciones de marzo de 1973 y el 25 de mayo Héctor Cámpora, lugarteniente de Perón, es consagrado presidente. Los acontecimientos se suceden rápidamente: el 20 de junio Juan Domingo Perón regresa desde Madrid donde había pasado 18 años de dorado exilio. Sin embargo, el júbilo popular de su arribo al país quedaría empañado por la bárbara masacre del aeropuerto de Ezeiza. Tal hecho constituía una advertencia por parte de la derecha peronista que se preparaba para disfrutar del poder, a la juventud peronista echada a la izquierda del movimiento populista. Muy pronto, acusado de coquetear con la izquierda, Cámpora tiene que renunciar dejando el Estado en manos de Raúl Lastiri, presidente del senado y exponente de la derecha peronista, con el encargo de preparar las elecciones que repondrían a Perón (segunda presidencia) en forma legal. En el mes de septiembre, la fórmula Juan Domingo y Estela Martínez de Perón obtienen un abrumador respaldo popular. Perón, definitivamente, se apoya cada vez más en la derecha. La izquierda se siente decepcionada y es perseguida. Los tiempos de torturas, muertos y desapariciones en manos de la extrema derecha habían comenzado.

En la noche del 2 de octubre de 1973 la casa de Enrique Dussel es objeto de un atentado con bomba de alto poder destructivo, puesta por elementos de la extrema derecha del peronismo, bajo órdenes del entonces ministro de Bienestar Social, López Rega. En el

panfleto que depositaron junto a la bomba se acusaba a Dussel de enseñar marxismo. “El atentado fue perpretado por el ‘Comando Ruci’ -secretario de los metalúrgicos, el grupo populista más agresivo”.³⁸

En 1975, cuando aumentó la represión, Dussel fue definitivamente expulsado de las cátedras universitarias y condenado a muerte por “escuadrones” para-militares, fue entonces que se vio obligado a alojarse en México.³⁹ El propio Dussel recuerda:

El 2 de octubre de 1973 mi casa fui objeto de un atentado con bomba perpetrado por la extrema derecha peronista. Al día siguiente, de entre los libros dispersos en el suelo lleno de escombros de mi biblioteca, tomé “La apología de Sócrates” y di una clase ante mis alumnos, explicando el porqué cuando la filosofía es crítica debe ser perseguida como Sócrates. Habíamos dejado atrás el academicismo y nos internábamos en la historia de la filosofía universal como crítica, como lucha, como peligro y riesgo. En 1975 debí abandonar Argentina, comenzaba el exilio [...]⁴⁰

Una época había terminado. Comenzaba otra.

A.3 Tercera etapa. (Desde 1976 hasta la fecha)

En esta nueva etapa, todavía no concluida, Dussel se desempeña como profesor (de filosofía, ética, teología, etc.) en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Universidad Autónoma Metropolitana y en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de México. Durante esta etapa le es otorgado el doctorado *honoris causa* por las Universidades de Friburgo (Suiza, 1980), y de San Andrés, La Paz, en Bolivia; preside la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA); coordina la obra *Historia general de la Iglesia en América Latina*, en 10 volúmenes, redactada por equipos de historiadores latinoamericanos bajo su dirección. También emprende el estudio sistemático de Marx y, a partir de esta lectura profunda de Marx, entra en debate con los filósofos europeos Apel, Ricoeur, Vattimo, Taylor y con el norteamericano Richard Rorty. En 2010, la Universidad de Colonia –la institución de educación superior más antigua de Alemania- y La Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina invitaron a Dussel a dictar la Cátedra Alberto Magno.

Los escritos de esta época son abundantes. Entre los más significativos se encuentran: “La filosofía de la liberación en la Argentina: irrupción de una nueva generación

³⁸ Dussel, 1984a: 13, nota 10.

³⁹ Dussel, 1977: 144.

⁴⁰ Dussel, 1992.

filosófica”, ponencia presentada en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía (Morelia, México, 4-9 de agosto de 1975); *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, publicada en 1976; *Filosofía de la liberación*, escrita a su llegada a México y prácticamente una de sus obras más leídas; *Hipótesis para elaborar un marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. El estatuto ideológico del discurso populista y Religión*, las tres de 1977; *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, publicada en 1984, antología que recoge artículos de esa época; “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y el dogmatismo)” y *Filosofía de la producción*, las dos de 1984; *La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)*, de 1985; *Ética comunitaria*, 1986; *Hacia un Marx desconocido (un comentario de los Manuscritos del 61-63)*, de 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y cuarta redacción de ‘El Capital’*, de 1990; *1492 El encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad* y *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, ambas de 1992; *Las metáforas teológicas de Marx*, de 1993; *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, de 1994; y *La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, y *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, ambas de 1998. Esta última, es una obra de gran madurez intelectual donde Dussel consolida su paradigma filosófico de la liberación. Otras obras más recientes son: *Hacia una filosofía política crítica*, de 2001; *20 tesis de política*, de 2006; *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Volumen I, de 2007; y *Política de la liberación. La Arquitectónica*, Volumen II, de 2009.

B. Evolución del pensamiento filosófico de Dussel

El pensamiento filosófico de Dussel tiene una trayectoria de más de 40 años. Básicamente podemos encontrar tres momentos clave en su pensamiento: 1) Su etapa inicial, donde avanza desde una formación tradicional, neotomista, de escolástica renovada, hacia una hermenéutica antropológica cultural latinoamericana (bajo la influencia de Ricoeur) y después hacia una ética ontológica fundamental (bajo la influencia de Heidegger). 2) El periodo en que constituye su proyecto filosófico como Ética de la liberación. Fue el descubrimiento de Levinas el que le permitió a Dussel pasar de la ética ontológica a la ética de la liberación. Y 3) el tiempo de la relectura crítica de la obra de Marx.

B.1 Primeros escritos: hermenéutica y ontología

Entre 1957 y 1959 Dussel se encontraba en una línea de investigación preponderantemente neotomista. Pensadores como Cornelio Fabro, Etienne Gilson, Jacques Maritain, Karl Rahner, Teilhard de Chardin, Maurice Blondel y Claude Tresmontant influían en su pensamiento. Así,

en sus inicios, Dussel parte de una visión cristiana del mundo, que incluye una antropología, una teología y una reflexión filosófica. Desde esta primera posición, Dussel se encaminará hacia una hermenéutica ricoeuriana ética y cultural.

B.1.1 La hermenéutica cultural (la influencia de Ricoeur)

Dussel, siguiendo los pasos de Ricoeur en la Sorbona, emprendió la “vía larga” de construir una fenomenología hermenéutica de la cultura latinoamericana.⁴¹ Es decir, con una serie de herramientas teórico-metodológicas de corte ricoeuriano, Dussel se lanza a la empresa de descifrar desde sus fundamentos la cultura latinoamericana, de “reconstruir” la tradición del pueblo latinoamericano. Para esto, se ve obligado a abordar la problemática de desentrañar el “núcleo ético-mítico” de las culturas helénica, semita y cristiana, para fundamentar así el origen de nuestra propia historia latinoamericana. La hipótesis general es la siguiente: toda estructura intencional, sea la más primitiva o la más evolucionada, sea europea, latinoamericana, africana o asiática, puede ser tematizada filosóficamente; o sea, existen estructuras intencionales que permiten al filósofo desentrañar su orden, su significación, su jerarquía.

Dussel afirma que toda civilización tiene un sentido, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo sistema se origina en torno a un núcleo (*noyau*) ético mítico que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los mitos fundamentales de la comunidad. Éste sería el último nivel de una civilización: aquellas estructuras o fines que un grupo posee y que no son ni vistos como objeto, ni criticados, y que son usados por todos definiendo así al grupo en aquello que les es propio, esencial.⁴²

41 En la obra de Dussel: *América Latina: dependencia y liberación*, aparecen artículos suyos desde 1964, donde puede verse la influencia ricoeuriana en el análisis de la cultura latinoamericana. En general, todos sus escritos hasta 1969 dejan entrever dicha influencia. En este sentido, es significativa la conferencia de 1966 “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal”, ya que en ella se da una verdadera declaración de principios hermenéutica. Dussel aplicaba, con numeroso material positivo, un análisis de la ‘civilización’ universal técnica, desde la historia de la ‘cultura latinoamericana’ como todo, y en ella las historias ‘nacionales’.”

42 Cfr. Dussel, 1967: 28. La influencia fundamental de este período es el concepto “núcleo ético-mítico”, usado por Ricoeur en el artículo “Civilisation Universelle et cultures nationales, aparecido en *Espirit* en octubre de 1961 y que Dussel practicó mucho en los escritos de esta época (1961-69), y que llegará a usarse en los Documentos de los obispos reunidos en Puebla (1979), sin conocerse que a Dussel le tocó introducirlo a partir de Ricoeur en la cultura filosófica latinoamericana. El “núcleo ético-mítico” es el último de los cuatro niveles estructurales que presenta toda cultura; sintetiza y organiza los anteriores niveles: el de los instrumentos; el de los valores o “Weltanschauung”; y el de las actitudes fundamentales

Dussel hace una distinción entre el humanismo helénico y el humanismo semita como las dos primeras experiencias culturales de la humanidad. Mientras que el humanismo helénico propone el dualismo del cuerpo-alma, la soledad del contemplativo, la ética de la ascesis y el momento ontológico del ser, eterno, inmóvil, el pensamiento semita, en cambio, expresa una antropología carnal (la “*basar*” hebrea) unitaria, una metafísica creacionista y una ética política de compromiso por la justicia. Según Dussel, a partir de estas dos experiencias de cultura, surge una nueva: la de la Cristiandad. Dussel rechaza la tesis de aquellos que piensan que la génesis de la cultura occidental fue el fruto de un sincretismo entre lo hebreo y lo helénico romano. Lo que en verdad sucedió fue la adopción por parte del cristianismo de una lengua e instrumento lógico, al nivel óntico y ontológico, pero no al nivel metafísico o de los últimos contenidos intencionales. El cristianismo aporta el fundamento de una nueva cultura: no es síntesis; es desarrollo del mundo cristiano que se instrumenta en mediaciones culturales helénicas (muriendo en cambio el hontanar o fundamento mismo de la cultura helénica).

Una vez que Dussel ha hecho este largo recorrido por las tradiciones griega, semita y cristiana, ahora está en condiciones de reflexionar sobre el núcleo ético-mítico de la cultura latinoamericana. Para Dussel, nuestra historia comienza por un choque de dos gigantes, un choque de dos civilizaciones, de dos culturas. En este sentido, la conquista no es sino la expansión de la cristiandad de tipo hispánico. Dussel propone el nombre de Cristiandad Colonial para la nueva civilización americana producto de la conquista. La Cristiandad pasaba así de ser la reconquista de España a la conquista de América, y en este tránsito se cristaliza el choque de visiones del mundo. Era precisamente este choque de dos mundos lo que le preocupaba a Dussel y lo que le hacía dudar del modelo ricoeuriano.

Era precisamente este choque entre dos mundos europeo y ameriindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) lo que me venía preocupando. Era el enfrentamiento entre dos mundos; la dominación de uno sobre el otro; la destrucción del mundo amerindio por la conquista en nombre del cristianismo. Todo esto pondría en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de una cultura, pero no tanto para el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas).⁴³

De este modo, Dussel se encamina hacia la superación del modelo ricoeuriano y hacia la búsqueda de un modelo filosófico propio que le ofreciera la posibilidad de enfrentar los problemas que la misma realidad latinoamericana le planteaba. Sin embargo, antes de

(existenciales) o Ethos. De aquí Dussel distingue entre civilización y cultura: “Llámase civilización en el sentido de Ricoeur, al sistema de instrumentos. Llamo cultura a los dos niveles: visión del mundo y actitudes” (Dussel, 1968: 43).

⁴³ Dussel, 1993a: 140.

desarrollar ese modelo propio, el de la filosofía de la liberación, todavía tenía que superar también la perspectiva ontológica del pensar heideggeriano, del cual, todavía dependía fuertemente en ésta época.

B.1.2 La ética ontológica (la influencia de Heidegger)

En una obra de 1970, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Dussel da el primer paso en su intención de construir una ética ontológica. Para Dussel, más allá de las distintas éticas filosóficas dadas y del ethos vigente en cada una de las culturas o grupos, existe una ética ontológica fundamental, universal, que supera los estrechos límites de una cultura dada. Lo mismo es decir: “de-strucción de la historia de las éticas filosóficas”, que “descubrimiento de la gestación histórica de la ética ontológica”.⁴⁴

Es precisamente en el tomo I de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, donde Dussel desarrolla esta tesis de la ética ontológica. Para Dussel, el fundamento ontológico del pensamiento moderno se encuentra en la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto. Desde Kant hasta Sartre (pasando por Hegel, el joven Marx, el primer Shelling, Schopenhauer, Nietzsche, Max Scheler, Nicolai Hartmann y G. Moore) el fundamento último de la moral es el sujeto. De lo que se trata es de llegar a la fundación de la moral, pero superando los supuestos de la metafísica moderna de la subjetividad.

La tarea de Dussel es justamente describir la estructura ética que el hombre vive en su situación histórica vulgar e impensada. Así, el fundamento *a priori* de la ética y de la misma *praxis* cotidiana es el ser del hombre com-prendido Dia-léctica, existencial y pro-yectivamente, principalmente como poder-ser ad-viniente. Este ser como poder-ser ad-viniente, com-prendido dia-lecticamente en posición existencial, es idénticamente el deber-ser. O sea, el ser del hombre que se comprende existencialmente como proyecto, como poder-ser, es el fundamento de la ética. De aquí se derivan todos los grandes temas éticos: el de los valores, el de la libertad y la responsabilidad, el de la ley y la obligación, y también el del deber. Todas estas directrices las desarrollará Dussel en los capítulos 1 y 2 de la obra mencionada, pero ya en el capítulo 3 se efectuará el cambio hacia una ética de la liberación.

B.2 La constitución de la Filosofía de la Liberación (la Influencia de Levinas)

Hacia 1970, Dussel comienza a superar la ética ontológica. Por un lado, la influencia de *El hombre unidimensional* de Marcuse y de la Escuela de Frankfurt en general, así como la obra

⁴⁴ Dussel, 1970:163.

de Bloch, le ofrecieron la posibilidad de “politizar” la ontología. Por otra parte, la teoría de la dependencia y la experiencia de estar “fuera” de Europa, de ser la parte explotada del mundo capitalista, le impuso filosóficamente la exigencia de superar dicha ontología aun ya politizada. Fue en ese momento, que la obra de Lévinas le permitió “despertar del sueño ontológico heideggeriano”. Es precisamente en el tercer capítulo de *Para una ética de la liberación latinoamericana* donde se supera tal ontología. El propio Dussel recuerda:

Estábamos dictando un curso de Ética Ontológica en la línea heideggeriana en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai Sur l' Exteriorité*. Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, el tránsito se sitúa exactamente entre los capítulos 2 y 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada por Heidegger, Aristóteles, etc.), la vía corta de Ricoeur.⁴⁵

Desde la perspectiva abierta por Levinas, Dussel plantea que el horizonte del mundo, mundo en cada caso el mío, es una Totalidad de sentido. Dicha Totalidad no está nunca totalmente totalizada, sino que es por esencia dialéctica. La temporalidad ha venido a quitarle posibilidad de cerrarse, la temporalidad como lo ad-veniente. Esta totalidad es siempre lo Mismo. Lo Mismo indica que desde dentro, desde la interioridad, desde la propia identidad proceden los momentos diferenciales. Si la totalidad fuera la última, si fuera eterna y divina, si fuera la Totalidad dentro de la comprensión griega del ser o moderna hegeliana, dicha totalidad sería una, la misma, cerrada. La Totalidad cerrada es solipsista. Lo Mismo, como Totalidad, se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad. La aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad lo es todo. Lo Mismo devora la temporalidad histórica y termina por ser lo Neutro desde siempre. Lo ético desaparece y en su lugar se manifiesta solamente lo cósmico, lo natural, lo físico, lo divino.⁴⁶

Así, debemos distinguir la doble vía (radicalmente distinta) que puede seguir la dialéctica de lo mismo y de lo otro. En primer lugar, tenemos lo otro en lo Mismo, como diferencia; en segundo lugar, nos encontramos al Otro ante lo Mismo, como distinto. La diferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto, indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa, es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende. Dentro de la tradición filosófica, la dialéctica de lo otro en lo

⁴⁵ Dussel, 1993a: 141.

⁴⁶ Dussel, 1977a: 97, vol. 1.

Mismo como diferencia ha dominado plenamente, sea como lo Mismo cosmo-lógico (entre los griegos), sea como lo Mismo logo-lógico (en la modernidad), pero al fin dentro del solipsismo de la Totalidad. De lo que se trata es de la superación de esta concepción. El punto de partida para lograr tal superación es el “cara-a-cara”.

“Cara-a-cara” significa la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura o exposición (exponerse-a) de una persona ante la otra. Inmediatez del encuentro no mediado todavía: raíz misma de toda significación posible. El “cara-a-cara” como experiencia originaria sería, nada menos, él desde donde el orden ontológico (el mundo como horizonte trascendental de “sentido”) queda abierto: es el más allá de la totalidad mundana, previa a ella y originaria.

La Alteridad, la apertura o exposición al Otro como otro, más allá del horizonte ontológico y óptico, apertura ante el misterio de la libertad de Otro (ajena), espera en el sosiego (no ya como “voluntad de dominio” sino como “voluntad de servicio”) a que “el Otro” se exprese, desde su ámbito incomprendible (por ello suprema negatividad o exterioridad, mucho mayor al de las meras cosas reales), por medio de su palabra: abierto a la escucha, con atento oído que invoca, de la propia vocación que desde “el Otro” se revela como lenguaje. Por lo mismo, se trata de una posición del ser, no ya como “lo visto” por los ojos y por lo tanto lo que se descubre fundado en la Totalidad (lo Mismo) sino “lo oído” por los oídos y por lo tanto lo que procede desde un más allá de la Totalidad ontológica (desde “el Otro” como dis-tinto de “lo Mismo”).

Desde esta perspectiva, es necesario hacer la distinción entre la dialéctica de la Totalidad y la analéctica de la Alteridad. Para la primera, sólo hay relación hombre-naturaleza y por ello es onto-logía (el hombre como logos ante las cosas) o economía (“ley de la casa” o el Todo); para la segunda, hay relación irrespectiva, encuentro de libertad-libertad (y sólo desde ella, libertad-naturaleza) y por ello es metafísica o ética (el hombre como libre ante otro libre real: “el Otro” que exige justicia). En la Totalidad sólo hay monólogo de “lo Mismo”; en la Alteridad hay diálogo entre “el Mismo” y “el Otro”, diálogo histórico en la novedad, curso creativo, dis-cursivo. Este dis-curso (correr-a-través-de la novedad de la Alteridad) es la historia humana; es la vida de cada hombre desde su generación intrauterina hasta su muerte. La historia, el dis-curso, es entre “el Mismo” y “el Otro” como exterioridades cuyo misterio nunca se agota ni se revela enteramente en ese dis-curso. Porque el hombre, desde su nacimiento, es un polo de libertad dis-tinto; alguien que exige justicia, que tiene “sus”

derechos; un ser ético, metafísico. Desde su nacimiento es un resto, una ultimidad, un ser escatológico: “el Otro” para siempre y hasta el fin.

Así pues, la obra de Levinas le permitió a Dussel pensar una ética política a partir de la miseria del pueblo latinoamericano como superación de la ontología –“comprensión del mundo”- como dominación. América Latina, las naciones oprimidas y dependientes, las clases explotadas, las masas marginales, “el pobre”, la mujer, la juventud podían ser pensados desde una filosofía que superaba el horizonte de la ontología unidimensional descrita por un Marcuse. En este sentido, la categoría metafísica de “*Autrui*” (el Otro) presentaba la posibilidad de una transontología. Esto porque la filosofía de Levinas era dialógica y unía siempre el lenguaje a la ética. Nacía así la ética de la liberación de Dussel y, junto a ella, *su* filosofía de la liberación. El mismo Dussel recuerda este hecho:

En el capítulo 3 de mi *Ética* ya nombrada [...] partíamos del último Heidegger de esa época, e intentábamos ir más allá del horizonte del mundo, más allá que el “pensar” ontológico mismo. La filosofía de la liberación había nacido como pretensión de pensar la revelación del Otro, como “exterioridad” de la totalidad del mundo, y, desde él, criticar al mundo como totalidad.⁴⁷

Así, de la mano de Levinas, la filosofía de la liberación encontraba su experiencia originaria en el hecho masivo de la dominación; dicha experiencia originaria quedaba mejor indicada en la categoría de “*Autrui*” (otra persona como otro). Sin embargo, el propio Levinas se torna insuficiente para dar cuenta de la problemática que preocupa a Dussel: explicar los motivos filosóficos que encubren y justifican la dominación de América Latina.

[...] bien pronto el propio Levinas no pudo ya responder a nuestras esperanzas. Nos mostraba cómo planear la cuestión de la “irrupción del otro”; pero no se podía construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro) pudiera construir una nueva Totalidad. Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la “liberación”. En ello Lévinas no podía ayudarnos.⁴⁸

La cuestión es ésta. Para que el Otro se convierta en sujeto del cambio histórico tiene que ser situado fuera del ámbito abstracto en el que Lévinas lo había colocado y pensarlo desde la miseria y opresión; el huérfano, la viuda y el extranjero, son las figuras de la alteridad que Lévinas alude para definir al Otro, ahora hay que situarlas geopolíticamente. La crítica de Dussel a Lévinas consiste en asumir el carácter ético del Otro dentro de un contexto de acción

⁴⁷ Dussel, 1992a: 54.

⁴⁸ Dussel, 1993a: 143.

política en donde se pueda dar tanto el conflicto como la fraternidad en el proceso de liberación.

Por esto, Dussel se vio ante la necesidad de ir más allá de Lévinas, porque la naciente filosofía de la liberación le exigía reflexionar sobre la constitución de una subjetividad como “señor” de otra subjetividad, tanto en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la Modernidad) en la relación centro-periferia; como en el plano nacional (en la relación élite-masas, burguesía-clase obrera y pueblo); así como en el plano erótico (cultura imperial, elitista-cultura periférica, popular); y en el plano religioso (el fetichismo en todos sus niveles). Por esto, Dussel en su obra más importante de esta época, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, desde el tomo II al V, desarrolla la exposición de una ética completa y sistemática desde la exterioridad del “Otro”.

Queda así, constituido el proyecto filosófico de Dussel como una Filosofía Ética de la Liberación Latinoamericana, como una Metafísica de la Alteridad con sus propios “horizontes prácticos de liberación”: la política, la erótica, la pedagógica y el antifetichismo (o la arqueología). Con sus propias categorías: totalidad, exterioridad, mediaciones, alineación, liberación. Y, sobre todo, con su propio método: el método analéctico.

B.3 El giro del pensamiento de Dussel en torno a Marx

Enrique Dussel evolucionó en su pensamiento filosófico, desde posiciones no marxistas hasta una reinterpretación profunda del pensamiento de Marx. La tesis principal de este trabajo sostiene que hay en el pensamiento de Dussel un giro decisivo en torno a Marx, pasando así, de un desencuentro con el marxismo, a un encuentro con el mismo. Hemos retomado esta idea del giro de Dussel en torno a Marx de Fernet Betancourt.

[...] la obra del argentino Enrique Dussel nos confronta [...] con la experiencia de un autor que, para llegar al diálogo productivo con Marx, debió liberarse primero de los prejuicios antimarxistas típicos del catolicismo conservador de América Latina y, especialmente, de la Argentina [...] Con esta afirmación de entrada queremos adelantar que la relación de Dussel con el marxismo es problemática y compleja, porque va desde el rechazo y la negación a la afirmación o asimilación transformadora [...] En [...] su relación con el marxismo vemos más bien el resultado de una evolución interna que –probablemente desde 1976/1977, es decir, a partir del exilio mexicano- **va a girar** precisamente en torno de una relectura sistemática de Marx que le llevará a descubrir el planteamiento marxiano como un marco

teórico complementario. Éste es el inicio de una nueva fase en el pensamiento de Dussel; una fase que se caracteriza por el diálogo constructivo con Marx.⁴⁹

[...] la filosofía de la liberación se convierte en otro lugar importante de la recepción del marxismo en esta etapa. Y debe añadirse que lo central será, al menos en un primer momento, el debate “marxismo-populismo”. Pero más tarde se perfilarán nuevos intereses, y lo central será la investigación de la obra de Marx desde la óptica de la liberación, es decir, la cuestión de una reinterpretación latinoamericana de Marx. Para la recepción del marxismo en América Latina, este **giro** es ciertamente decisivo; **un giro que, curiosamente, no se debe a ningún representante de la línea “marxista”, sino a un autor que en 1974 se contaba entre los integrantes de la corriente populista de la filosofía de la liberación y que documentará su camino hacia Marx con un notable trabajo de investigación, realizado entre 1985 y 1990. Nos refetimos al argentino Enrique Dussel.**⁵⁰

Fornet-Betancourt señala que Dussel perteneció a la corriente cristiana y populista de la filosofía de la liberación, pero también reconoce que fue Dussel (y no un representante de la línea marxista) el que dió un giro notable en las interpretaciones de Marx desde América Latina. Tenemos, pues, dos momentos de las posiciones de Dussel frente al marxismo. En un primer momento, un declarado antimarxismo y, en un segundo momento, un estudio sistemático de la obra de Marx.

En las primeras obras de Dussel podemos encontrar una clara tendencia antimarxista, postura que se mantendrá incluso en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973). Es en esta obra donde Dussel condensa filosóficamente el intento de fundamentar la filosofía latinoamericana de la liberación como una alternativa al pensamiento marxista. Sin embargo, las críticas en contra de Dussel de populista y antimarxista, pero sobre todo la crítica de Cerutti, hicieron que Dussel tuviera que replantear sus posiciones frente al marxismo, comenzando una relectura profunda del pensamiento de Marx.

Consideramos que esta relectura crítica que hace Dussel sobre Marx, se despliega en dos momentos: el primero se inicia desde 1977 con la obra *Religión*, continúa en 1984 con la obra *Filosofía de la producción* y termina en 1985 con el artículo “El Concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión”. Este es un momento preparatorio, inicial, donde Dussel se convence de la necesidad de estudiar a fondo a Marx. El segundo momento, fundamental para el nuevo horizonte hermenéutico dusseliano, es un momento de estudio sistemático, de relectura crítica y metódica, que Dussel

⁴⁹ Fornet-Betancourt, 2001: 325. Cursivas y negritas nuestras.

⁵⁰ Fornet-Betancourt, 2001: 286. Cursivas y negritas nuestras.

hace de la obra de Marx a lo largo de casi diez años. Fruto de este momento son las cuatro obras que Dussel le dedica de lleno al pensamiento de Marx: *La producción teórica de Marx* (1985); *Hacia un Marx desconocido* (1988); *El último Marx y la liberación latinoamericana* (1990) y *Las metáforas teológicas de Marx* (1993).

Fornet-Betancourt explica esta evolución del pensamiento de Dussel en torno a Marx, como una cuestión esencialmente metodológica y la señala como “el camino que va de Levinas a Marx”.

Esto es, Levinas y Marx son para Dussel dos metodologías, dos métodos que ofrecen, primero, perspectivas de trabajo mutuamente excluyentes, pero que, sin embargo, tras la relectura de Marx, iniciada en 1976/1977, se van percibiendo progresivamente como perspectivas complementarias. Y pensamos que es precisamente esta nueva concepción metodológica la que marca **el viraje fundamental** en la posición filosófica de Dussel. Por eso presentaremos el mencionado “camino de Levinas a Marx” como el que transita Dussel desde la resistencia metodológica contra Marx (¡sin negar a Levinas!), y que por eso representa, a nuestro modo de ver, la evolución metodológica peculiar mediante la que Dussel, apoyándose en Marx, intenta efectuar la corrección de los planteamientos originales de su filosofía de la liberación, pero entendiendo ese cambio al mismo tiempo en el sentido de una transformación dialéctica de Marx.⁵¹

La cuestión es la siguiente. Dussel descubre la categoría de la exterioridad (a partir de Levinas) que representa la categoría fundamental de su filosofía de la liberación, porque es la piedra angular, tanto de su planteamiento metodológico como de la explicación sistemática de su pensamiento. Para el desarrollo del método de la filosofía dusseliana de la liberación, la recepción de la categoría de la exterioridad va a ser de importancia decisiva. Es ella la que le abre la perspectiva que le permitirá transformar metodológicamente en una metafísica de la alteridad la doctrina de la analogía que había heredado de la tradición teológica y filosófica aristotélico-tomista. Esta metafísica de la alteridad, que se llamará también “el método analéctico” o la “analéctica”, se plantea en este primer paso como una clara e inequívoca superación del método dialéctico, incluyendo el desarrollo marxista del mismo. Así, la analéctica representa, para Dussel, la superación metodológica de la dialéctica.

Sin embargo, esta concepción de la analéctica como método propio es defendida por Dussel hasta 1979. Después hay un viraje en la posición filosófica de Dussel que se caracteriza metodológicamente como el paso de la resistencia frente a Marx a la convergencia con Marx, es un viraje que a partir de 1980 se hace notar precisamente en el hecho de que la

⁵¹ Fornet-Betancourt, 2001: 328,329. Cursivas y negritas nuestras.

analéctica pierde su *status* de método propio y se convierte en un momento del método dialéctico. El giro es, pues, notable: Marx será a partir de ahora el prototipo de una dialéctica verdaderamente positiva.

Metodológicamente, la dialéctica constituye ahora para Dussel el contexto mayor en el que se inscribe la analéctica. Esta nueva visión, que resume la transformación del planteamiento metodológico inicial de la filosofía de la liberación, representa, a nuestro modo de ver, el resultado central de la intensiva y directa lectura de Marx emprendida por Dussel a partir de 1975/1977. Con esto queremos decir también que esa nueva concepción refleja una experiencia hermenéutica decisiva, a saber, el descubrimiento de Marx como fundador de una dialéctica distinta, “la verdadera dialéctica”, histórica y positiva. En otras palabras, Dussel descubre a Marx como pensador de la exterioridad y reconoce en el método dialéctico marxiano la lógica radicalmente crítica, superadora de todo sistema, de la alteridad.⁵²

Ahora Dussel descubre la exterioridad como categoría de genuina dialéctica marxiana, con lo cual fundamenta la revisión metodológica de su posición, o sea, su convergencia con Marx. Al mismo tiempo, asegura la base metodológica para la continuación creativa del marxismo, pues lo que realmente pretende Dussel ahora, es fundar una interpretación o renovación de Marx que sea, al mismo tiempo, marxista y latinoamericana. Marxista, en cuanto no traiciona la lógica y los fundamentos de Marx. Y latinoamericana, porque se abre a nuevos horizontes que Marx no pensó y que, sin embargo, tienen que ser enfrentados teóricamente con el potencial metodológico de Marx. Así, la herencia viva de Marx no es una “doctrina”, sino un “método”.

Estamos pues, ante la cuestión central que nos ocupa: las posiciones que Dussel ha mantenido ante el pensamiento de Marx. Podemos hablar, básicamente, dentro del pensamiento de Dussel, de un giro, de una vuelta o un retorno a Marx.

Con respecto a este giro, a esta evolución del pensamiento de Dussel en torno a Marx, el propio Dussel ha tratado de dejar en claro dos aspectos. En primer lugar, que su “antimarxismo” de los años 60s y 70s, en realidad era un “antidogmatismo”, un rechazo del marxismo dogmático imperante en América Latina por aquel entonces, un “marxismo” de cuño “leninista”, de línea staliniana, académicamente althusseriano; un cierto “marxismo” que reducía el de Marx a una filosofía omnicomprendiva (materialismo dialéctico) cuyo resultado era una filosofía de la historia (materialismo histórico). En segundo lugar, que la misma

⁵² *Ibid.*, p. 336.

realidad latinoamericana (de miseria, de explotación) le exigió a Dussel contar con una filosofía con mejor andamiaje categorial económico, con lo cual *el retorno* a Marx, para deconstruirlo y reconstruirlo desde una perspectiva latinoamericana, se hizo necesario. Hay quienes han visto en este giro una “ruptura”, Dussel sostiene que se trata de un “redescubrimiento desde un nuevo horizonte hermenéutico”.

Antes había criticado a Marx, desde Heidegger, por ser todavía una expresión de la Modernidad. Del “yo pienso” al “yo trabajo” parecía que no había diferencia. *Después desde una relectura completa de Marx, comprendí que había interpretado mal a Marx en mi primera etapa.* No era un milagro. ¡Todos lo habían entendido de manera moderna! Era necesario primero sacar a Marx de una ontología de la Modernidad, en la que ya Lukács lo había instalado, para ahora poder afirmarlo plenamente. ¿‘Ruptura’? o ¿redescubrimiento desde un ‘nuevo horizonte hermenéutico’?.⁵³

Dussel reconoce que durante su primera etapa interpretó mal a Marx y que, por lo mismo, se vio en la necesidad de iniciar una relectura completa de Marx. He aquí el giro que estamos señalando. Este giro o retorno no tiene el significado de un regreso a Marx puesto que Dussel nunca se consideró ni se ha considerado como marxista y también porque en esa primera etapa de su pensamiento Dussel todavía no acierta a distinguir entre Marx y el marxismo. Así que cuando hablamos del giro o retorno del pensamiento de Dussel en torno a Marx, queremos indicar que Dussel pasó de un declarado antimarxismo hasta una reinterpretación profunda de la obra de Marx. En su debate con Apel Dussel deja constancia de este giro:

En mi caso Marx no ejerce ninguna “fascinación” irracional; de una posición antimarxista –y desde Heidegger- he debido internarme en una reflexión completa, directa de la totalidad de la sección II del MEGA (las obras completas de Marx y Engels). Como es sabido, esta sección proyectada en 17 volúmenes contiene las “Cuatro redacciones” de *El Capital*. He dedicado años a comentar línea por línea todo ese material [...].⁵⁴

Se trata de la relectura completa que Dussel realizó de la obra de Marx durante casi diez años. Nos interesa seguir de cerca el proceso de esta relectura. Los próximos capítulos apuntarán en esta dirección.

⁵³ Dussel, E. “Prólogo” a la obra de García Ruíz, 2003. *Cursivas nuestras*.

⁵⁴ Dussel, “La introducción de la “Transformación de la filosofía” de K. O. Apel y la filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”, en *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, 1992: 83, nota 96.

CAPITULO II. EL ANTIMARXISMO DE DUSSEL Y LA CRÍTICA DE CERUTTI.

Para que quede claro el sentido del giro que da Dussel en torno a Marx, en este capítulo presentamos el momento de negación del marxismo por parte de Dussel y la crítica que le hace Cerutti. En el primer apartado exponemos lo esencial de la posición anti-marxista de Dussel. La pretendida crítica superadora del marxismo que hace Dussel se centra en la primacía del método analéctico sobre la dialéctica hegeliana. Para el Dussel de este momento, Marx no superó la totalidad ontológica de Hegel ni el eurocentrismo, tampoco superó el ego moderno (la subjetividad moderna). En Marx no hay exterioridad, ni alteridad. Por eso no es necesario para América Latina.

En el segundo apartado presentamos lo sustancial del debate entre Cerutti y Dussel. La crítica de Cerutti le permitirá a Dussel reconsiderar sus posiciones iniciales en torno a Marx y lo llevará a emprender una relectura sistemática de éste. El debate Dussel-Cerutti resulta clave para comprender el etrecruzamiento (o desencuentro) entre el pensamiento latinoamericano y el marxismo. Cerutti le critica a Dussel su pretensión de superar al marxismo, desde la tergiversación de Marx y de Lenin. Y Dussel le responde acudiendo a “posiciones” gramscianas. Abriendo así una discusión en donde una serie de cuestionamientos teóricos y prácticos, de orden epistemológico y político, se ponen en juego. Por un lado, la cuestión de la ruptura epistemológica en Marx; la disputa sobre el método: ¿analéctica o dialéctica?, totalidad o exterioridad, ambigüedad abstracta o abstractismo; el papel del filósofo o del intelectual; la constitución misma de la filosofía. Y por otro, la disyuntiva clase-pueblo; la cuestión del populismo; el análisis de la cultura; y la organización revolucionaria.

1. LA PRETENDIDA SUPERACIÓN DEL MARXISMO POR PARTE DE DUSSEL

Hemos afirmado que existen dos momentos en las posiciones de Dussel frente al marxismo. El primer momento se caracteriza por un declarado antimarxismo y abarca desde la formación temprana y primera de Dussel (años 50s) hasta finales de los 70s. Es largo el recorrido de este período. Algunos textos representativos son: “La propiedad en crisis”, de 1963; “Democracia latinoamericana, socialismo y judeo-cristianismo” y “El trabajador intelectual y América Latina”, ambos de 1964; “Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina”, de 1967; “Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana”, de 1971; “Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina”, de 1972; *Para una ética de la*

liberación latinoamericana, tomos I y II (1973); y *Método para una filosofía de la liberación* (1974).

En todos estos escritos, Dussel confronta al marxismo, pues considera que Marx no logra superar la ontología de la Totalidad, que no logra superar el panteísmo hegeliano al hablar de la identidad entre la naturaleza y la historia, que tampoco logra superar el ego moderno (el yo trabajo del homo faber), que hay cierto “eurocentrismo” en Marx, que la liberación en Marx no supera la totalidad de dominación, que el proletariado pasa a ser el nuevo dominador.

[...] la categoría de Totalidad sigue incluyendo todos los momentos del pensar de Marx. Todas las oposiciones dialécticas son internas al Todo de la naturaleza e historia, y, por su parte, el haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo, la Totalidad al fin es cultural: homo faber.⁵⁵

Según Dussel, para Marx, lo originario es la relación hombre-naturaleza por mediación de la “cultura” (“cultura” como lo trans-formado por el hombre). Al principio, la mercancía es un valor de uso que puede satisfacer necesidades. Después, es mercancía porque “tiene” un valor. El fundamento del valor o del ser de la mercancía como valiosa es el trabajo de un sujeto. Por lo mismo, el “yo trabajo” es el fundamento del mundo para Marx, la culminación del “yo pienso”. “El ego cogito se transformó en el *Ich denke* de Kant y de Fichte y ahora en el *Ich arbeite* de Marx”.

Dejando ahora de lado el valor positivo de la crítica marxista, no puede ocultarse que ontológicamente su fundamento es el sujeto moderno y toda su filosofía una axiología cultural. El sentido radical del ser es el del subjetivismo no ya como cogito, sino como *Arbeit*, entre el “ego” cogito y el “wir” *arbeiten* (nosotros trabajamos) hay diferencia cuantitativa pero no ontológica.⁵⁶

Para Dussel, Marx también fue demasiado hegeliano al refutar la teoría de la creación y al criticar la religión. Al manifestarse por el “ateísmo”, Dussel descubre al Marx ontólogo, el que niega la meta-física y afirma la Totalidad como única, autosuficiente y sin exterioridad. Sin embargo, al criticar Marx al creacionismo, al negar un Dios-Otro, cae en un ateísmo que en el fondo es un panontismo (panteísmo). O sea, un ateísmo que se niega a sí mismo.

La crítica del creacionismo –como Fichte, Hegel y después a Nietzsche, por citar algunos- lo inclina (a Marx) decididamente al panontismo. El ateísmo de un Dios-Otro no es sino la afirmación del Todo-lo-

⁵⁵ Dussel, 1977a: 116, vol. I.

⁵⁶ *Ibid.*, Vol. II, p. 47.

Mismo como Dios; no hay tres posiciones, sino sólo dos: el “Todo” es Dios o Dios es “el Otro absoluto”, el ateísmo es sólo un pensar en curso que no ha llegado a sus últimas conclusiones.⁵⁷

Por último, para Dussel, la negación del Otro le exige a Marx pensar todo desde la Totalidad sin alteridad, aún al nivel dialéctico económico–político. Así, tanto el proceso de alienación como el de liberación son pensados bipolarmente. Dussel le critica a Marx (cuando éste afirma que “la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra; la crítica de la religión en la crítica del derecho; la crítica de la teología en la crítica de la política”) que no haya podido ver que la re-ligión como Alteridad era una crítica al derecho individualista moderno y hegeliano, y que la teo-logía de la Alteridad era igualmente una crítica de la política del homo homini lupus.

La “verdad del más allá” como Otro (y no como cielo platónico) es la que se impone como justicia a la “verdad del más acá” como Totalidad. Al criticar al platonismo celeste como “el Otro” Marx se encerró en una Totalidad ontológica que enajena su propia noción de liberación.⁵⁸

Para Dussel, la liberación en Marx se enajena porque el proletariado, para liberarse, necesita hacerle la guerra al otro, necesita matarlo, para entonces pasar de dominado a dominador. En este sentido, Marx, según Dussel, no rebasa el ethos guerrero y dominador moderno.

El conquistador guerrero es la antípoda del liberador en la justicia; el ethos de liberación es exactamente el contradictorio al ethos descrito por el europeo Nietzsche, sabio del hombre dominador. Lo mismo le pasaría a Kant con su moral del deber, a Hegel con su moral de la clase suprema: la burocracia o de los empleados públicos del Estado, que es manifestación histórica de la divinidad misma, y a Marx que aceptará al origen de la revolución un acto del ethos guerrero y dominador

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 48,49. El pasaje que Dussel cita de los Manuscritos del 44 es el famoso fragmento al que todos los que han estudiado el ateísmo en Marx acuden: “Un ser se afirma como autónomo (*selbständiges*) cuando es dueño de sí y sólo es dueño de sí cuando no debe su ser (*dasein*) sino a sí mismo (*sich selbst*). Un hombre que vive por la gracia de otro (*eines anderen*), se considera como ser dependiente (*abhängiges*). Vivo totalmente por gracia de otro, cuando le soy deudor, no sólo del ábreme ayudado en mi vida sino de que haya creado (*geschafien*) mi propia vida; es decir, cuando es la fuente de mi vida; y mi vida tiene necesariamente un tal fundamento (*grund*) fuera de ella (*ausser sich*) si no es (dicho fundamento) mi propia creación. Es por ello que la creación (*Schöpfung*) es una representación muy difícil de extirpar de la conciencia popular. El ser-por-sí-mismo (*Durchsichselbstsein*) de la Naturaleza y el Hombre es incomprendible para ellos, porque contradicen los hábitos pro-ductores de la vida práctica. La creación de la tierra ha recibido un golpe terrible gracias a la Geognosis, es decir, de la ciencia que expone la formación de la tierra, el devenir de la tierra como proceso, como una auto-producción (*selbsterzeugung*). La *generatio equivocata* es la única refutación práctica de la teoría de la creación”. Marx, 1968: 125.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 209, nota 145.

moderno: la lucha a muerte, por lo que le será muy difícil negar al odio como fuerza motriz y como posición inicial del proceso.⁵⁹

Para Dussel, por el contrario, no es el odio (la lucha de clases, la guerra), sino el amor, el motor de la historia, el origen de la historia y del movimiento de las clases sociales.

Es el amor y no la guerra “el padre de todo”. Ni Heráclito, ni Hobbes, ni Hegel, ni Marx, ni Nietzsche han tenido razón. Si es verdad que la guerra pareciera estar muy junto al comienzo de las grandes etapas históricas lo que está por debajo y antes de la guerra es el amor creador, la voluntad de libertad, el afecto al miserable, al pobre, al no sistematizado en su ser de persona.⁶⁰

Por lo tanto, para Dussel, la Totalidad como Identidad o Unidad originaria es el último horizonte del pensar de Marx.

Marx pertenece entonces a la modernidad por su doble supuesto jamás pensado: por afirmar el sujeto como fundamento del ser, y la Totalidad como último horizonte de su dialéctica bipolar, ontología que explícitamente indica la imposibilidad de una meta-física de la Alteridad. ⁶¹

Tenemos pues, como balance de la crítica de Dussel a Marx, que éste no logra superar la subjetividad moderna: “el yo trabajo”. Tampoco supera el hegelianismo. En la cuestión del trabajo enajenado y en la crítica de la religión, Marx sólo sigue a Hegel. Marx sólo ve la alienación y la liberación en un sentido negativo, degradado. En la lucha de clases (en la guerra), la liberación de uno de los contendientes implica la alienación del otro. Marx no supera el ethos dominador guerrero de la modernidad europea. Marx afirma únicamente la Totalidad y niega toda alteridad, toda exterioridad. El ateísmo de Marx no es sino la afirmación del Todo-lo Mismo como Dios, por lo tanto no hay ateísmo en Marx. Marx no consideró la cuestión de la plusvalía en el orden internacional, sólo se situó en el plano del país nación.

En cuanto a la caracterización del pensamiento de Marx, Dussel considera, por un lado, que se trata de una axiología o antropología cultural, en cuanto lo originario es la relación hombre-naturaleza por mediación de la cultura como lo transformado por el hombre, donde el trabajo del sujeto es el fundamento de todo valor. Por otro lado, Marx propone un realismo crítico: el conocimiento, condicionado por la realidad material, accede a lo real mediante categorías cognitivas que expresan lo que la realidad es. Por último, hay un titubeo o rectificación en Dussel. En un primer momento considera que en Marx, si acaso hubo alguna “ruptura”, esta fue “epistemológica”, al pasar Marx de la filosofía a la economía política. Pero

⁵⁹ *Ibid.*, p. 85, párrafo 28.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 114, párrafo 31.

⁶¹ *Ibid.*, p. 50.

después afirma que en Marx no se dio nunca una “ruptura epistemológica”, pues siempre utilizó el mismo método dialéctico desde su juventud hasta su madurez.

Por todo lo anterior, Dussel se propone superar al marxismo, ya que su interpretación es insuficiente para América Latina.

La superación de Hegel en América Latina es de extrema importancia, porque significa además la comprensión de los supuestos del pensar de Marx a fin de efectuar, por nuestra parte, una positiva superación del mismo marxismo, cada vez más urgente en nuestro continente.⁶²

En este caso, ser hoy marxista en América Latina no sería sólo retornar anacrónicamente a la subjetualidad moderna, sino igualmente cometer en su propia conducta una contradicción insuperable: Marx no habría sido marxista ahora y aquí, por las mismas razones que no fue ni kantiano ni hegeliano en su época.⁶³

Marx ha dado un inmenso paso que permite implementar al proceso concreto creciente de los pueblos, pero no logra superar ni la totalidad como categoría última ni el país o la nación como horizonte de sus análisis (de hecho, y aunque en sus últimos años fue vislumbrando la realidad del tercer mundo). Es verdad que habló de la “división internacional del trabajo” pero no llegó a pensar dialécticamente la totalidad como un mercado mundial, y por ello no pudo concluir igualmente la plusvalía del nivel colonial. Tales hechos le hubieran exigido una corrección del método mismo, ya que la exterioridad histórica de las colonias, no como colonias sino como culturas dis-tintas a la europea, le hubiera exigido contar con el momento exterior del sistema capitalista para comprender el despliegue de la nueva totalidad analógica que se está hoy constituyendo en el mundo.⁶⁴

En todas estas citas, Dussel pone de manifiesto su posición anti-marxista. Esto le ocasionará una fuerte crítica por parte de otro representante del movimiento de la *Filosofía de la Liberación* declaradamente marxista: Horacio Cerutti.

⁶² Dussel, 1973: 200. El comentario de Dussel sobre la superación del marxismo se da en el apartado II: “Los que se ‘llaman cristianos’”. Al tratar de responder ¿qué es la fe?, Dussel recurre a Hegel, que significa la mejor totalización moderna del pensar europeo, en su obra: *Fe y razón*. En Hegel, según Dussel, la cuestión de la fe ha sido transferida al interior de la filosofía. Lo creído pasa a ser sabido, pensado: el pensar es el ser en la Totalidad del comprender mi mundo como saber absoluto. “El Otro” queda reducido a ser “lo otro” interno y pierde su carácter de Exterioridad; una tal Exterioridad es irracional: no-es. Para Dussel, tanto Feurbach como Marx no superan esta totalidad.

⁶³ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁴ Dussel, 1991: 144. Para el Dussel de este momento, en Marx, el horizonte ontológico indeterminado, todavía no diferenciado o entificado, es el trabajo como categoría totalmente simple, pero mejor aún: como último horizonte de la realidad cultural o económica. El trabajo, como el último horizonte ontológico de comprensión de lo económico, no es sólo una categoría (teórica), sino también realidad. es el medio para crear la riqueza en general, es el fundamento de la realidad existencial o de su interpretación existencial: es el ser. Se trata de una interpretación muy heideggeriana de Marx, Dussel todavía está lejos de descubrir la exterioridad del “trabajo vivo” con respecto al trabajo objetivado.

2. EL DEBATE DUSSEL-CERUTTI

Consideramos que este debate es importante, en primer lugar, porque expresa el estrechamiento (o desencuentro) entre el pensamiento latinoamericano y el marxismo. La discusión toca varios puntos: la cuestión de la ruptura epistemológica en Marx; la disputa sobre el método: ¿analéctica o dialéctica?, totalidad o exterioridad, ambigüedad abstracta o abstractismo; el papel del filósofo o del intelectual; la constitución misma de la filosofía; la disyuntiva clase-pueblo; la cuestión del populismo; el análisis de la cultura y de la organización revolucionaria. En segundo lugar, el debate nos resulta sumamente importante, porque la crítica de Cerutti le permitirá a Dussel reconsiderar sus posiciones iniciales en torno a Marx y lo llevará a emprender una relectura sistemática de éste, iniciando así un giro intelectual decisivo.

A. La crítica de Cerutti

La crítica a Dussel la realiza Cerutti en su obra *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Como ya vimos, Cerutti ubica a Dussel dentro del subsector populista de la ambigüedad abstracta (o populismo ingenuo). Este subsector trata de guardar (sin lograrlo) una mínima distancia crítica respecto del peronismo; su posición ambigua les permite hablar de todo un poco generalizando siempre, sin concretar y, por lo mismo, alejados de la realidad; y cuando se concreta, aparece adherido claramente a posiciones idealistas y reformistas. Por lo tanto, Cerutti define a Dussel como populista, ambiguo, abstracto, idealista, reformista, etc.

A.1 La Irrupción de una nueva generación filosófica

Cerutti critica la ponencia de Dussel presentada al Congreso de Filosofía de Morelia “La filosofía de la liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica”. Según Cerutti, Dussel tenía tres opciones para su exposición: o poner de relieve los puntos en común que sostiene el grupo que quiere representar, o dar más importancia a los puntos en disidencia o bien, presentar ambos aspectos. Sin embargo, Dussel “no ingresa en ninguna de estas variantes y expone su pensamiento como si fuera opinión común y sancionada para todos los integrantes de ésta, según él, ‘nueva generación’ filosófica argentina”.⁶⁵

Para Cerutti, el término “generación” no aclara nada. Apoyándose en las concepciones de Ortega y Gasset sobre las generaciones, Cerutti aprueba las dos características mínimas que deben prevalecer en el concepto de “generación”: “tener la misma

⁶⁵ Cerutti, 1992: 27.

edad y tener algún contacto vital”. Lo anterior lleva también a distinguir entre contemporaneidad (vivir en el mismo tiempo) y coetaneidad (ser de la misma edad). A juicio de Cerutti, el fenómeno argentino englobado como filosofía de la liberación no puede ser considerado como una “generación”, porque no cumple con las características antes mencionadas.

El otro término que Cerutti cuestiona es el de “irrupción”. “Este término supone toda una discusión epistemológica sobre cómo historiar el pasado, a nivel conceptual y preconceptual”. Para Cerutti, no basta predicar la “irrupción”, como no basta con predicar la “ruptura”, para concluir la tarea. Es necesario mostrar cómo se produce históricamente. En este cómo se ha jugado la interpretación del pasado histórico y de la historia de la filosofía misma. Es obvio decir que Dussel, según Cerutti, no muestra este cómo.

Para Cerutti, el propósito de Dussel, exponer el “nacimiento” y la “corta vida” de un movimiento filosófico argentino, carece de viabilidad, pues la idea de un “movimiento” como la de “generación” supone una cierta cohesión, unidad en pos de ciertos objetivos comunes, cosa que no existe en el fenómeno argentino de la filosofía de la liberación.

Cerutti constata que aunque Dussel promete exponer las “tesis” fundamentales sustentadas por la “generación” o “movimiento” de la filosofía de la liberación, poco antes de concluir su ponencia el mismo Dussel indica que no intenta “explicar” este fenómeno sino sólo hacer una especie de presentación ante la sociedad filosófica internacional. A lo único que Dussel llega, según Cerutti, es a “ubicar” el “movimiento”. Esta “ubicación” implica describir esquemáticamente la trayectoria histórica en que se encuentra el “movimiento”.

Como ya vimos, Dussel distingue tres momentos en el desarrollo del pensamiento argentino: 1) El momento óntico-liberal; 2) El momento ontológico; y 3) El momento meta-físico de la liberación. Mientras que la “generación” de Romero (primer momento) permaneció en lo “diferido”, en la mera consideración del ente (nivel ontológico); la de Astrada (segundo momento) en la identidad, en la consideración del ser en tanto sentido del ente (nivel ontológico); la generación nueva de la liberación (tercer momento) se abre a un ámbito “meta-físico” y la “meta-física” a la que propone abrirse, pretende ser una filosofía de la realidad. De una realidad con dos niveles: antropológico y teológico; donde lo antropológico participa de lo teológico. O sea, la “meta-física” implica un “más allá” de la Totalidad ontológica. Por tanto, hay Totalidad y Exterioridad, y ésta última es realidad pero no, todavía objeto para la ontología. No puede ser objeto de visión sino sólo “palabra” que se escucha. Esta Exterioridad para ser apreciable, perceptible, supone una “opción ético-política” que es, en el fondo, el fundamento último, una opción religiosa, creyente, deísta. Es una opción por lo

antropológicamente alterativo en tanto que imagen de lo alterativo absoluto o Divinidad. Divinidad que se define por ser, precisamente, lo Absolutamente Otro. Hay entonces, un “otro” diferido dentro de la totalidad totalizada o mismidad o identidad y hay otro “dis-tinto” con fundamento en lo “Absolutamente Otro” (Dios).

Por lo anterior, para Cerutti, de algún modo está latente en la ponencia (de Dussel) la superación de toda la tradición filosófica mundial por parte de los integrantes de este tercer momento. Por esta vía, se llega a pensar, según Cerutti, que esta “descripción histórica” es, ni más ni menos, la interpretación que de su pasado intelectual se da la misma “generación”.

A.2 La auto-imagen eticista

Según Cerutti, la exposición y el consiguiente análisis crítico de la ponencia de Dussel, le permite caracterizar lo que él ha denominado la auto-imagen eticista. Cerutti se pregunta ¿cuáles son los caracteres constitutivos de la auto-imagen de la “filosofía de la liberación” que la ponencia de Enrique Dussel exhibe? El propio Cerutti pasa a enumerar estos caracteres.

Dussel trata a la filosofía de la liberación como un conjunto de tesis homogéneas y unitarias que se complementan lógicamente entre sí, estas tesis suponen una originalidad y una novedad absolutas en la historia de la filosofía en la medida en que realizan la *Aufhebung* de los momentos anteriores, por lo tanto estamos ante una visión francamente hegeliana de la historia.

Por otro lado, los autores mencionados por Dussel formarían un grupo que tiene todas las características de ser una “generación decisiva”, con matices mesiánicos fuertemente marcados, lo cual se muestra con toda la fuerza en el papel del filósofo en tanto profeta. Así, los filósofos formarían la élite de una minoría selecta y, en tanto forman parte de la generación, son el fermento de las masas, ya que los integrantes de esta generación no son sólo destacados filósofos sino hombres comprometidos que están dispuestos a morir dando su testimonio frente a los “héroes” de la Totalidad.

Cerutti critica la posición de Dussel que entiende a la filosofía de la liberación como la filosofía primera en relación con las ciencias, con lo cual se cae en una filosofía antiacadémica y en un anticientificismo, cargando todas las contradicciones que son propias de una contraideología. Por esta vía se desemboca en la teología, pues tal filosofía liberadora sólo sería posible a partir de la aceptación de un origen divino y creacional, prueba de esto es la propuesta de antropologización de ciertas categorías claramente teológicas. Por ejemplo,

las virtudes teologales “fe”, “esperanza” y “caridad” son restauradas en su presunto contexto filosófico, al igual que la ignaciana categoría de “discernimiento”.

La tarea asignada a esta “filosofía de la liberación” sería redefinir todas las categorías en función de la exterioridad alterativa a todo sistema posible: Otro, oprimido, pobre, no-ser, bárbaro, nada, mujer, alumno, dependencia, pueblo, Dios, etc. Sería una “filosofía primera”, “ético-política”, fundante antropológicamente (en el nivel erótico-pedagógico-político) y teológicamente. El método de esta filosofía sería la analéctica (la ana-dia-léctica), por oposición a la dialéctica. Ana- es la ubicación en el más allá y dia- indica el movimiento reversible de lo óntico a lo ontológico. La existencia de este ámbito, su presencia más allá o antes que el “mundo”, funda la posibilidad y necesidad de la filosofía primera.

Finalmente, Cerutti reconoce en Dussel un esbozo de autocrítica cuando éste hace la distinción entre “populismo ingenuo” y “populismo activo”. El primero hace referencia a un pueblo diferido dentro de la Totalidad y al que se quiere seguir manteniendo dentro de ella por una política de astucia en la integración represiva y en la participación aparente. Por el contrario, el populismo “auténtico” refiere a un “pueblo otro”, al “pueblo” en tanto que alteridad y contenido y sentido del misterio y de la Exterioridad. Un pueblo “oprimido” para el cual la liberación implica posibilitarle su expresión plena en tanto que Exterioridad ocultada y escamoteada por la Totalidad sistemática. Sin embargo, a pesar de esta distinción Dussel (según Cerutti) se ratifica en aspectos fundamentales y decisivos del discurso populista, como el dar prioridad a la categoría de “pueblo” y no a la de “clase social” y, por esta vía, el considerar el proceso de liberación por etapas: en una primera etapa estaba la liberación nacional (comandada por el “pueblo”) y en una segunda etapa la liberación de las clases oprimidas.

A.3 El punto de partida del filosofar

Cerutti critica en bloque a todos los autores (entre ellos Dussel) que previamente ha agrupado en el subsector “populista de la ambigüedad abstracta”. Según Cerutti, el punto de partida de este subsector es una opción de fe en el Dios “de la religión”, Dios “vivo” de la “historia” y de la “*praxis*”.

Para Cerutti, las novedades que este subsector aporta son dos. Por una parte, el “rostro del pobre” permite el reconocimiento de una dimensión antropológica, que es previa a la dimensión teológica, y en la cual se juega la historia humana. La segunda, es la utilización de la noción de analogía, por medio de la cual se hacen pensables infinidad de fenómenos

reducidos a una argumentación similar; siempre lo alterativo en un momento determinado permite romper las totalizaciones en formación.

Para Cerutti, la posición de este subsector sólo tiene un punto de apoyo que es, a su vez, su punto inicial de partida que aparece también como punto de llegada: Dios. Para Cerutti, toda la propuesta de este subsector se acepta en la relación Totalidad/Alteridad, donde Dios está en el origen, en el fin y en el medio queda la historia humana. De tal modo “que las mediaciones” tal como son entendidas por los sostenedores de esta posición, mediaciones que denominan generalmente “socio-históricas”, no son más que un modo de rellenar el sándwich. Estas mediaciones son juzgadas siempre desde criterios directamente derivados de la creencia en la divinidad o de la experiencia del Ser. Así, considerando la dimensión de la “praxis sociohistórica” como mero “contexto” no cabe más que afirmar en que creen en esta experiencia de Dios y del Ser. De tal modo que la tan mentada “historia” no es más que una fantasma que remite a una realidad más “real”. En fin, “las mediaciones” vienen a rellenar y concretar los intersticios que dejan la relación primera y fundante del “cara-a-cara”.

Cerutti también critica que aparentemente el punto de partida explícito de este subsector sea la crítica a la “modernidad europeo-céntrica”. Según Cerutti, es en Dussel donde más se acentúa esta posición e incluso, yendo más atrás, rastrea esta misma actitud en el enfrentamiento del hombre sedentario angurriente (sic) de tener con el hombre nómada que se preocupa por ser éticamente bueno. Es el enfrentamiento entre la tradición griega y la judeocristiana. En una se da el predominio de la visión, en la otra el predominio de la escucha de la palabra interpelante que proviene del rostro del pobre.

Cerutti precisa que las distinciones de Dussel entre tradición helénica y judeocristiana se basan en gran medida en el texto de Thorleif Boman: *Das hebraische Dneken im Vergleich mit dem griechischen*, Gotinga, Vandenhoeck, 1954. José Severino Croatto le ha criticado a Boman su exageración en atribuir casi con exclusividad esa virtud de la palabra-que-se-hace a la cosmovisión semítica y que considere como original lo semita tan sólo por ser distinto del griego clásico. Cerutti considera que con este juicio crítico mucho de la armazón “lógica” de la ética dusseliana se tambalea.⁶⁶

En síntesis, según Cerutti, el subsector denominado populista de la ambigüedad “abstracta” tiene como punto de partida una experiencia fideísta que se trata de justificar y operacionalizar filosófica y políticamente.

⁶⁶Cfr. Cerutti, 1992: 214, nota 56.

A.4 El método de la Filosofía de la Liberación

Para Cerutti, la novedad por el subsector populista de la ambigüedad “abstracta” en cuanto a la cuestión metodológica es lo que denominaron “analéctica”. Parece que el primero en sugerir el término fue Juan Carlos Scannone, pero quien indudablemente más ha hecho por su elaboración y difusión es Enrique Dussel. Dussel ha propuesto este método como una alternativa a la dialéctica hegeliana. Este método constituye el corazón, la clave de bóveda de toda la ética dusseliana.

Cerutti critica el paso metódico esencial que da Dussel. Este paso es la afirmación de la existencia de un ámbito antropológico alterativo más allá de la Identidad de la Totalidad, más allá de la dialéctica ontológica donde se abrirá la posibilidad de una analéctica que refunda todo el “fundamento” el cual, por lo mismo, deja de ser tal para advertirse como lo fundado. Dussel va indicando distintos momentos del pensar desde Schelling hasta Levinas para culminar, tomando distancia de Levinas, señalando que la verdadera alteridad es el Tercer Mundo respecto del centro.

Para Cerutti, “la ana-logía”, tal como la entiende Dussel, no es de ningún modo analogía nomini sino apunta a la analogía rei a través de la analogía verbi o de una “antropología” analogía fedei. Según Cerutti, Dussel avanza un paso muy peligroso. Propone, no ya una diferencia ontológica entre el ser y el ente, sino la predicabilidad analógica del ser mismo. Abrir esta vía puede dar lugar a consecuencias graves. ¿No podría pensarse en niveles, en grados de esta analogía? ¿Es que un “ser” será más o menos que otro, aun cuando éste más o menos sea establecido en sentido “análogo”? En fin, una serie de interrogantes quedarían por el momento sin respuesta. Sobre todo, cabría pensar la cuestión ideológica en función de esta analogía. ¿Hasta qué punto la predicabilidad analógica del ser no vendría a justificar una serie de situaciones de opresión? Sobre la base de esta “ana-logía” se monta toda la interpretación dusseliana.

Por otra parte, Cerutti también considera, en función de la filosofía latinoamericana, la concepción de la historia de la filosofía que propone Dussel. Éste comienza por tomar posición frente a dos polos opuestos. Por un lado, el modelo hegeliano donde la particularidad es subsumida bajo la univocidad de la identidad; por otro, el modelo de Jaspers y en alguna medida el de Ricoeur en *Historie et Vérité* donde lo que hay no es ya historia de la filosofía sino biografías filosóficas. Dussel termina aseverando que la filosofía latinoamericana es un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana. Cerutti se muestra escéptico

frente a esta propuesta de solución. No sólo por la ambigüedad que esconde la noción misma de analogía, sino porque este panorama parte de la negación de la historia del pensamiento latinoamericano.

Cerutti critica la posición de Dussel que considera que el pensar latinoamericano era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que los filósofos latinoamericanos sólo supieron repetir el pensar preponderantemente europeo. El problema sin embargo queda todo pendiente, simplemente ante la pregunta sobre el ¿por qué? ¿Por qué estos señores pensaron como pensaron? Esta pregunta es imposible responderla desde las categorías que propone Dussel. “Con dos fórmulas se pretende liquidar todo el pensamiento latinoamericano y, para colmo, no se advierte que esta incomprensión nos deja sin futuro”.⁶⁷ En suma, para Cerutti, la metodología propuesta por este subsector se sintetiza en definitiva en un intento por constituir una alternativa al pensar moderno europeo tal como ha sido criticado por Heidegger, tratando de continuar el esfuerzo de Heidegger aceptando todos sus supuestos y fundamentalmente su punto de partida. Lo grave es que, la alternativa que sugieren, reitera sin más el lugar y la función de la filosofía tal y como el mismo Heidegger se las ha asignado. La filosofía no se abre a las ciencias. La filosofía sigue siendo el último criterio de referencia y criticidad. Indudablemente el deseo de pensar la realidad latinoamericana es loable y compartido, pero el problema vuelve a ser el cómo. Pareciera que la filosofía no puede dar cuenta por sí misma de la complejidad de la realidad. La noción “analogía” no parece suficiente, por su misma imprecisión, para resolver esta cuestión. Por último, el método analéctico indudablemente tiene un sentido si se parte de la reducción ontológica de los fenómenos sociales tal como lo hace Heidegger, si se entiende la dialéctica como un saber primero y fundante que se identifica, pero que es más, que la misma filosofía y si se piensa que la facticidad se expresa en el lenguaje simbólico, lenguaje que requiere un tratamiento ontológico.

A.5 El sujeto del filosofar

Cerutti critica que el sujeto del filosofar sea el “filósofo” o el “intelectual”, o el “profeta”. Para Cerutti, Dussel coloca el “proyecto existencial” por encima de las relaciones de producción.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 239. Para Cerutti carece totalmente de sentido, salvo por un entretenimiento intelectual, recorrer la famosa “vía larga”, porque es simplemente una tautología de lo ya sabido por la “vía corta”. O sea, la experiencia inmediata del ser da ya el resultado de lo que sería la larga experiencia de pasar por sus “obras”. Lo peor de todo, para Cerutti, es que Dussel pretende contruir una ética de la liberación haciendo ocupar a la filosofía un lugar decisivo y autosuficiente frente a la ciencia. Esto revela los límites del método analéctico, que obvia y mistifica la realidad con su “formulita”: simbólica-dialéctica y analéctica. Cfr., *Ibid.*, pp.212, 234, 235, 236.

Cerutti advierte el lugar de privilegio que va adquiriendo siempre en el discurso populista este intelectual que no es “intelectual”. En realidad se identifica con el profeta en contra del sabio. Para Cerutti, la fidelidad del maestro al discípulo no pasa ser más que la fidelidad a sí mismo por parte del maestro, ya que el discípulo debe aceptar su función discipular. Lo “pensado” es pensado por el filósofo. El Otro (discípulo, pobre, pueblo, etc.) carece de la capacidad de pensar. Para eso está el profeta-filósofo. Resulta que el filósofo-maestro es el único que posee el discurso alterativo y en nada quiere parecerse al sofista.

Cerutti critica la posición de Dussel de considerar al filósofo como la conciencia de su pueblo, aunque el “pueblo” se dice “analécticamente” de muchas maneras. Pues según Dussel (afirma Cerutti), “Pueblo” es la “nación”, “Pueblo” son las clases oprimidas, trabajadoras, “Pueblo” es igualmente la exterioridad, el otro, etc. Cerutti advierte que difícilmente al “otro” se le identifica con el proletariado. El grado de “alteridad” representado por el proletariado es mínimo. Sobre todo, porque se lo piensa, siguiendo a Marcuse, integrado en el “sistema”, en la Totalidad, en la mismidad.

En suma, para Cerutti, los populistas de este subsector identifican al filósofo con el profeta que habla desde la “exterioridad” del sistema. La noción de “pueblo” como sujeto del filosofar aparece clarísimamente como una alternativa al concepto marxista de “clase” social. La noción de “pueblo” leída analógicamente permitiría una mayor movilidad táctica en esta “revolución” concebida en varios tiempos, por lo menos dos: la revolución nacional para superar el “colonialismo” y la revolución social que viene después, nadie sabe cuándo. El filósofo en tanto “maestro” en su afán de decir la palabra del discípulo, “otro”, termina por repetirse tautológicamente. Este pensamiento, que responde claramente a los intereses de una pequeña burguesía intelectual y acrítica, termina por negar la alteridad que representa, de hecho, el proletariado. Con ello se pierde en mistificaciones sobre el “ser” del indio y del pobre, pero sin ninguna concreción. Cuando estas “abstracciones” se concretan, se acaba la ambigüedad y aparece en todo su reaccionarismo la versión de un pensamiento que, por querer decirlo todo, termina por no decir nada.⁶⁸

A.6 La concepción misma de la filosofía

Cerutti critica la posición de Dussel de considerar a la filosofía positivamente como acceso a una trascendencia. El punto culminante de esta filosofía salvacionista y voluntarista, es aquel en que se hace pivotar la liberación completa en la figura y “acción” (no cabe ya hablar de *praxis*) moral del filósofo, del ético-profético. Para Cerutti, las consecuencias de estas

68 Cfr. *Ibid.*, pp. 256-264.

posiciones no se hacen esperar. Por una parte, se exalta la posición fundadora de la filosofía respecto de otros campos epistemológicos, en una aparente complementación mutua que permite salvar el poder decisorio del filósofo respecto del resto de los científicos. El político reprimido que hay en este “filósofo” reaparece como supremo, irrefutable e inapelable legislador y juez de las ciencias. La filosofía ya sabe, en abstracto, lo que en concreto dirán las ciencias. Por otra parte, se establece claramente que de lo que se trata es de una “filosofía de la historia”, a la cual habría que reconocer también como “teología de la historia”.

En resumen, para Ceruti, la filosofía, tal como la entiende este subsector es una actividad específica del filósofo, único capaz de abrirse a la interpretación del Otro pero que no se abre a la interpelación de las ciencias sociales y humanas, sino que más bien les dicta sus límites y posibilidades epistémicas. La filosofía es filosofía primera, en tanto “dialéctica” en el sentido que según Dussel, Aristóteles asignaría a esta noción, y en tanto ética. La filosofía primera es sierva de una teología que responde a la suprema Alteridad incondicionada. La contra-imagen de esta filosofía es el pensamiento dominante nortatlántico y su sujeto dominante. El sujeto no es cuestionado y el filósofo-ético aparece en su propia vida real como la norma por la cual se puede llegar a la alteridad y a la justicia. La auto-imagen de esta filosofía no dista mucho de la filosofía perenne, más bien los lugares teóricos se identifican plenamente con los que ella asigna y reconoce para las disciplinas filosóficas y para las ciencias. La variante está en que, en lugar de ejercer la metafísica como primera, la función se la adjudican a la ética-política.

A.7 El anti-marxismo de Dussel

Según Cerutti, todo el pensamiento del sector populista surge como una pretendida alternativa al pensamiento marxista. Dussel lo expone claramente en su obra *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana*, en donde realiza la defensa de un “socialismo criollo” en contra del “marxismo”. Frente al marxismo hay que levantar un “socialismo” con características propias, características imposibles de exponer positivamente por ahora. Es un socialismo programático.

Según Cerutti, resulta que para estos cultores del socialismo “criollo” de lo que se trata no es de destruir a la burguesía sino de “convertirla”. Algo así como “humanizar” el capital. Pero lo peor, el otro, la Alteridad ya no es la que manifiesta el proletariado –por lo cual el pensamiento de Marx se revela como lo supuestamente alterativo en la medida en que pensó desde y por los intereses del proletariado- sino que el “otro” es el burgués. De ahí a retomar explícitamente el populismo como alternativa no hay más que un paso. Y Dussel lo da. Con

Mao afirma la posibilidad de dos etapas en el proceso revolucionario: una etapa nacional y la otra social. Mao sacado de “contexto” queda tergiversado. Todos los populismos latinoamericanos son valorados positivamente.

Para Cerutti, el anti-marxismo de Dussel, su propuesta de crítica a Marx, puede rastrearse desde sus escritos anteriores al discurso de la liberación. Por ejemplo, en los artículos “La propiedad en crisis” de 1963 y “Democracia latinoamericana” de 1964, ya queda de manifiesto la posición anti-marxista de Dussel. Así, la acusación de “marxista” se muestra infundada. Esto sirve para “despejar falsas acusaciones que últimamente se le han hecho y cuyas consecuencias explosivas casi han costado la vida del autor y de su familia”.⁶⁹

Para Cerutti, es necesario averiguar cuánto avanzan sobre el “simplismo” las argumentaciones de Dussel sobre el marxismo. Y esto importa, porque el discurso de este autor es el único, dentro de todo el sector, que elabora con algún detenimiento la cuestión del marxismo.

Cerutti parte del párrafo 23 “Alienación y liberación” (Tomo II de *Para una ética...*) donde luego de algunas aclaraciones terminológicas muy discutibles, Dussel se propone responder a dos interrogantes: ¿cuál es el sentido de ser en Marx? y ¿supera Marx el horizonte de la Totalidad?

En cuanto al primer interrogante Dussel dirá, junto con Heidegger, que la obra de Marx tiene a la subjetividad moderna como su sentido fundamental. Y esto porque, según Dussel, Marx retoma en *El Capital* la axiología propia de la época, la de Lotze, el primero que sistematiza la teoría de los valores. Según Dussel, como ya lo hemos mencionado, en Marx puede haber una “ruptura epistemológica” (de la filosofía a la economía política), pero no hay “ruptura ontológica”.

Para Cerutti, la hipótesis parece seductora. Sin embargo, hay dos sinsentidos. En primer lugar, no tiene sentido, respecto de la obra de Marx y expresamente de *El Capital*, la afirmación de que la axiología es fundamento de la economía política. Todo *El Capital* y toda la obra de Marx están en actitud crítica respecto del idealismo y la propuesta de Dussel pretende ser una estocada a fondo, diciendo que la clave de la misma es el idealismo. En segundo lugar, es tergiversar la noción althusseriana de “ruptura epistemológica” pretender que hubiera un mismo “sentido de ser” que se juega en dos momentos, “ideología teórica” y “ciencia de la historia”, entre los que se da la misma. Afirmar, como lo hace Dussel, a un tiempo la “ruptura epistemológica” y la continuidad ontológica es absurda. La mención que

⁶⁹ *Ibid.*, p. 259.

hace Dussel aquí a la obra principal de Marx es mero juego distractivo. En verdad las citas que trae a colación están todas fuera de contexto y no prueban absolutamente nada en relación con la postulada “axiología fundamental” que estaría operando en la obra de Marx. En suma, la argumentación se desarma por sí misma. No ha probado nada.

Respecto de la segunda pregunta, Dussel se responde diciendo que la “alteridad”, el proletariado, a lo único que aspira es a estar en el poder para oprimir a los burgueses. En el párrafo titulado “De la clase al pueblo”, Dussel aclara que el concepto de clase no es original de Marx, aclaración hecha por Marx mismo. Incluso Marx explica que la novedad de su discurso no radica justamente en el concepto de clase. Luego de una serie de tergiversaciones de los planteamientos de Marx y de Lenin, Dussel llega a la conclusión de que es necesario conceptuar nuevos momentos que no se agotan en la oposición burgueses-proletarios, oposición que parece resumir toda la interpretación marxista de las clases. Para Cerutti, no vale la pena detenerse a medir el valor real de semejante afirmación. El hecho es que el “pueblo” se dice “analécticamente” de muchas maneras.

Por otra parte, según Cerutti, Dussel trata de mostrar la raíz del ateísmo de Marx en el profetismo bíblico. El ateísmo de Marx sería un ateísmo incompleto en relación con los profetas, porque no llega a la afirmación de la divinidad supremamente alterativa. Para Cerutti, lo importante es que Dussel identifica el ateísmo de Marx con la negación de un cierto fetiche: el “dinero”. Si ésta fuera la novedad de Marx, toda su obra carecería de “novedad”. Dinero hay desde la antigüedad. No es un elemento propio del sistema capitalista. Empero la terminología teológica utilizada irónica y deodificadoramente por Marx es tomada en sentido teológico por Dussel. Como si Marx estuviera construyendo un discurso teológico incompleto. Y claro, de ahí en más sólo basta “completar” a Marx, aceptando su ateísmo del “dios” de Hegel, para afirmar la fe en el Dios de Israel. Sin embargo, no se alcanza a comprender claramente cuál sería el alcance en Marx de la crítica al fetichismo, no del dinero, sino de la mercancía.

En suma, para Cerutti, los populistas de este subsector son decididamente antimarxistas. Pero, como se ha visto, la pobre interpretación que tienen del marxismo termina por tergiversarlo, y por ello, la pretensión de estar “más allá” en la “superación” del mismo, se convierte en un estar “más acá”. El marxismo está ausente de la filosofía populista de la liberación. “Debe decirse que el ‘marxismo’ es la contra imagen del discurso populista y que su auto-imagen es concebida como la ‘superación’ del marxismo”.⁷⁰

70 Cfr. Ibid., pp. 263,264. Nótese como en la crítica de Cerutti sale la cuestión teológica en Marx. Cerutti piensa que Marx únicamente usa conceptos teológicos para ironizar críticamente y le reprocha a Dussel que interprete a Marx como si éste

B. La respuesta de Dussel

La respuesta de Dussel a la crítica de Cerutti, se da en los artículos “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo)” (1984) y “La cuestión popular” (1985). En la primera de estas obras Dussel hace una síntesis muy apretada de las posiciones alcanzadas por él desde *El humanismo helénico* (escrito en 1961, pero publicado hasta 1976) hasta la *Filosofía de la producción* (de 1984). Dussel responde a la crítica de Cerutti desde las notas a pie de página del trabajo. Es en estas notas donde Dussel trata de aclarar algunas cuestiones de fondo: la del populismo, la de la cultura popular revolucionaria, la del método de lo abstracto a lo concreto, la de la relación clase pueblo, la de la fe como ruptura epistemológica. Veamos cómo Dussel desarrolla su respuesta a la crítica de Cerutti.

B.1 La contra-crítica de Dussel

Dussel considera que la “crítica” que le hace Cerutti, es en realidad “destruktiva”, “calumniosa” y que a priori deforma “convenientemente” el discurso que pretende criticar. Según Dussel, el análisis de Cerutti es de corte althusseriano. “Nuestros críticos son althusserianos que realizan la crítica ideológica desde otra ideología solamente”⁷¹. De este modo, la crítica de Cerutti no rebasa el ámbito de la imputación ideológica.

Dussel le critica a Cerutti su posición dogmática. Un primer aspecto de este dogmatismo es su desconocimiento (e incluso negación) de toda historia concreta, de toda historia real. Según Dussel, a partir de los años 20, hubo muchos PC en América Latina que dependieron de la III Internacional, que juzgaron como feudal el tiempo colonial y como claramente capitalista el fin del siglo XIX, lo que les llevó a realizar un análisis irreal de nuestra realidad y a negar la importancia de la totalidad anterior de la historia latinoamericana. Esta posición fue compartida por ciertos grupos revolucionarios que negaban como inútil el descubrir la historia anterior a la revolución, y es la misma posición de “ciertos althusserianismos” contemporáneos que, en posición exclusivamente teoreticista, desconocen la historia real. Es por esto que a Cerutti sólo le alcanza para hacer una investigación a partir de libros, y no sobre la realidad.

hubiese iniciado la construcción de cierto discurso teológico. Más adelante Dussel tratará de mostrar la existencia de un discurso teológico metafórico en Marx.

⁷¹ Dussel, 1984a: 14, nota 12.

Por ejemplo C. (Ceutti) ignora en su obra toda historia concreta, como condicionamiento de la filosofía de la liberación [...] ¿Cómo suplantar la historia concreta y real por una simple historia de la sociología u otro tipo de historia “segundas” –de la ciencia? Es idealismo en nombre del materialismo. ¡No será que el Marx se transforma en Bruno Bauer y realiza sólo un “libro de libros” y no un libro a partir de la realidad!⁷²

Tenemos pues, que Dussel le critica a Cerutti su posición dogmática, “exclusivamente teoreticista”, “aproximadamente althusseriana”. Esta posición es la que le impide ver con claridad a Cerutti cuál es la cuestión de fondo.

[...] Horacio Cerutti (=C) [...] colabora con la reacción *al confundir*, en un análisis aproximadamente althusseriano, *la cuestión de fondo* [...]”⁷³

¿Cuál será la cuestión de fondo que confunde Cerutti? ¿Y por qué la confunde? Recordemos que Cerutti critica a Dussel como un “populista de la ambigüedad abstracta”. Pues en el fondo, la cuestión es acerca del populismo, por un lado; y sobre la abstracción del método, por el otro.

B.2 La cuestión del populismo

Para Dussel, un aspecto más del dogmatismo de Cerutti, es que juzga como “populista” todo intento de justificar lo “popular”. Según Dussel, la categoría de “pueblo” es esencial para el populismo, pero no exclusiva de éste. Así es que no se puede tachar de populista a todo aquel que intente usar dicha categoría.

Lo que acontece es que puede haber una utilización populista (que juega con la ambigüedad contra el pueblo) o una interpretación unívoca (que explicita en cada caso su contrario y utiliza a la categoría como nación, como clase, como juventud [...]). Éstas y otras líneas me merece el juicio siguiente de C. “Viene a confirmar [...] en todos sus términos la interpretación del sector populista [...] la reiteración del concepto pueblo”. Como puede observarse, para un althusseriano el sólo nombrar “pueblo” es ya populismo.⁷⁴

Sin embargo, Dussel no acepta la etiqueta de populista, por el sólo hecho de utilizar la categoría “pueblo”. Dussel recuerda que esta categoría ha sido usada indistintamente por Lenin, Mao, Fidel Castro o la revolución sandinista.

⁷² *Ibid.*, nota 6.

⁷³ *Ibid.*, p. 9, nota 2, cursivas nuestras.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 12, nota 9.

Para un althusseriano, que todo hablar de “pueblo” es populismo, ¿cómo puede juzgar la revolución nicaragüense? ¿Será un populismo “abstracto”, “concreto”, de “ambigüedad”, de derecha o de izquierda? Hay que tener mucha imaginación para llegar a tales tipos de análisis abstractos.⁷⁵

Otro aspecto importante de la cuestión del populismo es la estrategia de la revolución por etapas. Cerutti critica esta posición como una estrategia del populismo y sus intelectuales. Dussel responde que esa estrategia en realidad fue adoptada por Lenin, en un momento, y por Stalin en otros (incluyendo a Mao también).

El “etapismo” fue la posición oficial del los PC en América Latina desde que se adoptó la política de alianza con Frentes (desde 1934 aproximadamente). Llamar a todo el mundo “populista” es una caza de brujas errónea [...] Es verdad que esta estrategia se mostró errónea y desde la revolución cubana en 1959 se había cambiado esta posición, pero como tal, no se la puede criticar de populista como lo hace C.⁷⁶

Por lo anterior, Dussel se deslinda del Populismo y del dogmatismo que pretende criticarlo todo como tal. Este dogmatismo, al identificar simplistamente las categorías de “pueblo” y “popular” como populismo, es incapaz de comprender las relaciones complejas y abstractas que se dan entre la clase y el pueblo, entre la cultura popular y la cultura nacional, y entre el estado nacional y el estado populista. Ésta es la cuestión de fondo que Cerutti confunde o ni siquiera plantea.

Por otra parte, es aquí, en torno a la “cuestión nacional”, que debe planearse la cuestión de Estado – que C. evita de plantear en todo su libro-. El Estado nacional, “el Estado populista” tiene la mayor importancia para nuestro tema [...] ⁷⁷

Ahora bien, ¿por qué este dogmatismo de Cerutti de calificar todo como populista? Dussel considera que es debido a que las categorías que utiliza Cerutti (“populista abstracto”, “populista concreto”, “sector crítico”, “subsector problematizador”) no son las mejores para interpretar lo real. “Si todo esto es ‘populismo’ quiere decir que todos los gatos son negros en la noche: ¡es necesario prender la luz (es decir, construir mejores categorías interpretativas)!”.⁷⁸

Dussel trata de distinguir entre el populismo y “lo popular”. La “cuestión popular” ni siquiera ha sido visualizada como “cuestión”, ya que superficialmente, se le ha situado como una deformación del populismo. O se descarta “pueblo” como una categoría imposible de

⁷⁵ *Ibid.*, p. 20, nota 28.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 35, nota 70.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 41, nota 84.

construir analíticamente, o se le confunde con las categorías clase, etnia, grupos subalternos, etc. Para Dussel, de lo que se trata es de “comenzar a construir esta categoría política (la de pueblo), de las formaciones sociales concretas, pero analíticamente precisa –y así la categoría ‘pueblo’ abre la discusión de la ‘cuestión popular’ en América Latina”.⁷⁹

Según Dussel, uno de los aspectos que Cerutti plantea erróneamente, es el de la cuestión clase-pueblo. Cerutti le critica a Dussel que considere al pueblo como el sujeto del filosofar en una clara alternativa al concepto marxista de clase social. Según Cerutti, ésta posición intelectual, pequeño burguesa y acrítica, termina por negar de hecho al proletariado. Dussel contesta que es el propio Cerutti el que opone, de manera absoluta y en un mismo nivel, clase a pueblo. Y esto porque “no logra comprender su diferente nivel abstracción, de complejidad”.⁸⁰

Dussel asevera que para Cerutti o se realiza una interpretación clasista (que es abstracta) o se cae en el populismo porque se usa la categoría “pueblo”. En ese caso Fidel Castro, Borge, etc., serían todos populistas para Cerutti. Dussel se plantea “¿no será que la categoría de ‘pueblo’ nos está señalando una cuestión esencial en los procesos revolucionarios, de transformaciones históricas, cuando la ‘clase’ no puede ‘pasar’ a la nueva época histórica de una formación social?” Y “si la categoría ‘pueblo’ no tuviera un sentido preciso ¿cómo es posible que la usen tan profusamente todos los líderes del Tercer Mundo, desde Mao a Agotinho Neto, hasta Ho Chi-Ming, el FREMLINO o el Comandante Borge?”.⁸¹

Dussel afirma que hasta el mismo Marx utilizó en distintas ocasiones la categoría de “pueblo”: “Empobrecimiento de las masas pobres”, “las tierras del pueblo”, “pobreza popular”, “las clases populares”, etc. “¿Será también Marx populista por usar la categoría pueblo ligado a pobre? Para Cerutti ciertamente”.⁸² Para Dussel, el “pueblo” no es ni la pura multitud que más bien habría que denominar masa, ni es el Estado dominante de una edad del mundo. Tampoco puede identificarse pueblo con clase. La categoría “clase” se determina al interior de un modo de apropiación y de producción. En cambio “pueblo”, en un sentido estricto, es un “bloque social” de la sociedad civil, antihegemónico. De esta manera pueblo no puede ser una clase, ni siquiera un conjunto de clases determinadas por el capitalismo, sino que lo

79 Dussel, 1985b: 82, 83.

80 Dussel, 1984a: 29, nota 55

81 Dussel, 1985b: 84.

82 *Ibid.*, nota 11.

constituyen también otros grupos sociales que guardan exterioridad con respecto al capitalismo como tal.

Para Dussel, la importancia política y revolucionaria del concepto de pueblo (que es negado desde un izquierdismo dogmático, “enfermedad infantil de la izquierda latinoamericana”; y que es manipulado desde un “populismo” de capitalismo nacionalista periférico hegemonizado por la burguesía desarrollada de débil capital dependiente) estriba en que es un sujeto histórico que atraviesa los diversos modos de apropiación de una formación social.

El pueblo no es un conglomerado, sino un “bloque” como sujeto. Sujeto colectivo e histórico, con memoria de sus gestas, con cultura propia, con continuidad en el tiempo, etc. [...] El pueblo, como colectivo histórico, orgánico, es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado, pero al mismo tiempo como exterioridad.⁸³

Por lo anterior, para Dussel, el error mayor, el error de fondo de Cerutti, por sus consecuencias políticas, ya que las consecuencias filosóficas no son las más importantes, es el haber confundido “pueblo” con “populismo”. “Y esto se debe a un mal asimilado marxismo, abstracto, dogmático, que piensa que con la sola categoría abstracta de clase se puede analizar la totalidad social concreta. Pareciera que no hubieran leído el 18 Brumario y creen que con el estudio de el ‘capital en general’ se puede analizar toda la realidad concreta”.⁸⁴

B.3 La abstracción del método

El otro aspecto importante de la cuestión de fondo que Cerutti confunde, según Dussel, es sobre la abstracción del método. Cerutti le critica a Dussel que su pensamiento sea abstracto, alejado de la realidad. Un pensamiento que nunca se concreta. Y cuando lo hace, aparece adherido claramente a posiciones idealistas y reformistas. Dussel no acepta esto. Él no considera que sus posiciones sean erróneas por ser abstractas. Lo que sucede, dice, es que Cerutti ignora el método de la abstracción dialéctica empleado por Marx.

Marx usa en todas sus obras definitivas (desde los *Grundrisse* de 1857 hasta los manuscritos con los que Engels publicará los tomos II y III de *El Capital* –que fueron escritos dichos manuscritos hasta 1878-) el método de la abstracción dialéctica. Así por ejemplo: “La abstracción de la categoría de trabajo, el trabajo en general [...] es el punto de partida de la economía política”. Pero lo abstracto, como las “determinaciones abstractas generales corresponden a todas las formas de sociedad”. Lo abstracto no puede contener todavía las contradicciones que se incluirán en un nivel más concreto,

⁸³ *Ibid.*, p. 88,89.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 90.

complejo y real. Por ello, criticarme de ser un pensamiento “abstracto” (es la cantinela de toda la obra de C.) no indica un error sino un cierto nivel que habrá que superar para llegar a lo concreto.⁸⁵

Por lo tanto, Dussel defiende el nivel de abstracción de ciertas categorías como una cuestión de método. Las abstracciones siempre serán puntos de partida para el análisis teórico de lo concreto. Esto es lo que no comprende el dogmatismo de Cerutti. “Dogmatismo de graves consecuencias políticas –si no se hace política es *sólo un error teórico*; si se hace política se efectúa una alianza con los grupos antipopulares”.⁸⁶ En este sentido, el dogmatismo de Cerutti implica varios “errores teóricos”. “Si es verdad que muchos pudieron ser antidogmáticos (y equivocadamente antimarxistas), *el abstractismo* como el del crítico es justamente el que *lleva a ese tipo de errores [...]*”⁸⁷ Es decir, el dogmatismo de Cerutti se reduce a un “Abstractismo”. Un nivel de análisis que no logra dar cuenta de la complejidad dialéctica entre lo abstracto y lo concreto y, por lo mismo, plantea erróneamente algunos aspectos o cuestiones.

Tal es el caso de las categorías de “pueblo” y del “otro”. Según Dussel, Cerutti “ha confundido [...] el concepto abstracto de clase con el concepto de pueblo, y situados en un mismo horizonte se los piensa como contradictorios: o clase o pueblo. Dogmatismo de graves consecuencias [...]”.⁸⁸ También Cerutti confunde el alto grado de abstracción de la categoría “el otro” y (debido a su polo clasista) no puede incluir a todos los estratos sociales y humanos en la figura del pueblo o el otro (la exterioridad). Cerutti piensa que aunque el otro designe por momentos al proletariado, el otro, en sentido fuerte, es la contracultura, representada por los jóvenes e intelectuales (muchas veces pequeñoburgueses). Dussel considera que esto es falso y le critica a Cerutti que califique como “elitismo”, “eticismo” o “voluntarismo”, el hecho de que grupos de jóvenes (obreros, campesinos, estudiantes, intelectuales), como parte del pueblo, participen en los procesos latinoamericanos revolucionarios no tanto por motivaciones prioritariamente económicas, sino ético-políticas. En este sentido, Dussel le critica a Cerutti su “espontaneísmo: “El Crítico C., quisiera un pueblo que se autoeduca ‘espontaneísticamente’, además de ilusión, es falta de experiencia”.⁸⁹

En esta misma línea, Dussel no acepta que la filosofía de la liberación sea pequeño burguesa y que haya estado vinculada al poder peronista. “Para aquellos que critican

⁸⁵ Dussel, 1984a:21, nota 32.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 12, nota 9, cursivas nuestras.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 29, nota 55, cursivas nuestras.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 12, nota 9.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 41, notas 83 y 84.

indiscriminadamente a la filosofía de la liberación como pequeño burguesa –el mismo C. pertenece a esta clase, como Marx o Lenin (o Fidel Castro –que su padre fue terrateniente-) [...] Sería bueno analizar más profundamente de lo que lo hace C., cómo son posibles estos cambios de una situación de clase opresora a la posición de clase oprimida”.⁹⁰

Tenemos pues que uno de los puntos álgidos de la discusión Dussel-Cerutti se da en torno a la interpretación del método de Marx, aquel que se eleva de lo abstracto a lo concreto. La abstracción y concreción del método, o sea el momento de la construcción de las categorías con las que se piensa aproximarse a la realidad. Por un lado, la cuestión teórica de definir conceptos y categorías (“pueblo” “cultura popular revolucionaria”, “case social”, “cultura de masas”, etc.) y, por otro lado, la cuestión práctica de la liberación real (la táctica y estrategia política de las distintas luchas de liberación: popular, juvenil, femenina, indígena, proletaria).

B.4. La cuestión deísta y la cuestión de la fe

Otro aspecto central de la respuesta de Dussel a Cerutti es en torno a la cuestión deísta. Cerutti le critica a Dussel su clericalismo, su marcada posición “deísta” y el que sea un “populista fideísta”. Dussel no acepta lo de deísta o clericalista y afirma que la crítica de Cerutti es inmoral porque ataca a la persona como imputación ideológica. Según Dussel, Cerutti “necesita de un deísta para althusserianamente probar su estructura ‘ideologizante’ (no ciencia) para de ahí deducir la no-contradicción (por ser un planteo abstracto válido, pero no concreto) y por ello concluir el ‘populismo’. Es fácil criticar o ‘imputar ideológicamente’ a todo pensador si a priori se deforma ‘convenientemente’ su discurso. Por esto llega a ser hasta inmoral, porque toca a la persona misma”.⁹¹

Dussel rechaza rotundamente cualquier posición deísta. Aclara que el Absoluto de su discurso “es el origen (no fundamento como superficial y equivocadamente repite frecuentemente en su confusa exposición de lo que él pretende es mi pensamiento) de una praxis revolucionaria, liberadora, de cambio radical, y no de ninguna manera, un ‘dios deísta’ que fundamenta ideológicamente el orden establecido”.⁹² Además, el concepto “Dios” es un nombre de origen indoeuropeo que Dussel critica al relacionarlo con la experiencia semita. El

⁹⁰ *Ibid.*, p. 20, nota, 30.

⁹¹ *Ibid.*, p. 17, nota 19.

⁹² *Ibid.*

que esta experiencia fuera considerada, filosóficamente por Dussel (según Dussel), es lo que Cerutti califica como clerical.

Fue nuestra ya antigua recurrencia a la experiencia semita, hebrea, como una experiencia “natural”, cultural, histórica (tan humana al menos que la griega) filosóficamente considerada, lo que C. se regodea en mostrar como clerical, no lo hago como experiencia religiosa creyente, sino como “experiencia histórica” [...]93

Dussel también aclara que el “discernimiento” que Cerutti atribuye a su posición no es de inspiración clerical y que se puede hablar de fe sin caer en el fideísmo.

Se trata superficialmente por C., la cuestión de la fe [...] No se entiende que tener “fe” en la palabra del otro [...] no significa sólo el “cara-a-cara” entre dos; se trata igualmente de categorías “actanciales” – para hablar como Greimas-. No sólo por pequeño burgués se puede escuchar al otro; el que escucha también es miembro en el seno del pueblo; pero oír lo mejor de la tradición popular histórica y discernida de lo introyectado es práctica pedagógica de maestro (de vanguardia, de liderazgo, de intelectual orgánico). La fe es “tener por verdadera” lo que el otro nos revela [...] Los revolucionarios tienen fe en su pueblo, esperan la utopía [...] aman.94

En este sentido, la cuestión de la fe se articula a la experiencia del pueblo revolucionario y no tiene nada que ver con ninguna posición deísta, clericalista o fideísta. Creer es tener fe. Para Cerutti esto sería caer en el fideísmo. Para Dussel, éste pareciera ignorar la problemática filosófica, estrictamente filosófica de la cuestión de la “fe”. Por ejemplo, Kant habla de una “fe racional”, o “fe moral”. Jaspers habla igualmente de la fe existencial. La crítica de “populismo fideísta”, es simplemente ignorancia de la problemática filosófica de la “fe antropológica”. Castro se sitúa en el nivel de una fe política. En este sentido, para Dussel, la fe expresa una línea metodológica que identifica al intelectual con el pueblo. Esta identificación es el fundamento de una ruptura epistemológica, no en el sentido althusseriano, sino en el de la inauguración de un nuevo discurso filosófico, teórico, a partir de una nueva articulación con la praxis de liberación. En el fondo, si no se asume y profundiza la fe en la capacidad cultural del pueblo, será difícil la puesta en marcha de un proyecto de liberación cultural, nacional y popular.95

B.5 La cuestión de la Simbólica y de la Analogía

Otras cuestiones de método que Dussel aclara frente a la crítica de Cerutti son las referentes a la Simbólica y a la Analogía. Respecto de la primera, Dussel responde: “[...] se nos acusa,

93 *Ibid.*

94 *Ibid.*, p. 43, nota 92.

95 *Ibid.*, p. 43, 44, nota 96. Véase también: Dussel, 1985b: 83, nota 2.

igualmente, de pretender suplantar la historia con sentido materialista por la 'simbólica'. Ni lo uno ni lo otro: hay una historia que debe describirse desde sus condiciones materiales; y hay una 'simbólica' que igualmente permite –en otro nivel de profundidad- descubrir la realidad (aunque sea desde la perspectiva de los artistas de la época)".⁹⁶ Respecto de lo segundo, Dussel dice que "la 'analogía' permite sostener la continuidad histórica en la ' semejanza' – siendo el pueblo el sujeto que puede pasar de un modo de producción viejo al nuevo- y la ruptura en lo 'distinto' –la antigua dominación burguesa, por ejemplo, deja su lugar a nuevas estructuras: discontinuidad), que no es lo mismo que las especies del género. Para C. todo esto es igual".⁹⁷

B.6 La cuestión marxista

Llegamos a un punto nodal del debate Dussel-Cerutti. Desde un principio Cerutti califica a Dussel como "antimarxista". Inclusive, rechaza que el atentado que sufriera Dussel en su casa haya sido porque éste fuera marxista. Cerutti le critica a Dussel que pretenda presentar su pensamiento, la filosofía de la liberación, como una alternativa al marxismo. También le critica que tergiversar o malinterprete tanto a Marx como a Lenin. La cuestión se complica todavía más, cuando Dussel, en su respuesta a Cerutti, acude a "posiciones" gramscianas. Tenemos pues, el debate entre un marxista (Cerutti), que desde Althusser critica a un no marxista (Dussel) y cómo éste le contesta interpretando a Gramsci. Veamos tres aspectos en donde Dussel, en su respuesta Cerutti, acude a Gramsci

En primer lugar, Dussel defiende la categoría de pueblo acudiendo a Gramsci. Pero Dussel no solo retoma a Gramsci, sino también lo critica, o sea, va más allá de él.

[...] En un sentido estricto, "pueblo" es un bloque social. No un bloque político, cómo definiría Gramsci a los grupos hegemónicos. Un "bloque social" de la sociedad civil, antihegemónico, en cuanto que es oprimido y explotado en épocas finales de un sistema, de un modo de apropiación y producción, cuando *la estructura* no resiste el empuje creador de las fuerzas productivas (o improductivas con respecto al capital) y debe reprimir el surgimiento de un nuevo sistema [...] De esta manera, pueblo no puede ser una clase, ni siquiera un conjunto de clases determinadas por el capitalismo, sino que lo constituyen también otros grupos sociales que guardan exterioridad con respecto al capitalismo como tal [...] El pueblo, como colectivo histórico, orgánico es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado, pero al mismo tiempo como exterioridad.⁹⁸

⁹⁶ *Ibid.* P. 15, nota 14.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 43, nota 90.

⁹⁸ Dussel, 1985b: 87, cursivas de *estructura* nuestras.

Dussel parece contraponer al “bloque político” “clasista-proletariado” de Gramsci, que no rebasaría el ámbito de lo “hegemónico” y de la totalidad, el “bloque social” del pueblo antihegemónico que trasciende a la exterioridad. Dussel parece pasar por alto que el *bloque histórico* gramsciano es al mismo tiempo un bloque político, social y cultural. Y que es precisamente en la constitución de un bloque histórico, en el proceso de la lucha por la hegemonía (es decir, en el interior mismo del sistema y de la totalidad), cuando una clase social logra superar sus intereses económicos inmediatos corporativos y articula en torno suyo al resto de las fuerzas sociales, encarnando, en el momento ético-político, el interés general o la organización social de todo el pueblo.

Por otro lado, es significativo que el Dussel de este momento hable del modo de apropiación y producción en términos de “estructura” y de “fuerzas productivas”, ya que posteriormente negará la importancia del concepto de “estructura” (junto con el de superestructura) en el pensamiento de Marx.

En segundo lugar, Dussel defiente ante Cerutti, de la mano de Gramsci, la idea del intelectual como conciencia del pueblo. Dussel propone una dialéctica (siempre a ser definida, según Cerutti), entre creatividad popular y criticidad de los “intelectuales orgánicos”. Según Dussel, éstos serían miembros creadores en el seno de las luchas del pueblo, se articularían al pueblo, se identificarían con él, pero guardarían cierta exterioridad crítica, con lo cual se volvería al “vanguardismo” que ya se había negado.

Como se sabe, Gramsci desarrolla una teoría de los intelectuales como organizadores en el proceso de constitución de las clases. Uno de los principales problemas planteados desde los tiempos de *L'Ordine Nuovo* hasta los *Cuadernos de la Cárcel* será la creación de los intelectuales orgánicos del proletariado. Los intelectuales orgánicos del proletariado son aquellos que se convierten en intelectuales políticos, en dirigentes y organizadores de la clase obrera. Los intelectuales orgánicos del proletariado juegan un papel esencial en la constitución y en la organización de clase, en la dialéctica que tiende a unificar dirección consciente y espontaneidad, propia del partido en cuanto “intelectual colectivo”. Por consiguiente, el partido político del proletariado, en cuanto “Intelectual colectivo”, es el encargado de soldar la ruptura existente entre alta Cultura y Cultura popular, entre intelectuales y pueblo. Considero que Dussel recurre al concepto gramsciano de “intelectual orgánico” y a la dialéctica entre intelectuales y pueblo, pero dejando a un lado o minimizando, el papel del partido político que es esencial en la

concepción gramsciana. En Dussel, el “pueblo”, como sujeto histórico cultural, siempre está en unidad dialéctica con un momento “crítico”: el Frente, el Partido, el artista, el filósofo, el teórico, el trabajador popular de la cultura. Este otro polo siempre emerge del mismo pueblo como su fruto pero se levanta también como su “Exterioridad” crítica. Con esto se rompe la figura del partido como “intelectual colectivo” y se regresa a la figura del “intelectual” individuo que mantiene un compromiso “crítico” con el pueblo.

En tercer lugar, Dussel interpreta a Gramsci cuando habla de la “cultura popular revolucionaria” como la forma más concreta de cultura. La “cultura popular revolucionaria” tiene como sujeto al pueblo que se constituye como bloque social de las clases oprimidas en proceso de liberación. Es el pueblo, en cuanto que constituye un bloque histórico revolucionario (obreros, campesinos, mujeres, jóvenes, clases explotadas, grupos marginales), el sujeto real de la producción cultural, de la cultura material y simbólica, objetiva y subjetiva, cotidiana y artística. Dussel hace referencia a Gramsci, cuando éste afirma que el folklor no debe ser concebido como algo ridículo, extraño o pintoresco, sino que más bien debe ser tomado en serio, ya que puede contribuir a la enseñanza más eficaz y formativa con respecto a la cultura de las grandes masas populares. En base a este “folklor”, Dussel sostiene la existencia, en Latinoamérica, de una variada cultura popular, que guarda, en algunos casos (sobre todo en las etnias indígenas), cierta exterioridad con respecto a la “cultura nacional”. Incluso, Dussel afirma que existe todo un mundo del trabajo y de la economía subterránea, de la autoproducción y del consumo fuera del mercado capitalista nacional y de la relación capital-trabajo.

Aunque Dussel reconoce que la “cultura popular” se corrompe o se aliena por la “cultura de masas”, ya que el pueblo introyecta en su propia subjetividad el sistema opresor, la verdadera “cultura popular” debe ser ante todo “revolucionaria”. Sin embargo, para Gramsci, a diferencia de lo que piensa Dussel, la Cultura Popular no es esencialmente por sí misma revolucionaria.⁹⁹ La Cultura Popular de las clases subalternas se encuentra disgregada, incoherente, carente de homogeneidad. Las clases populares, la clase obrera misma y, sobre todo los campesinos, no consiguen por sí solos elaborar una Cultura autónoma y orgánica. Su Cultura está compuesta de elementos impuestos, recibidos sin crítica y provenientes de las clases dominantes, que se imbrican con antiguas sedimentaciones. Todo ello es reelaborado, refundido por la Cultura Popular

⁹⁹ Véase Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México, 1975, Juan Pablos. Donde Gramsci habla de la “momificada cultura popular”, p. 110.

pero de manera no crítica. Gramsci considera que es a partir de esta “momificada” Cultura Popular, del folklore, del sentido común, que el Partido debe desarrollar todo el trabajo de reforma intelectual y moral. De lo que se trata es de organizar, en todo los frentes: económico, político y cultural, a todo el conjunto de las clases subalternas. Esta organización sienta sus raíces sobre la base de un proyecto hegemónico (el del proletariado) a partir del cual se pretende conseguir no sólo la unificación de la clase obrera, sino también la unificación de todas las clases subalternas, es decir, la unificación del pueblo. El partido político como intelectual colectivo, desde el interior mismo del movimiento popular, debe suscitar una reforma intelectual y moral que supere la contradicción existente entre el pueblo y los intelectuales, que le permita a las clases subalternas liberarse de la ideología dominante, de la estrecha visión del mundo que les proporciona el folklore, el sentido común y la religión (es decir, la deteriorada Cultura Popular), y crear así las condiciones necesarias para constituir una voluntad colectiva nacional popular que exprese realmente las aspiraciones y los sentimientos del pueblo.

Dussel deja de lado en sus análisis el papel del partido político y la cuestión de la revolución. Dussel habla de una revolución popular cultural como esencia del cambio de estructura económico-político, y de la revolución económico-política como esencia del cambio de estructura cultural. Tomando como modelo la experiencia nicaragüense, Dussel habla de una “revolución en la que el Ministro del Interior, responsable de la policía, es misericordioso con el que lo torturó y escribe poesías en el diario del pueblo”.¹⁰⁰ Dussel se limita a señalar que el proceso revolucionario es la “escuela” de los pueblos, que va desde la lucha prerrevolucionaria e incluye la transición al nuevo orden.

Hasta aquí la respuesta o contra-crítica de Dussel a Cerutti. Por el momento muchos otros problemas en relación a Marx quedan pendientes. Cerutti tiene razón al señalar que surgen una serie de cuestiones a aclarar por parte de Dussel en torno a Marx: el problema de la totalidad y la exterioridad en Marx; el problema del ateísmo en Marx; el problema de la relación fetiche-dinero-capital en Marx; y el problema del posible sentido teológico de Marx. Dussel parece dejar pasar por alto estas cuestiones en los escritos que aquí hemos revisado. Si acaso adelanta que “mostrará” (acción futura) como el otro, la “exterioridad”, para Marx es el trabajo todavía no objetivado. “Mostraremos que en efecto,

¹⁰⁰ Dussel, 1984a: 44.

el Otro como categoría expresa la “exterioridad” (para Marx del trabajo todavía no objetivado, el trabajador “improductivo”, no incluido en la totalidad del capital)”.¹⁰¹

Estamos pues ante una serie de problemas que quedan pendientes por el momento. Se puede decir que el debate con Cerutti obligó a Dussel a replantear algunas cuestiones y a profundizar en el estudio de Marx. Cerutti lanza su crítica en el 83. Dussel le responde en el 84 y en el 85 con los ensayos ya revisados aquí. Pues es precisamente por estas fechas que Dussel ya ha comenzado una lectura crítica del pensamiento de Marx.

Considérese nuestra obra “Filosofía de la producción” [...] a aparecer en 1984[...] y nuestra obra que publicaremos dentro de poco “Para leer los *Grundrisse*” (fruto de un seminario de la UNAM, México, sobre el pensamiento de Marx desde su juventud hasta su madurez)”.¹⁰²

Por lo tanto, la respuesta de Dussel o las aclaraciones de Dussel a todas las críticas que Cerutti le lanza con respecto a su tergiversado marxismo, aparecerán en una serie de obras de mediados y finales de los ochentas (y aun en los noventas) donde Dussel da un seguimiento sistemático del pensamiento de Marx. Estamos pues, ante la evolución que da el pensamiento de Dussel con respecto al marxismo, lo cual constituye el problema de nuestros próximos capítulos.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 21, nota 32.

¹⁰² *Ibid.*, p. 10, nota 3.

CAPITULO III. ATEÍSMO, RELIGIÓN, FETICHISMO Y TEOLOGÍA METAFÓRICA EN MARX

El primer acercamiento serio de Dussel para estudiar a Marx, se da en el marco coyuntural que a fines de los setentas y principios de los ochentas propicio el diálogo entre marxistas y cristianos. Se sabe que los movimientos revolucionarios de Centroamérica estuvieron fuertemente ligados a comunidades de base cristianas. Se hacía necesario superar la estrecha visión de la religión como el “opio del pueblo” y avanzar en una concepción de la religión comprometida con las luchas revolucionarias. No es casual, por lo mismo, que Dussel entrara a re-leer el pensamiento de Marx a partir de la cuestión del ateísmo y de la religión en el marco del fetichismo.

En este capítulo seguiremos la interpretación que hace Dussel sobre las cuestiones del ateísmo, la religión, el fetichismo y la teología metafórica en Marx. En el primer apartado presentamos cómo el giro que Dussel va a dar en torno a Marx, comienza precisamente por la cuestión del ateísmo. Dussel pasa de una distinción entre el ateísmo de los profetas de Israel y el ateísmo de Marx, hasta reconocer que no hay diferencia alguna entre ellos. El ateísmo de Marx no es un ateísmo en sentido estricto, como negación de un Dios “verdadero”, “alterativo”, sino un ateísmo negativo, antifetichista, que critica la apariencia divinizada y absolutizada del “sistema”, de la “totalidad”, del “estado”, del “capital”. Incluso Dussel llega a afirmar que Marx no es ateo.

En el segundo apartado reflexionamos sobre el estudio que lleva a cabo Dussel sobre la religión en Marx. Dussel invierte la clásica división que se hacía al estudiar la religión en Marx, a saber, crítica política de la religión y crítica económica de la religión, por la crítica religiosa de la política y la crítica religiosa de la economía. Con esto gana un horizonte donde la religión no es rechazada por completo y se distingue entre una religión de dominación y una religión de liberación. Lo que Marx criticó y negó no fue a la religión en cuanto tal, en-sí, sino cierta manifestación concreta de la religión: la religión fetichista del capitalismo, la religión cristiana burguesa, o sea, una religión de dominación. Pero dejó abiertas muchas puertas para pensar sobre una religión de liberación.

En el tercer apartado ponemos a discusión la posición de Dussel de las dos religiones: una “religión en sí”, pura, abstracta, y una religión fetichizada, mera manifestación concreta y fenoménica. Marx no acepta esta posición “teológica” de las dos religiones. Lo que está en juego aquí es la relación que hay entre los conceptos de fetichismo, alienación y enajenación. En su análisis del fetichismo, Dussel prefiere hablar de “subsunción” (concepto más científico

del Marx maduro) y no de “alienación” o “enajenación” (conceptos más intuitivos del Marx joven). Esto le permite considerar que Marx siempre criticó a la religión fetichizada, pero no a una religión auténtica, verdadera. Por el contrario, nosotros negamos esa posibilidad y pensamos que Marx si considera la existencia real de la religión como forma de enajenación.

Por último, en nuestro cuarto apartado, presentamos lo esencial de la interpretación de Dussel sobre el discurso teológico, “metafórico” de Marx. Para Dussel, hay en Marx una “teología metafórica” implícita, negativa, que desde el evangelio pone contra la pared a la práctica religiosa capitalista. Por lo mismo, no es raro encontrar como Marx utiliza metafóricamente, a lo largo de sus obras, múltiples referencias bíblicas como contra-ejemplos de la religión capitalista fetichizada. Dussel afirma que Marx se sitúa en la tradición teológica que desde el Deuteronomio hasta Lutero, condena y denuncia la usura. También Dussel afirma que el joven Marx, al recibir la influencia pietista de su tiempo, fue conformando cierta subjetividad religiosa. Y no sólo eso, sino que había un “inconsciente religioso” en Marx. Dussel es el primero en afirmar la existencia de una “teología metafórica” en Marx. Los temas clave de esta teología metafórica son: la acumulación originaria como el pecado original; el dinero y el capital como el fetiche, el falso dios, el demonio corpóreo, la bestia, el anti-cristo; la “Cristología” como “comunidad de vida”; la Trinidad invertida (capital-ganancia, tierra-renta del suelo, trabajo-salario) como fetichización del proceso social de producción; y el culto sacrificial del fetiche donde al trabajador se le curte el pellejo y el capital se presenta como “monstruo” o “vampiro” que se alimenta chupando la sangre y la carne del trabajo vivo.

1. EL ATEÍSMO ANTIFETICHISTA DE MARX

Dussel comienza la relectura de la obra de Marx, estudiando la cuestión del ateísmo. Ya desde 1972 Dussel había escrito la conferencia “El ateísmo de los profetas de Israel y de Marx”. Siguiendo con esta línea, hacia 1977, año en que comienza el viraje de Dussel hacia Marx, aparece la obra *Religión*. Hacia 1982, aparece la ponencia de Dussel “Marx ¿ateo? La religión en el joven Marx (1835-1849)”.¹⁰³

En estas obras Dussel considera que el ateísmo de Marx es un tipo de ateísmo antifetichista que no niega a un Dios-Otro, lo divino como tal, sino a un sistema que se ha divinizado, a un “dios” no verdadero, fetichizado, idolizado. Por lo tanto, el ateísmo de Marx no puede ser considerado como un ateísmo en sentido estricto, es decir, de tipo radical, sino al

¹⁰³ Este mismo texto lo presentara Dussel, con ciertos retoques, como el capítulo 1 de su obra *Las metáforas teológicas de Marx*. En lo que sigue, utilizaremos ambas fuentes.

contrario, se trata de un ateísmo secundario. Lo importante a señalar aquí, es que sobre la base de esta tesis, empezará a darse el giro en la interpretación de Dussel en torno a Marx. Aquí, en la cuestión del ateísmo, vemos cómo se da el primer acercamiento de Dussel a Marx. Dussel pasa de una crítica frontal al marxismo, hasta el reconocimiento de constituir una alianza estratégica con él.

Primero, acorde con su discurso antimarxista, Dussel distingue entre el ateísmo positivo de los profetas de Israel y el ateísmo negativo de Marx. Dussel le critica a Marx que su ateísmo no alcance el segundo momento, afirmativo, positivo, como momento necesario de un dios alterativo, que sí logra alcanzar el ateísmo de los profetas de Israel. El ateísmo de Marx sólo se queda en el primer momento negativo, de la negación de la divinidad del fetiche, del ídolo, con lo cual su propuesta revolucionaria se reduce a un proyecto racionalizado económico político, carente de una cierta trascendencia simbólica (la hermenéutica de los símbolos religiosos). Sin embargo, Dussel reconoce que el socialismo democrático latinoamericano tiene la tarea de relanzar la dialéctica atea de Marx, momento negativo en que simplemente se niega la negación del Dios creador, hacia una afirmación alterativa donde lo religioso recupere su sentido liberador, crítico, profético, subversivo. Se inicia así, un primer acercamiento con Marx.

Es en la obra *Religión* donde claramente este acercamiento es reconocido. Aquí Dussel expone su idea de la “religión infraestructural” como experiencia histórica del antiguo Israel, donde la responsabilidad del liberador por el pobre oprimido se sitúan debajo (infra) de la estructura del sistema que los exiliados de Egipto organizarán en Palestina. Así, la noción de religión infraestructural quiere indicar la anterioridad de la responsabilidad práctica que se tiene por el oprimido dentro del sistema.

La religión infraestructural no se sitúa, como la religión supraestructural, en el nivel de la instancia ideológica, niquiera como crítica antiideológica. En este sentido, la religión es posición, actitud y praxis [...] Tiene por ello un momento tecnológico-ideológico, otro práctico-político y económico-cultural.¹⁰⁴

A partir de aquí, Dussel distingue dos tipos de ateísmo: el vulgar, que niega al Dios Otro, y el antifetichista, que niega al fetiche, al dios-ídolo. Ahora tanto tanto Marx como la religión infraestructural que Dussel propone afirman el ateísmo del fetiche.

¹⁰⁴ Dussel, 1977c: 47. Es significativo que aquí Dussel hable de la religión como supraestructura y como infraestructura, cuando posteriormente abandonará tales conceptos y negará su importancia en el Marx definitivo.

Hay, entonces y efectivamente, dos ateísmos: el del capitalismo fetichista que niega al Dios-Otro que se revela por el pobre: el Dios de la religión infraestructural se epifaniza en el oprimido. Y el ateísmo del revolucionario antifetichista que niega al sistema como divino: el ateísmo del fetiche Paradójicamente Marx, y no Engels ni Lenin, se refirió al ateísmo como antifetichismo. Mientras que el ateísmo vulgar, en el que cayeron la mayoría de los marxistas posteriores, es un contagio del ateísmo fetichista del materialismo burgués del siglo XVIII. La religión infraestructural, entonces, es atea del fetiche. ¹⁰⁵

Por lo anterior, parece que Dussel encuentra, en el ateísmo antifetichista de Marx, un punto de convergencia, ya no se trata de superar o dejar atrás el marxismo, sino constituir una alianza estratégica con él. “Es necesario comprender que no sólo la lucha religiosa es un momento táctico de la lucha ideológica, sino que la religión infraestructural es un *aliado estratégico de la revolución*”.¹⁰⁶

Tenemos pues, que aunque en esta obra todavía podemos encontrar ecos del anti-marxismo dusseliano, al considerar que Marx no supera el concepto hegeliano de religión y que al no aplicar su dialéctica de lo particular y lo universal a la religión, terminó identificando la esencia del cristianismo con su forma histórica concreta, negando así ambas. Dussel ahora considera que la crítica económica fetichista de la religión de Marx puede servir como punto de partida para la crítica de la Totalidad del sistema.

A partir de aquí, Dussel mantendrá la tesis de que el ateísmo de Marx es un ateísmo antifetichista que niega la religión como momento esencial de la ideología que justifica el sistema (el Estado Burgués) y no un ateísmo que niega la religión en cuanto tal. Por lo mismo, el ateísmo antifetichista de Marx se justifica en el contexto de la crítica política de la religión, pero en cuanto Marx pasa a la crítica económica de la religión, tal ateísmo antifetichista deja de tener sentido, por lo que Dussel se plantea la pregunta de si Marx era ateo. Dussel cita, de manera fragmentada, el clásico pasaje del Tercer Manuscrito del 44, donde Marx afirma la carencia de sentido del ateísmo y que el socialismo no necesita de tal mediación (la del ateísmo).¹⁰⁷

Para Dussel, lo anterior implica que la negación del fundamento religioso del Estado prusiano y de la filosofía hegeliana deja de tener sentido. Simplemente porque de lo que se trata y es necesario es de una crítica económica y no ya política. Ni Hegel ni el “dios” de Hegel

¹⁰⁵ *Ibid.* pp. 50, 51.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 64.

¹⁰⁷ Véase la nota 61 de este trabajo. Véase también Marx, 1968:127; Dussel, 1985c: 179; Dussel: 1993b: 49.

es la cuestión. Ahora la cuestión es el fetiche dinero de Say, Smith, Ricardo. La cuestión no está en negar a Dios sino en descubrir el nuevo dios: el dinero, el Capital. El asunto esencial no es el ateísmo –negación de Dios-, sino el fetichismo –afirmación de la divinización secularizada del capital-. La crítica de la religión no será ahora negar a Dios sino mostrar su presencia fetichista en el capitalismo. Dussel todavía va más lejos al distinguir entre el Dios de los profetas y el Dios de los judíos, y observa que Marx, en *Sobre la Cuestión Judía*, al afirmar que “el Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal”,¹⁰⁸ no está criticando al Dios de los profetas, sino a su secularización económica: el dinero. Por lo mismo, la pregunta de si Marx es ateo, es contestada negativamente. Para Dussel, Marx no es “ateo”, puesto que su ateísmo debe entenderse simplemente como la negación de un “dios” fetichizado, no como negación de la religión, ya sea como anti-judaísmo o anti-cristianismo, sino en todo caso como ateísmo de una religión (judía o cristiana) alienada y dominadora.¹⁰⁹

Para nosotros, Dussel ha considerado esta idea del ateísmo de Marx como refiriéndose solamente a una religión alienada, enajenada, cuando la cuestión de fondo de los *Manuscritos del 44*, es la superación de toda enajenación, no sólo la religiosa. El meollo del Tercer Manuscrito es el análisis de la propiedad privada y el comunismo, y es aquí donde Marx aborda la cuestión del ateísmo. Efectivamente, Marx no es ateo, porque termina negando el sentido del ateísmo, pero no por las razones que da Dussel (la posibilidad de que Marx no negó a un Dios verdadero y a una religión verdadera) sino porque el ateísmo, para Marx, no implica una solución de fondo al problema de la enajenación del hombre. Marx critica las diferentes formas de comunismo falso, inadecuado o inauténtico, porque al no abolir positivamente la propiedad privada, quedan infectados por ella, manteniendo la enajenación del hombre. Ni el comunismo “tosco” ni el comunismo “de naturaleza política” logran una superación positiva de la propiedad privada y, por tanto, su pretendida emancipación no alcanza el nivel de una emancipación general, humana. Esta emancipación no la concibe Marx, en consecuencia, como superación de una determinada enajenación, sino como superación de toda enajenación. El verdadero comunismo significa, para Marx, la afirmación total del hombre.

Por lo tanto, la solución no puede estar en la superación de una forma de enajenación, en particular la enajenación religiosa, pues esta sólo se opera en el campo de la conciencia interior del hombre. En cambio la enajenación económica es la enajenación de la vida real y

¹⁰⁸ Marx, *Sobre la cuestión judía*, 1978a: 42.

¹⁰⁹ Dussel, 1993b: 136, nota 4.

abarca a todas las enajenaciones, incluyendo a la religiosa. De ahí que el ateísmo diste mucho de ser la solución, ya que en definitiva, como la enajenación que pretende superar, sólo se da en la esfera de la conciencia. De aquí que Marx afirme que “todo ateísmo sigue siendo todavía más bien una abstracción”.¹¹⁰ De lo que se trata es de la superación dialéctica del ateísmo. “El ateísmo no es más que el último grado del teísmo, el reconocimiento negativo de Dios”.¹¹¹ Lo que Marx afirma ahora es la idea de la autonomía esencial del hombre, pero esta idea no sólo es afirmada por la supresión de Dios. La negación de Dios, o ateísmo, ya no parece tan necesaria para afirmar al hombre. Por eso el socialismo en cuanto tal es la autoconciencia positiva del hombre y ya no necesita la mediación de la superación de la religión. Así, el problema de la autonomía del hombre se hace depender no tanto de la negación de Dios sino del hecho de que el hombre debe a sí mismo su existencia. “Un ser sólo se considera independiente cuando se halla sobre sus propios pies, y sólo se halla sobre sus propios pies cuando debe a sí mismo su existencia”.¹¹² En este sentido, el ateísmo, en tanto negación de Dios, será a su vez negado por el comunismo en tanto negación de la propiedad privada. “El comunismo es la posición de negación de la negación y, por tanto, el momento necesario de la emancipación y la recuperación humanas”.¹¹³ Sólo desde esta perspectiva, el ateísmo pierde su sentido y se torna prácticamente imposible el problema de un ente extraño situado por encima de la naturaleza y el hombre.

Por otro lado, hay quien ha visto en el ateísmo de Marx una cuestión de método.¹¹⁴ Marx niega todas las cuestiones que se refieren al origen del hombre, a la creación, y a todo primer principio que preste sentido al ser y del cual se deriven un orden y una explicación de la vida en general. También desecha el punto de partida de la metafísica y de la ontología de todos los tiempos, descarta asimismo todo dato normativo para el análisis teológico fundamental de las posibilidades humanas de recibir una revelación de Dios. Para Marx, las preguntas fundamentales que tradicionalmente caían dentro del dominio de la metafísica, son demasiado abstractas, debían ser mediatizadas por la praxis humana para ser explicadas. O sea que Marx ya no se atiene al aspecto del contenido de la pregunta, sino que duda metódicamente de que su planteamiento tenga sentido. Este planteamiento abstracto es ya en sí mismo un error metodológico.

¹¹⁰ Marx, 1968: 116.

¹¹¹ Marx, 1978a: 176.

¹¹² Marx, 1968: 125.

¹¹³ *Ibid.*, p. 127.

¹¹⁴ Véase Post, W. 1972: 207-210.

En este sentido, Dussel puede pensar en la posibilidad de que la superación de todas las enajenaciones no implica la superación de una verdadera religión, de una religión que ya no es alienada, pero lo que no puede suponer es que Marx haya contemplado tal posibilidad, pues esto implicaría una abstracción. Quizá se pueda argüir que el método de Marx parte de la abstracción, pero siempre de abstracciones que están mediadas por la *praxis* y que alcanzan lo concreto, nunca en “meras” abstracciones desvinculadas de la vida concreta.

De todos modos, Dussel reconoce la superación del ateísmo por parte de Marx como definitiva. Así, en su polémica con Bakunin, cuando éste lanza vehementes ataques contra la Internacional “como negadora del ateísmo” y exige el ateísmo como dogma de los miembros, Marx llama a todo esto tonterías, considerando el ateísmo como un “cuento para niños” y descartando la posibilidad de aceptar a los “ateos socialistas” ya que “la Internacional no reconoce secciones (sectas) teológicas”. Para Marx, el ateísmo era una cuestión teológica y no debía introducirse como factor de contradicción en la clase obrera. Sin embargo, una cosa es el hecho de que Marx supere el ateísmo por considerarlo un error político y porque al suprimirse radicalmente la religión ya no tenga sentido, y otra, como lo interpreta Dussel, que la superación del ateísmo por parte de Marx se refiere tan sólo a la negación de un cierto tipo de religión fetichista, de dominación, y no a una religión verdadera de liberación.

2. LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN FETICHISTA EN MARX

Dussel estudia los tres niveles clásicos de la “crítica de la religión en Marx”: el filosófico, el político y el económico. Con respecto a la crítica filosófica de la religión que hace Marx, Dussel le dedica pocas líneas e incluso llega a afirmar que Marx no es original, pues depende fundamentalmente de Feuerbach y de Bauer, por lo mismo, no cabe detenerse en ella. Con respecto a la crítica política y económica de la religión, Dussel invierte los términos y habla de la crítica religiosa de la política y de la crítica religiosa de la economía. Con esto gana un horizonte desde donde supera la perspectiva de la religión como “opio del pueblo” y como ideología. Así distinguirá entre una religión de dominación y una religión de liberación.

A. La crítica filosófica de la religión

Según Dussel, la tesis doctoral de Marx “no es todavía un negar la religión sino un mostrar que su realización histórica se alcanza en la “autoconciencia” racional del hombre, y Epicuro es su aparición en la historia”.¹¹⁵ Para Dussel, se trata de una crítica desde la afirmación

¹¹⁵ Dussel, 1985c: 184.

subjetiva religiosa y, por lo mismo, meramente idealista, ya que la autoconciencia es todavía un momento de la conciencia misma. Y aunque Dussel posteriormente reconsidere que la tesis doctoral de Marx merecería un trabajo aparte, sólo se limita a citar un breve pasaje donde Marx afirma que las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautologías y que tanto Moloch como Apolo eran una potencia concreta en la vida de los griegos. Es decir, Dussel reduce la crítica de la religión en general que hace Marx a sólo una crítica de la religión fetichista.¹¹⁶

Es significativo que Dussel no profundice en esta crítica filosófica de la religión que hace Marx. Es cierto que en esta primera fase Marx está fuertemente influenciado, incluso en la terminología, por Bauer y Feuerbach. Pero también es evidente que en su tesis doctoral *La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, escrita entre 1839 y 1841, Marx critica radicalmente a la religión. Marx reconoce la supremacía de la filosofía sobre las otras disciplinas y, en particular, sobre la teología. Para Marx, la filosofía hace suya la proclamación de Prometeo: “En una palabra, odio a todos los dioses”, y lo establece como su propio lema contra los dioses de los cielos y de la tierra que no reconocen la autoconciencia del hombre como la “divinidad suprema”. La tarea de la autoconciencia y su arma principal, la crítica filosófica, consistía en exponer todas las fuerzas e ideas que se oponían al libre desarrollo de esta autoconciencia humana.

Por otro lado, en el apéndice de su disertación doctoral titulado “Crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro”, Marx hace una crítica de las pruebas de la existencia de Dios tal como las formuló Hegel. Marx muestra que al volver al revés las pruebas clásicas de la existencia de Dios, Hegel las ha rechazado por completo para justificarlas. Hegel parte de la nada de lo contingente y concluye de ella la existencia de un Dios o un Absoluto. Marx piensa que el argumento teológico procede totalmente al revés: existe Dios, porque existe lo accidental. Esto quiere decir que Marx ve una directa relación entre lo accidental del mundo y la afirmación de la existencia de Dios. Los argumentos de la existencia de Dios delatan un determinado estado de conciencia, dicen más sobre el creyente que sobre lo creído. Por lo mismo, la pretendida prueba ontológica no es sino una vana tautología, en el fondo no dice otra cosa sino que aquello que yo me represento realmente es una representación real para mí. En este sentido tuvieron existencia real todos los dioses, pues en definitiva también el Apolo de Delfos y el viejo Moloch tuvieron una real influencia en la vida de sus adoradores. Finalmente, Marx no se contenta con excluir de la tierra de la razón a todos

¹¹⁶ Dussel, 1993b: 34.

los dioses particulares, sino incluso a un supuesto Dios en general. Marx se vale de un concepto de razón heredado de Feuerbach y del racionalismo ilustrado del siglo XVIII. La irracionalidad de la que habla Marx designa el desatino del creyente que se niega a reconocer la estructura racional de la realidad. La filosofía, al hacer patente esta estructura, suprime de raíz, según Marx, el problema de Dios.

Por lo anterior, no compartimos la doble afirmación de Dussel de que: 1) la tesis doctoral de Marx no es todavía un negar la religión sino un mostrar que su realización histórica se alcanza en la autoconciencia racional del hombre. Esto supone que Marx no critica, no niega, la “religión verdadera”, sino la religión que el hombre proyecta desde su conciencia. Pero Marx critica y niega toda religión como mera proyección subjetiva de lo real, o como una proyección al infinito de la autoconciencia del hombre. Y 2) que la crítica de Marx se hace desde la afirmación subjetiva religiosa, lo cual implicaría una contradicción o un absurdo, pues no se podría negar la existencia de la religión (y de Dios) como meramente imaginada y al mismo tiempo suponer que tal negación se hace desde una subjetividad religiosa. Marx niega la religión (y a Dios) desde la autoconciencia filosófica, la cual es la más alta forma de divinidad que tiene el hombre de sí mismo. ¿Se podrá interpretar acaso esta forma de autoconciencia filosófica a la manera de Hegel como si se tratara de una autoconciencia divina que se erige por encima del hombre mismo? Obviamente para Marx no, pues cuando él habla de que el hombre tiene la conciencia de ser la “divinidad suprema”, no está afirmando ninguna divinidad subjetiva, sino al contrario, afirmando la supremacía del hombre sobre cualquier divinidad.

B. La crítica religiosa de la política

Para Dussel, es en el periodo que va de 1842 a octubre de 1843, donde Marx comienza a realizar la crítica religiosa de la política y la cuestión del fetichismo. Se trata de un Marx todavía no socialista, pequeño burgués y demócrata radical, que, en la línea crítica de los pietistas, defiende la libertad en general y la libertad de prensa en particular, ante el Estado autoritario, policíaco. Según Dussel, tanto la “Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel” como la primera parte de *Sobre la cuestión judía*, son textos que Marx escribió antes de que se trasladara en exilio a París y, por lo mismo, son todavía obras presocialistas (precomunistas), propias del período pequeño burgués radical y democrático de Marx, donde identifica el Estado cristiano fetichizado con la religión.

Dussel sostiene que en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Marx critica a la religión fetichista, pero no a la “verdadera religión de liberación”. Considera

que muchas de las expresiones contenidas en esta obra (“la crítica de la religión es la premisa de toda crítica”, “el hombre hace la religión”, “la religión es conciencia invertida del mundo”, “la miseria religiosa es la expresión de la miseria real”, “la religión es el opio del pueblo”) se les vió como aspectos de una teoría de la religión con validez esencial, universal, y que, por el contrario, sólo son formulaciones de una crítica coyuntural. Para Dussel, Feuerbach está detrás de más de una expresión. De todos modos, todas las expresiones que Marx formula en este texto en torno a la religión, en especial “la religión es el opio del pueblo”, deben entenderse como una crítica al “Dios” de Hegel, al “Dios” del Estado prusiano, al “Dios” del capitalismo: el dinero.

Si se comprende que toda esta crítica se levanta contra la religión como la entendía Hegel, contra la religión *de dominación* o Cristiandad, nada tendrá que objetar el creyente cristiano crítico o de liberación; más aún, estará de acuerdo fundamentalmente hasta con las expresiones explícitas de Marx.¹¹⁷

Por lo que respecta a la primera parte de *Sobre la Cuestión Judía*, Dussel considera que el asunto sigue siendo la cuestión del Estado cristiano como crítica de la cristiandad. Según Dussel, Marx distingue entre “los principios generales de la religión”, como “esencia”, de su “manifestación” o determinación particular, concreta. El cristianismo luterano, como religión positiva hegemónica, sería una de las “manifestaciones” de la religión en general. Por lo que Marx no ataca aquí la religión cristiana en general, sino que ataca una religión en concreto: la Cristiandad como confusión entre el Estado policiaco, censor, y la religión cristiana. Se trata de una crítica al “Estado cristiano”, al cristianismo “de Hegel”, para quien la religión era el fundamento del Estado y el Estado prusiano (o inglés) era la manifestación de Dios en la historia. Se trata de una crítica de la religión para liberar a la política.

Y cuando Marx se refiere a la “abolición de la religión”, según Dussel, se trata de la abolición de una determinación concreta de la religión “como dominación”, como justificación del Estado, pero no de la negación de “la esencia absolutamente abstracta de la religión” y su posible manifestación concreta: la esencia general de la religión como liberación. Todavía más, cuando Marx afirma que “la religión es, cabalmente el reconocimiento del hombre dando un rodeo”, a través de un mediador que es el Estado, Dussel también señala que Marx se refiere a la negación del “dios” de una tal religión *de dominación*. Parece pasársele por alto que en ese mismo pasaje Marx se refiere a Cristo (no al Estado, no a un “Dios” fetiche) como

¹¹⁷ Dussel, 1993b: 43.

“el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*”.¹¹⁸

Sin embargo, paradójicamente, en esta primera parte de *Sobre la Cuestión Judía*, que Dussel considera todavía un texto presocialista, que sufre todavía de limitaciones gracias a la influencia de Bauer y Feuerbach, Dussel encuentra que Marx estructurará una “estrategia argumentativa” definitiva al formular una “contradicción” entre la vida cotidiana cristiana fetichizada y la “Sagrada Escritura”. Para Dussel, Marx da un cambio de perspectiva: el paso del plano reconocido de la “religión” como justificación del Estado, a la crítica de la religión al nivel secular, tenido por “profano”. Dussel cita un largo pasaje.

El Estado que hace que el Evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos de los hombres, a los ojos de su propia religión. Al Estado que profesa el cristianismo como su norma suprema, que profesa la Biblia como su Carta, se le deben oponer las palabras de la Sagrada Escritura, que es sagrada, como Escritura, hasta en la letra. Este Estado, lo mismo que la basura humana sobre que descansa, cae en una dolorosa contradicción, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas sentencias del Evangelio que “no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar, si no quiere disolverse totalmente” ¿Y por qué no quiere disolverse totalmente? El mismo no puede contestarse ni contestar a otros a esta pregunta. Ante su propia conciencia, el Estado cristiano oficial es un deber ser, cuya realización resulta inasequible, que sólo acierta a comprobar la realidad de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto de duda, un objeto inseguro, problemático. Por eso la crítica está en su pleno derecho al obligar a reconocer lo torcido de su conciencia al Estado que apela a la biblia, ya que ni él mismo sabe si es una figuración o una realidad, desde el momento en que la infamia de sus fines seculares, a las que la religión sirve solamente de tapadera, se hallan en indisoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia religiosa, que ve en la religión la finalidad del mundo.¹¹⁹

Según Dussel, Marx sitúa la crítica religiosa en el nivel profano, cotidiano. Pero en lugar de considerar dicho mundo como profano, no-religioso, Marx descubre allí una dimensión “religiosa” oculta. Al tomar la crítica “en su perfecto derecho” en serio a la “Biblia” y al “oponerla” a la cotidianidad pretendidamente “profana” o “secular”, Marx formula una “contradicción” que se produce en la realidad empírica. Marx intenta oponer así al cristiano consigo mismo. Se trata de la “construcción” de una crítica cuasi-teológica negativa que Marx efectúa teniendo como referencia a la misma “Sagrada Escritura” opuesta contrafácticamente a la vida cotidiana cristiana fetichizada. Según Dussel, esta será la estrategia argumentativa del Marx definitivo.

¹¹⁸ Marx, 1978a: 22.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 27-28.

C. La crítica religiosa de la economía

Para Dussel, entre octubre de 1843 y 1844, Marx da el paso de la crítica religiosa de la política a la crítica religiosa de la economía. Según Dussel, la lectura del artículo de Engels “Esbozo de una crítica de la economía política” y los estudios posteriores de economía que emprendió inmediatamente, hicieron que Marx despertara del sueño de la crítica teórico-filosófica política de la religión. Esto se puede ver claramente en el paso de la primera a la segunda parte de *Sobre la cuestión judía*, posiblemente escrita ya en París. Dussel observa que de pronto Marx realiza una inversión completa. Así, de una crítica teológica baueriana contra la religión positiva a favor de un Estado como expresión del hombre genérico según Feuerbach, Marx ahora lanza una crítica económica contra la religión práctico-fetichista a favor del proletariado. Para Dussel, se trata de superar la cuestión teológica para centrar el problema en el nivel social y económico. Dice Marx:

Intentemos romper la formulación teológica del problema. Para nosotros el problema de la capacidad del judío para emanciparse es otro: es el problema del elemento social específico que es necesario vencer para superar el judaísmo [...] No busquemos el misterio del judío en su religión, busquemos el misterio de su religión en el judío real [...] ¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La usura. ¿Cuál su dios secular? El dinero [...] La necesidad práctica, el egoísmo es el principio de la sociedad burguesa, que se manifiesta [...] en el Estado político [...] El dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero. El dinero es el celoso dios de Israel, ante él no puede legítimamente prevalecer ningún otro [...] El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal: la letra de cambio.¹²⁰

Para Dussel, aquí se efectúa la ruptura de la crítica política a la crítica económica. La crítica religiosa deja de criticar el fundamento religioso del Estado para descubrir el fundamento religioso de la economía. Dussel enfatiza que Marx mismo dice que “el Dios de los judíos se ha secularizado”, por lo que Marx no critica al Dios de los profetas, sino a su secularización económica: el dinero. En ese mismo pasaje Marx afirma que “el dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él”. Para Dussel, este texto nos lleva a la cuestión de la religión en Marx: “El hombre trabaja; su vida se objetiva en el producto; otro se apropia de su producto, de su vida; dicho producto se acumula –después de un misterioso metabolismo que no conocía todavía Marx- en dinero, en capital. Pero ese dinero, ese capital (el fetiche) no es vivo, es sólo un “capital Muerto””.¹²¹

¹²⁰ Dussel, 1985c: 192, 193. Dussel, 1993b: 40. También véase Marx, 1978a: 39, 40 y 42.

¹²¹ *Ibid.*, p. 197.

Para Dussel, ésta será la clave definitiva de la crítica religiosa de la economía que efectuara Marx hasta su muerte. A partir de ahora ya no será necesario abolir la religión para intentar un Estado libre, ahora será necesario “acabar con la esencia empírica” (económica) fetichizada, de la religión.

D. La dialéctica de la religión: dominación y liberación.

Una vez que Dussel ha revisado los aspectos centrales de la crítica a la religión que realizó Marx, concluye que si bien Marx negó a la religión, esta negación se refiere sólo a la religión como dominación, pero de ninguna manera a la religión como liberación (cuestión que Marx no trató y por lo mismo no negó). Dussel reconoce que Marx dejó abiertas muchas puertas y que, con base en un método materialista histórico, es posible construir hoy, en América Latina, una teoría de la religión dialéctica: la religión como dominación y la religión como liberación.

Marx ha negado algunos aspectos que la religión “de dominación” puede manifestar en la historia, pero no son ni los únicos (de la misma religión de dominación) ni excluyentes de otros aspectos positivos de una religión “de liberación”. Una teoría de la religión en buen materialismo histórico, y teniendo como base la lucha de clases, debería comenzar por situar a la religión dentro de la contradicción de clases, es decir, la religión en su concepto incluye la religión de dominación [...] y de liberación [...] Las “puertas abiertas” dejadas por Marx son innumerables. Él sólo se opuso a situaciones concretas donde la religión justificaba la opresión, y todo cristiano de liberación no encuentra en dichas críticas incompatibilidad con su fe en el Evangelio y en la Iglesia de los pobres –si se distingue claramente entre Iglesia y cristiandad.¹²²

Para Dussel, no existió en Marx la pretensión de elaborar una teoría de la religión, ya que sus posiciones al respecto fueron siempre coyunturales y como respuesta a situaciones polémicas muy determinadas. Lo que hizo Marx fue trabajar con el concepto explícito de “religión en general” en tanto religión fetichista o de dominación. Lo que Marx criticó o negaba era cierta manifestación concreta de la religión: la religión fetichista; pero dejó abierta la puerta para un concepto más abstracto de religión en tanto que religión en general, antifetichista o de liberación.

Siguiendo el método dialéctico de Marx, el que se eleva de lo abstracto a lo concreto, Dussel considera que es necesario distinguir entre la concepción abstracta, esencial, de la religión en sí, y las manifestaciones concretas de la misma, ya sean de dominación o de liberación. Según Dussel, en la crítica explícita que hace Marx de la religión fetichista o de

¹²² Dussel, 1985c: 212.

dominación, se encuentra implícito el concepto todavía más abstracto de “religión en general *en cuanto tal*”, que se comportaría como la esencia de la religión en su sentido más general. Dussel recuerda que para Marx la esencia del capital funda, por ejemplo, el nivel de su manifestación concreta de la “competencia” entre capitales. De la misma manera la esencia de la religión funda la aparición o manifestación de diversos tipos de religión: de dominación o de liberación.¹²³

Se trata entonces de describir los momentos centrales de un discurso que intente situar la cuestión de la esencia de la religión en su más general y abstracta significación; cuestión implícita en Marx y confundida generalmente con la cuestión de la religión fetichista en general (religión como dominación en general, y *como capital* en concreto en la modernidad). ¹²⁴

Dussel entiende por “religión”, en su sentido más abstracto, es decir, esencial, “una relación entre el hombre y el absoluto”. “Relación-entre” es un momento esencial de la religión, por ello la definición clásica de “religión” significa “religación-con”, lo cual implica cierta “relación”. Según Dussel, todo el pensamiento de Marx, en definitiva, es un análisis de la relación, de relaciones. Marx es el filósofo del “como (als)”, “en cuanto que”, “en el aspecto de”. Por ello una cosa será hablar de la religión en sí, en cuanto tal en abstracto, o hablar de la religión como capital. En Marx, en la cuestión de la religión como religión en general, la esencia de la religión es una relación. Así como la producción es esencialmente relación entre el sujeto productivo y la naturaleza o materia de trabajo; y la economía es esencialmente relación entre un productor y otro productor en el intercambio; la religión es, igualmente, en su esencia, relación entre el hombre (abstrayendo aquí que sea individual o comunitariamente, en sí o en la historia) y el absoluto (abstrayendo aquí qué o quién fuera, en qué momento de la historia, etc.)

Así pues, considerando a la religión como una relación, podemos encontrar cuatro momentos en esa relación: 1) un sujeto religioso, 2) el absoluto objeto del acto religioso, 3) el acto religioso mismo, y 4) la dirección de uno hacia otro. La relación en este último momento puede ser de muchas maneras: culto o rito, creencia cotidiana, ideológica, etc. Además, de la relación entre los dos extremos directamente, puede haber mediaciones: ofrecer una paloma en sacrificio al absoluto; o un niño (como en el culto al Moloch semita); o plusproducto del trabajo (como en el culto al capital).

¹²³ Cfr. Dussel, 1985d: 29.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 31.

Según Dussel, para que Marx pudiera siquiera realizar una crítica religiosa de la economía política en toda la problemática del fetichismo, debió tener implícitamente como horizonte vigente y actual un concepto de religión más amplio: primero, de religión como relación hombre-absoluto (y si el capital es el “absoluto” dicha relación es religiosa y tratarla en la problemática del fetichismo es su tratamiento religioso explícito); y, en segundo lugar, que ese tipo de “religión mundana” (el capitalismo) es negativo, hay que aniquilarlo (y de allí el concepto *negativo* de fetichismo, que es una idolatría o deformación de la esencia positiva de la religión). Pero para poder analizar tan cabalmente todos los aspectos de la determinación negativa o la manifestación de la religión mundana del capitalismo como fetichismo, debía tener al menos como horizonte implícito un concepto más general abstracto de religión como tal y, por otra parte, el concepto positivo con respecto al cual siempre hace referencia. O sea, al criticar al fetichismo, Marx siempre lo hace desde un horizonte desfetichizado, desde un horizonte desde donde puede constituir la esencia de la religión como negatividad, desde la *comunidad utópica* y el Reino de la Libertad.¹²⁵

Por lo anterior, para Dussel, Marx criticó parte a parte la “religión secular” del fetichismo del capital, al capitalismo como religión cotidiana, pero dejó la “puerta abierta” a una religión de la liberación. Marx fue ateo antifetichista del capital, pero no se opuso a un Dios de liberación, que exigía para su conocimiento una *praxis* de justicia. Dussel comparte la posición de Franz Hinkelmmert quien sostiene que Marx entendió su propia crítica del fetichismo como negación del Anti-Cristo, y no del Cristo. Además, Marx (al igual que Engels) tenía un gran aprecio por el cristianismo primitivo. Dussel considera que hay demasiadas indicaciones de esto a lo largo de los textos de Marx. Pues éste siempre comparó a los obreros con los antiguos cristianos. Así, en *La luchas de clases en Francia de 1848 a 1950*, Marx dice que “la actual generación (de proletarios) se parece a los judíos dirigidos por Moisés a través del desierto. No sólo tiene que conquistar un mundo nuevo, tiene que perecer para dar lugar a los hombres que estarán a la altura de este mundo nuevo”. Y en el “Discurso en ocasión del séptimo aniversario de la Internacional” (25 de septiembre de 1871): “La persecuciones de la Internacional por los gobiernos se asemejan a las persecuciones de los primeros cristianos en la antigua Roma. También ellos al principio fueron numéricamente pocos”. Y en el “Primer borrador de la Guerra civil en Francia”: “A la objeción de los de afuera que son desconocidos...Ellos (los obreros de la Comuna) respondieron con orgullo: ‘También los doce apóstoles eran desconocidos’, y además respondieron con sus obras”. Y, finalmente, en el “Discurso sobre el Congreso del Haya” (artículo del 15 de septiembre de 1872): “Un día debe

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 35.

el trabajador apoderarse de la fuerza política para construir la nueva organización del trabajo...si no quiere, como los antiguos cristianos que descuidaron y despreciaron esto, perderse el reino celeste en la tierra”.¹²⁶

Para Dussel, todo esto tiene la mayor importancia en el Tercer Mundo, en una América Latina cristiana, un Asia budista, hindú y de tantas otras religiones lo mismo que el África. Por lo mismo, un ateísmo indiscriminado y un materialismo intuitivo como el de Feuerbach o cosmológico como el de Stalin, no sólo se oponen a las posiciones de Marx, sino que impiden la liberación de estos pueblos. Ya que la cuestión no es negar las religiones de los pueblos oprimidos, sino, muy por el contrario, realizar una gran alianza de aquellos que en los pueblos oprimidos sepan relanzar a la religión misma del pueblo como religión de liberación, antifetichista, anticapitalista. En este sentido, la mayor coincidencia esencial de una religión de liberación con el pensamiento de Marx se establece en el nivel de la utopía, de la trascendencia de la situación negativa vigente y el modo de su resolución.

Siempre que Marx debe explicar el carácter fetichista hace referencia a la comunidad, donde la producción y el trabajo no son alienación sino distribución, participación, “comunicación vital”. En *la religión fetichista* la vida del hombre es ofrecida al fetiche, al ídolo, y la vida del dios es muerte del hombre. Por el contrario, en *la religión de liberación*, la presencia del Absoluto es exigencia de participación, de distribución del producto, del trabajo, de los bienes, de la vida: es comunión.¹²⁷

Consideramos que esta dialéctica de la religión ha sido clave para acercar tanto a marxistas como a cristianos en la construcción de un diálogo fructífero en Latinoamérica. Claro que esto sigue presentando dificultades. Hay quien piensa que ninguno de los dos proyectos, el marxista y el cristiano, tienen viabilidad de realización sin el otro, por lo que el diálogo o la alianza estratégica, se hacen totalmente necesarios. Hay quien piensa que el encuentro no debe presentar ninguna dificultad, debido a que el humanismo marxista y el humanismo cristiano convergen en muchos aspectos, y que la práctica social latinoamericana demuestra que se puede ser marxista y cristiano al mismo tiempo. Y hay también quien piensa que la crítica que hace Marx de la religión y del socialismo cristiano es tan demoledora, que hace imposible todo intento de fraternización demasiado precipitado entre marxismo y cristianismo.

Sin embargo, el surgimiento de una cristiandad revolucionaria y de la teología de la liberación en América Latina (al igual que la teología negra norteamericana y sudafricana, y otras teologías alternativas) abrió un nuevo capítulo histórico y todavía hoy sigue planteando

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 57, 58.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 58. cursivas nuestras.

nuevas cuestiones interesantes que no pueden responderse sin una renovación del análisis marxista de la religión. Como lo dice Michael Löwy, se trata de una guerra de dioses, donde la lucha política latinoamericana no puede entenderse al margen de la cuestión religiosa. Los teólogos de la liberación comprendieron muy bien que la religión, o la praxis religiosa, no podía estar al margen de la realidad de la lucha de clases, pues negar ésta significaba en la práctica tomar una postura a favor de los sectores sociales dominantes.

En este contexto se inscribe la importancia de Dussel al interpretar la crítica que hace Marx de la religión como una crítica coyuntural y no como una teoría definitiva con validez esencial y universal. Dussel ha observado que la crítica de la religión que Marx efectuó fue entendida por la tradición marxista y antimarxista como la crítica de la religión sin más, sin advertir que se trataba de una crítica a la religión fetichista, de dominación. Así, la famosa frase “la religión es el opio del pueblo”, que fue tomada por muchos marxistas como pieza medular de la crítica de Marx a la religión, cobra su verdadera dimensión. Dussel ha remarcado muy bien que tal expresión debe entenderse en el sentido de una religión fetichista que justifica el sistema, el Estado opresor divinizado, la cristiandad capitalista. Interpretando de este modo la crítica de la religión que hace Marx, Dussel avanza en la alianza estratégica entre marxistas y cristianos, y también responde a las críticas que atacan a la “Teología de la Liberación” por ser “marxista”, pues Marx se inscribe en la misma tradición anti-fetichista de los profetas judeo-cristianos.

Tenemos pues, que la famosa frase “la religión es el opio del pueblo”, no puede admitirse como el núcleo de la crítica de Marx contra la religión. No sólo porque es una metáfora, que como todas las imágenes literarias es siempre de múltiple significado, sino sobre todo porque mucho antes de Marx ya había sido la religión comparada con los estupefacientes e incluso se conocía ya la famosa palabra “opio”. Holbach ya sostiene que la religión embriaga a los hombres mediante ilusiones; Goethe califica de “narcóticos” los sermones del clérigo F.W. Krummacher, y se dice que fue Bauer el inventor de la metáfora del opio, luego recogida y propagada por Moses Hess y por Marx. Por otra parte, el calificativo “el opio del pueblo”, también proviene de algunos estudios de la época sobre las religiones asiáticas y, al apropiárselo, Marx no piensa tanto en la mala fe de la religión en sí, sino en la necesidad que tiene el mismo pueblo de procurárselo para poder sobrellevar su miseria. La religión, segregada por la miseria humana, es el consuelo natural de esta miseria. El pueblo no puede vivir sin religión, de la misma manera que el fumador de opio no puede vivir sin su droga.

Ahora bien, ¿qué tanta validez sigue teniendo la frase “la religión es el opio del pueblo”? ¿Sigue siendo la religión un narcótico que intoxica a las masas y les impide el pensamiento claro y la acción en su propio beneficio? En gran medida la respuesta es sí. Esta visión se aplica muy bien a las corrientes fundamentalistas de los principales credos religiosos (cristianismo, judaísmo, islam), al conservadurismo católico, a casi todos los grupos evangélicos (y su expresión en la llamada “Iglesia electrónica”) y a la mayoría de las nuevas sectas religiosas, algunas de las cuales, como la famosa Iglesia de Moon, no son más que una hábil combinación de manipulación financiera, lavado de cerebro y anticomunismo fanático. Sin embargo, la creciente participación de los cristianos, entre ellos muchos religiosos y curas, en las luchas populares y su integración en masa en la revolución sandinista claramente reflejaban la necesidad de un nuevo enfoque. Y en esto consiste precisamente el mérito de Dussel, el de interpretar desde la perspectiva política latinoamericana, en vías de consolidar la alianza estratégica entre marxistas y cristianos, la crítica de la religión en Marx.

De todo esto, nosotros puntualizamos dos aspectos que nos permiten distinguir entre la posición de Marx y el marxismo actual. En primer lugar, pensamos que la alianza entre marxistas y cristianos que se ha venido dando en América Latina desde hace treinta y cinco años es un hecho histórico concreto que sí obliga al marxismo latinoamericano contemporáneo a replantear el problema de la religión. Pero, en segundo lugar, también pensamos que la posición definitiva de Marx en cuanto a la religión es su total superación. Que cuando Marx crítica a la religión lo hace siempre de manera concreta, pues no podía ser de otra forma, ya que la religión no existe como una forma de ideas puras desvinculadas de toda producción social. Por lo que plantearse la cuestión, como lo hace Dussel, de si en Marx hay un plano implícito desde donde se puede afirmar la religión en un sentido positivo es caer otra vez en meras abstracciones. Además, nos parece que la afirmación de Dussel de que Marx no se ocupó de la religión como liberación, ni la vislumbró teóricamente, y por ello no pudo siquiera negarla (“¿cómo negar lo que no se conoce?”), se contradice con la intención de querer encontrar en Marx el concepto abstracto implícito de “religión en general en cuanto tal”. Para Dussel, el horizonte desde donde Marx cuestiona la religión fetichista, entendida como manifestación fenoménica concreta, es desde un plano esencial abstracto de religión en sí. Incluso Dussel llega a identificar el “Reino de la Libertad” o la “asociación de hombres libres” como una comunidad utópica, desfetichizada, cuyo contenido sería el concepto implícito de religión en sentido positivo. Sin embargo, nosotros pensamos que Marx no asignó puesto alguno a la religión dentro de la “asociación de hombre libres” o futura sociedad comunista,

pues esta sociedad significaba para él la total autorrealización del individuo y la posibilidad de que la humanidad ya no necesitara de un mediador (ni el Estado, ni la religión) que la reconciliara consigo misma.

Pero por otra parte, tampoco podemos encontrar en Marx huellas de un exterminio o persecución activa de la religión. El estudio de las tesis y pronósticos sobre la futura sociedad libre nos muestra que Marx sólo se expresó acerca del tema de forma esporádica y confusamente. Marx no pinta los detalles sistemáticos y exactos, empíricamente concretos de la futura sociedad. De este modo, si alguna vez se logra la realización del hombre según este enfoque de las cosas, no puede, en verdad, excluirse la posibilidad de que desaparezcan la religión y el cristianismo. Pero aún así, por mucho que la concreción de la alienación del hombre cambie y se supere, y que el consuelo religioso ya no sea necesario en cuanto ya no habrá injusticia, esto no puede significar automáticamente que las cuestiones religiosas de siempre como la muerte, la culpa, el dolor o la infelicidad pierdan su sentido, pues de plano se estaría pensando en una “sociedad santa” (donde la felicidad sería absoluta) y otra vez caeríamos en la abstracción especulativa que Marx tanto combatió. Lo cierto es que sólo en el momento en que se den las condiciones objetivas y concretas de tal sociedad futura, se estaría en la posibilidad de abordar su reflexión.

3. ENAJENACIÓN, FETICHISMO Y RELIGIÓN

En su análisis del fetichismo, Dussel prefiere hablar de “subsunción” (concepto más científico del Marx maduro) y no de “alienación” o “enajenación” (conceptos más intuitivos del Marx joven). Esto le permite considerar que Marx siempre criticó a la religión fetichizada, pero no a una religión auténtica, verdadera. Por el contrario, nosotros negamos esa posibilidad y pensamos que Marx si considera la existencia real de la religión como forma de enajenación.

Para algunos autores, Marx desarrolló la teoría del fetichismo en lugar de la teoría de la enajenación, negando o superando ésta última. Para otros, ambas teorías se refieren a la misma situación, pero consideran que la teoría del fetichismo abarca la problemática de manera más precisa y adecuada. Nos parece que Dussel adopta esta posición. Y suponemos que lo hace porque el concepto de fetichismo le garantizaría la posibilidad de tratar la enajenación religiosa en términos de una religión fetichizada, negando la posibilidad de la enajenación de la religión en cuanto tal.

Sobre la enajenación religiosa se ha dicho bastante en la literatura marxista. Y a lo largo de toda la obra de Marx podemos encontrar innumerables referencias, que podríamos

ofrecer todo un rosario de citas. Pero tratemos de ser lo más directos y sintéticos. Desde la concepción materialista de la acción histórica, Marx explica el conjunto de las diversas producciones teóricas y de las formas de conciencia: religión, filosofía, moral, etc. Sólo a partir del desarrollo real de la producción, de la producción material de la vida inmediata, se puede seguir la génesis de estas producciones teóricas y exponer la cuestión en su totalidad. Con respecto a la religión, Marx plantea con toda claridad el asunto en una de las notas de *El Capital*:

La tecnología pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas. *Y hasta toda historia de las religiones que se abstraiga de esa base material, será acrítica.* Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes de cada época, desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones. Este último es el único método materialista, y por consiguiente científico.¹²⁸

De este pasaje, podemos destacar algunos aspectos. En primer lugar, para Marx, hay una relación directa entre las condiciones materiales reales de vida de una época y su correspondiente forma religiosa. En segundo lugar, en toda representación intelectual religiosa siempre hay un núcleo terrenal que es su base, no existen las formas religiosas puras desligadas de un contenido material. Y en tercer lugar, al referirse Marx a las “brumosas apariencias de la religión”, no le concede a ésta ninguna valoración positiva, la religión es una ilusión ideológica que constituye el reflejo históricamente determinado de las circunstancias específicas de cada momento. La religión se presenta, pues, como una mistificación de la *praxis* y como una forma de enajenación.

A partir de que Marx se refiere constantemente a la religión en términos de apariencia, ilusión o reflejo, hay autores que consideran que Marx acude a la teoría del reflejo y a un reduccionismo socioeconómico¹²⁹ para explicar la religión. Sostienen que para Marx la religión

¹²⁸ Marx, 1979a, Vol. 2: 453, nota 89. Cursivas nuestras.

¹²⁹ La teoría del reflejo puede ser interpretada de dos maneras. Por un lado, es propia de los materialismos mecanicistas donde el objeto de conocimiento actúa sobre el aparato perceptivo del sujeto que es un agente pasivo, contemplativo y receptivo, y el conocimiento es un reflejo cuya génesis está en relación con la acción del objeto sobre el sujeto. Marx criticó este tipo de materialismo y dejó en claro su concepción del conocimiento como actividad práctica, sensible y concreta del hombre como conjunto de relaciones sociales. Por otro lado, también cierto marxismo (Engels, Lenin y otros) abanderó esta teoría desde la perspectiva del llamado “materialismo dialéctico”, el cual consideraba a la conciencia humana como la forma superior y más compleja del reflejo, donde el pensamiento humano no sólo reflejaba la realidad, sino que era capaz de crear, mediante su actividad, el mundo humano de la cultura, las ideas o el espíritu que

no tiene entidad en sí misma, pues es sólo el reflejo fantástico de una determinada situación socioeconómica. Ante esto nosotros preguntamos: ¿qué debe entenderse por la *entidad en sí misma* de la religión? ¿Será acaso que la religión existe por sí misma independientemente de toda circunstancia histórica o material? Pero pensar que una forma de producción teórica o espiritual como la religión existe por sí misma desvinculada de toda determinación material sería caer en el pensar metafísico que Marx tanto criticó. Más bien, cuando Marx habla de la religión en términos de apariencia, ilusión o reflejo, es porque considera que tal religión se presenta como un misterio o misticismo, como algo fantástico, desvinculado de toda génesis material, histórico-social. A todas luces, esto implica una forma de enajenación, en cuanto la religión se explica a partir de un núcleo terrenal, productivo, y se presenta a sí misma como esencialmente a-histórica, eterna, por encima de las contradicciones materiales a las que corresponde.

La única forma de religión que Marx reconoce es la que es producto de las condiciones histórico-materiales de una época y, por lo tanto, la que es producción teórico-espiritual del hombre. No la religión metafísica emanada de un ser supremo. En un pasaje de *Miseria de la filosofía*, podemos leer:

Los economistas razonan de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: unas artificiales y otras naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales y las de la burguesía son naturales. Aquí los economistas se parecen a los teólogos, que a su vez establecen dos clases de religiones. Toda religión extraña es pura invención humana, mientras que su propia religión es una emanación de Dios.¹³⁰

Es sabido que Marx critica a la economía política porque como ciencia burguesa oculta el fundamento verdadero de la realidad que dice explicar, tomando la apariencia, la ilusión, como si fuera la naturaleza misma de las cosas. Igual sucede con la religión, siendo un producto del hombre, los teólogos quieren ver en ella el mandato de Dios. Al criticar a la economía política, y al compararla con la religión, Marx, de hecho, también está criticando a la religión. “Así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las obras de su propia mano”.¹³¹ Y pensamos que no se trata de una crítica a una tal “religión” “fetichista”, que dejaría a salvo a la “religión en sí”,

implicaba la transposición del reflejo. Pero esta teoría del “materialismo dialéctico” sólo surge y se desarrolla una vez que Marx ha muerto, por lo mismo, no se le puede atribuir. Tampoco podemos hablar de reduccionismo en Marx, pues precisamente el método materialista de la acción histórica se plantea tratar cualquier cuestión en su totalidad.

¹³⁰ Marx, 1980c: 104. Véase también Marx, 1979a, Vol. 1: 99, nota 33.

¹³¹ Marx, 1979a, Vol. 3: 771.

puesto que para Marx no existe la posibilidad de tal doblez, pues caería en lo mismo que les ha criticado a los teólogos. No hay religión “verdadera”, pura, “en-sí”, y religión no-verdadera, fetichizada, sino únicamente religiones concretas que corresponden a sociedades y determinaciones materiales concretas. De aquí que:

Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante *mercancías*, o sea *valores*, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma *de cosas*, como *trabajo humano indiferenciado*, la *forma de religión* más adecuada es el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desarrollo burgués, en el protestantismo, deísmo, etc.¹³²

Mucho antes de Max Weber, Marx ya había observado ciertas dependencias entre el protestantismo y el espíritu del capitalismo. En ambos terrenos, en el de la religión y en el de la economía capitalista, se pierde el hombre a sí mismo en los productos independizados de su propia actividad. Es en este sentido que Marx habla de “sistema colonial cristiano” o del “carácter cristiano de la acumulación originaria”, y también de la recurrente analogía entre Cristo y el dinero o el capital.

De esta suerte, en la esfera religiosa, Cristo, de mediador entre Dios y los hombres –mero instrumento de circulación entre ambos- se convierte en su unidad, en hombre-dios y deviene, como tal, más importante que Dios; lo santos, más importantes que Cristo; los curas, más importantes que los santos. La manifestación económica total, por unilateral que sea respecto a los extremos, es siempre el valor de cambio, puesto como eslabón intermedio; por ejemplo, el dinero en la circulación simple; el capital mismo como mediador entre la producción y la circulación.¹³³

Es significativo que Dussel, en sus comentarios a los *Grundrisse*, no haya mencionado este pasaje. No se puede argüir que Marx está criticando a un Cristo falso, fetichizado, sino que, en una analogía más, al criticar al capital, que siendo mediador entre la producción y la circulación deviene dominador de todo el proceso, también critica a Cristo, que siendo mediador entre los hombres y Dios, se convierte en el fundamento de la religión cristiana. En ambos casos, en el del capital y Cristo, el hombre queda enajenado. A pesar de esto, hay autores que insisten en que Marx no critica al “cristianismo” sino a una expresión histórica del mismo.

¹³² Marx, 1979a, Vol. 1: 96.

¹³³ Marx, 1971, Vol. 1: 273, 274. En los *Cuadernos de París*, Marx ya había escrito: “Y Cristo es tanto el Dios *enajenado* como el *hombre* enajenado. Dios ya sólo tiene valor en la medida que representa a Cristo; igualmente el hombre. Lo mismo sucede con el dinero”. Marx, 1980b: 128.

El cristianismo burgués, dentro de la fe capitalista, corresponde a una praxis económico-social, lo mismo que la religión natural correspondió a una fase histórica anterior. Lo que Marx critica, entonces, no es *el cristianismo como tal* en primer término, sino las interdependencias existentes y dadas entre el cristianismo y capitalismo; es decir, lo que hace es referirse a una situación histórica concreta, la cual, desde luego, es entendida como articulación histórica necesaria de la religión cristiana [...]¹³⁴

Se afirma que Marx critica en concreto el cristianismo burgués capitalista, pero no al cristianismo como tal, ¿pero cuál es el cristianismo como tal? ¿Existe un cristianismo áureo, transparente, que se coloca por encima de todas sus manifestaciones histórico-concretas: cristianismo primitivo, catolicismo, protestantismo? ¿Acaso existe un tipo de cristianismo dotado de una “esencia” intemporal, como pensaba Feuerbach? Muy por el contrario, el cristianismo ha sufrido transformaciones en los diferentes periodos históricos: primero fue la religión de los esclavos, luego fue la ideología estatal del Imperio romano, luego se amoldó a la jerarquía feudal y finalmente se adaptó a la sociedad burguesa. Es cierto que Marx criticó una forma específica de religiosidad ligada al capitalismo, pero de ahí a suponer que no criticó al “cristianismo como tal” o a la “religión en sí” es desconocer el método de Marx.

En este sentido, es necesario entender que la crítica que hace Marx de la religión, como forma enajenada que se corresponde con la sociedad capitalista, parte de supuestos históricos, de determinaciones materiales concretas. Y que esta crítica no puede hacerse extensiva a todo momento y a toda forma religiosa como un canon *a priori*. El mismo método de Marx establece que para el estudio de toda forma de conciencia o producción teórica espiritual, en este caso la religión, debe de tomarse en cuenta el grado de desarrollo de la producción material y de las relaciones sociales que le corresponde. Así puede uno estudiar el papel o función de cualquier religión del pasado, ya sea el carácter “revolucionario” del cristianismo primitivo, el catolicismo dominante en la edad media o el paganismo en la antigüedad griega, pero también se puede reflexionar sobre la teología de la liberación latinoamericana en el presente, o el lugar que pudiera ocupar la religión en una futura sociedad libre, no capitalista.

4. LA TEOLOGÍA METAFÓRICA EN MARX

Para Dussel, Marx no sólo efectuó una revolución científica en la economía y la política, sino también en la teología. A partir del fetichismo de la mercancía y la crítica de la religión fetichista, Dussel reflexiona ahora sobre la metáfora teológica en Marx. Dussel

¹³⁴ Post, W., 1972: 243. Cursivas nuestras.

afirma que “Marx no sólo no ha muerto, sino que generará nuevo impulso al pensar crítico-filosófico, económico y *aun teológico*”.¹³⁵ No es lo mismo el carácter fetichista del *Capital* desde un discurso filosófico y económico-político, que el desarrollo de un discurso “metafórico”, simbólicamente con sentido implícito teológico. Por lo tanto, Dussel se propone demostrar que Marx tiene y sostiene objetivamente un discurso teológico implícito, negativo, “metafórico”.

Sería una teología implícita de la “vida cotidiana” y, en ella, se simbolizaría la existencia de un “dios” desconocido, pero que Marx desea indicar, aunque lo haga siempre metafóricamente. Es una tesis distinta a las hasta ahora expuestas. Es intentar demostrar que Marx fue, de hecho, un teólogo implícito, fragmentario, negativo, que desarrolló su discurso “metafórica” u oblicuamente, pero no por ello menos efectiva y rotundamente.¹³⁶

Según Dussel, este discurso metafórico de Marx es paralelo al discurso económico-filosófico central. Dussel denomina a este discurso “metafórico”: la teología “metafórica” de Marx, una cuasi teología que abre el camino a la futura teología de la liberación latinoamericana.

[...] la metáfora, el símbolo, no producen nuevo conocimiento filosófico-económico, pero “abren” un nuevo mundo –como dirá Paul Ricoeur-, y justamente “abren” un nuevo horizonte teológico. Si fueran metáforas sueltas, caóticas, puramente fragmentarias, podríamos hablar de que hay sólo metáforas teológicas en la obra de Marx. Pero si las metáforas tienen una lógica, entonces sí podemos hablar de una proto-teología o de una teología implícita. Marx no tuvo intención de producir una teología totalmente explícita –es necesario que esto quede claro desde ahora-. No fue, en el sentido estricto del término, un teólogo. Abrió el horizonte para una nueva teología –lo que es muy diferente-.¹³⁷

Para Dussel, poco o nada se ha explorado sobre la “teología metafórica” en Marx. Se trata de una cuestión que ha sido pasada de largo siempre y que nunca ha sido descubierta. En este sentido, Dussel estudia en el discurso de la “economía política” las metáforas poéticas que Marx se permitió crear sobre temas religiosos (metáforas teológicas) y que deben situarse dentro de una “crítica religiosa” (crítica teológica), tanto del mundo cotidiano capitalista, como de la economía política misma.

¹³⁵ Dussel, 1993b: 5.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 131.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 18.

Lo que deseamos probar es que las “metáforas” poéticas de su discurso económico político no sólo “abren un mundo”, sino que, además, “construye” paralelamente al discurso científico, otro discurso, un “discurso teológico” [...] Es decir, y será nuestra conclusión, Marx fue objetiva, fragmentaria, implícitamente, un “teólogo”; es decir, no fue formalmente un teólogo, ni por su conciencia ni por su actividad, pero abrió un nuevo lugar teológico, lo recorrió coherentemente sólo con metáforas [...] ¹³⁸

Por lo anterior, para Dussel, la “teología metafórica” de Marx será negativa, fragmentaria, implícita, pero explícitamente anti-fetichista. Tratará de lo “no-Dios”: el capital como Anti-cristo.

A. La influencia pietista en Marx

Dussel considera que el ámbito teológico estuvo presente en la formación teórico-intelectual del joven Marx y que el pietismo fue una influencia determinante para el Marx definitivo. El pietismo alemán fue fundado por Spener, para quien “la realidad de la religión consistía no en palabras, sino en hechos”. El movimiento pietista acentuaba el aspecto vital de la experiencia religiosa, en contra del aspecto racional; al dogma oponía la experiencia espiritual. Para Dussel, el pietismo es exigencia de praxis, de obras, y no sólo una fe trágicamente pasiva ante la omnipotencia del Dios de la gracia propio del luteranismo (y del jansenismo). El pietista veía que el sufrimiento era originado por el mal y, por lo mismo, todo buen cristiano debía luchar contra el sufrimiento del pueblo para vencer el mal.

El pietismo, como corriente teológica, se desarrolló propiamente en la región alemana de Wuerttemberg. En dicho ducado, el luteranismo ortodoxo había sido hegemónico. Ante él, y como oposición, surgieron el movimiento pietista (que deseaba la renovación del luteranismo desde dentro de la iglesia) y los movimientos más sectarios separatistas (que intentaban fundar nuevas comunidades religiosas fuera del luteranismo). Según Dussel, hacia 1733 el duque católico Karl Alexander reinará en Wuerttemberg. Su autoritarismo militar moverá a los pietistas a desarrollar una teología que se oponía al poder, al Estado (incluso los pietistas consideraban al duque como el Anti-cristo). La teología pietista se apoyaba en la idea de la venida en la tierra del “Reino de Dios” por medio de la *praxis*, intentaba negar al Dios “lejano” y abstracto de los luteranos. También negaba la doctrina del “al mismo tiempo justo y pecador” que sumía al

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 152, 153.

creyente en un inmovilismo, que llevaba a una vida espiritual estéril, resignada y fatalista, y que, de paso, justificaba la dominación de los príncipes luteranos sobre el pueblo de los pobres. El pietismo, en cambio, exigía de sus miembros la acción, la *praxis*, las obras buenas, con un sentido de servicio, de responsabilidad política y aún económica que de alguna manera habían visto realizada en Ginebra por los calvinistas.

Para Dussel, Kant, en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (que influenció al joven Hegel y que también conoció el joven Marx), reafirma el principio básico pietista (y católico) de que “no lleva la naturaleza la culpa o el mérito, sino que es el hombre mismo autor de ello”. También habla de “la disposición original al bien en la naturaleza humana”. Y expone “el triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación del Reino de Dios sobre la tierra”. Kant muestra que no es suficiente “un estado civil de derecho”, sino que se debe llegar a un “estado civil ético”, no meramente de la “comunidad política”, sino de una “comunidad ética”. En este sentido, “el concepto de una comunidad ética es el concepto de un Pueblo de Dios bajo leyes éticas”. O sea, una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una iglesia que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la iglesia invisible. La iglesia visible es la efectiva unión de los hombres en un todo que concuerda con aquel ideal. Estas son, palabra por palabra, a juicio de Dussel, el proyecto del movimiento pietista.

Este ambiente teológico-cultural pietista llegó a la universidad de Tuebingen, donde uno de sus principales teólogos, J. Bengel, expresaba que “doctrina sin vida no es cristiana”. En el seminario teológico luterano de esta universidad, estudiaron teología tanto Hegel, Hölderlin y Schelling, que habían pensado ser pastores luteranos y que, como tantos otros de la misma generación, fueron marcados por el pietismo.

Para Dussel, el protestantismo de la región renana, que influenciará la región de Tréveris, la ciudad natal de Marx, recibe igualmente la influencia pietista. En sus clases de bachillerato, Marx tendrá experiencia de todo esto y, posteriormente, en los ambientes hegelianos de Berlín recibirá dichas posiciones a través de la filosofía vigente, ya que en esta tradición debe situarse el idealismo alemán y la *Aufklaerung*. Una de las fuentes de Dussel señala que Marx tuvo relación con el pietista Oetinger, quién tuvo influencia sobre Marx con su visión de la sociedad perfecta, en su edad de oro, como un ideal de la sociedad comunista y también en cuanto al concepto de superación (*Aufhebung*) del Estado. Según Dussel, Marx criticará explícitamente los puritanismos de Inglaterra o el

protestantismo de Holanda, pero no el pietismo de Wuerttemberg, al que en cierta manera se ligaba.

Incluso Dussel llega a afirmar que gracias a este ambiente pietista se formará una profunda subjetividad religiosa en el adolescente Marx.¹³⁹ Marx plantea “la cuestión de la religión de dominación, luterana, desde la tradición crítica pietista”.¹⁴⁰ “Marx critica la identidad del Estado con la religión. El estado se ha tornado irracional por fundamentarse en la religión y la religión se ha vuelto irreligiosa [...] *Marx toma aquí la posición de un hombre religioso* que critica a la cristiandad como una contradicción política y religiosa”¹⁴¹ Dussel aclara que no es su estrategia argumentativa probar que Marx fue subjetivamente cristiano (posición de Porfirio Miranda), pero si llega a reconocer un “inconsciente religioso” en Marx, y asegura que el inconsciente de Marx tenía un componente religioso importante, pero el “super-yo” de Marx lo censuraba y sólo atravesaba dicho censor por medio de “metáforas”.¹⁴²

En este contexto, Dussel destaca la existencia de un nexo teológico, implícito, invertido, entre Hegel y Marx. Por un lado, a partir de la idea kantiana de iglesia visible e invisible, el joven Hegel tendrá como lema el realizar la “iglesia invisible”; Marx, por el contrario, invirtiendo la filosofía hegeliana, hablará del “demonio corpóreo” o de la “divinidad visible”. Y por otro lado, la filosofía de Hegel se presenta como una “teodicea”, como una “teología ontológica”. En cuanto Hegel ve en la deificación del Estado la religión más avanzada de la humanidad, y en cuanto que considera que la *Lógica* es la presentación de Dios tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y del espíritu, su filosofía habla del “desarrollo” de Dios mismo. En cambio Marx, que comenzará las sucesivas redacciones de *El Capital* desde una lectura atenta de la *Lógica* de Hegel, tendrá como referente este horizonte teológico y, en la lógica del capital, que implícitamente contiene una “teología negativa”, criticará el “desarrollo” del anti-dios, del Anti-cristo, de Moloch, del fetiche. En esto consiste la influencia pietista en Marx.

[...] pensamos que es del pietismo alemán de donde Marx bebió su doctrina del Anti-cristo, de la prioridad de la *praxis*; y así como los pietistas se opusieron al rey católico, y Hegel a un

¹³⁹ Cfr. Dussel, 1985c: 181.

¹⁴⁰ Dussel, 1993b: 37.

¹⁴¹ Dussel, 1985c: 187. *Cursivas nuestras*

¹⁴² Cfr. Dussel, 1993b: 22.

rey sin constitución (el prusiano luterano), de la misma manera Marx se opondrá, primero, al Estado luterano (en su etapa de crítica política como periodista en Alemania), para después lanzar su crítica filosófica-económica contra el capital.¹⁴³

Tenemos pues, que para Dussel, Marx recibe la influencia determinante del pietismo. ¿Qué es lo que ligaría a Marx con el pietismo? Al parecer de Dussel, la praxis, la vida, el sufrimiento, la opción por los pobres, la crítica al Estado como encarnación del mal (el demonio, el Anti-cristo), y la tarea de construir aquí, en el mundo terreno, el “reino de Dios”, la “comunidad de vida” (¿la “asociación de hombres libres”?). Incluso Dussel considera que las palabras de Spener: “la realidad de la religión consiste no en palabras, sino en hechos” resuenan ya como una de las Tesis sobre Feuerbach. Así, “el espíritu crítico del pietismo de Wuerttemberg, anti-luterano y apocalíptico, resuena todavía en Marx”.¹⁴⁴

B. Del Deuteronomio al Capital

Para Dussel, en cuanto Marx trata la cuestión del fetichismo del capital y habla del capital usurario, se sitúa dentro de la antigua tradición de los profetas de Israel, del cristianismo primitivo y los Padres de la Iglesia, siguiendo con los teólogos medievales y rematando en los primeros reformadores (Lutero, Melancton, Zwinglio). Toda esta tradición teológica cristiana condenó la usura y denunció al dinero como fetiche.

Según Dussel, el texto que, como un inmenso dique, impedía a la Cristiandad latino-germánica derramarse hacia la acumulación gigantesca de riqueza, era el Deuteronomio 23, 20-21. Aquí encontramos la primera formulación en contra de la usura: “No cargues intereses usureros a tu hermano: ni sobre dinero, ni sobre alimento, ni sobre cualquier préstamo: podrás cargar intereses a los extraños, pero no a tu hermano”. Esta condena a la usura estaba ligada a la prohibición del primer mandamiento: “No tendrás otros dioses rivales míos. No te harás ídolos” (Ibid., 5,7-8). “No seguirás a dioses extranjeros” (Ibid., 6,14) “destruirás todos los santuarios donde esos pueblos, que ustedes van a desposeer, daban culto a sus dioses” (Ibid., 12,2).

En el Deuteronomio ya se encuentra una condena de la usura y un señalamiento de dioses falsos, ídolos. Pero aquí la usura se prohíbe con el hermano (en hebreo *l’ahika*,

¹⁴³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 163.

el otro miembro del clan o la tribu) y se permite con el extraño. Y a pesar de la aclaración terminológica de Dussel (el extraño al que se le permite cargar usura es *nokri*, distinto de ger, el extraño al que se le brinda hospitalidad) queda la duda de ¿a qué extraño se le puede cargar usura y a qué extraño se le brinda hospitalidad? ¿O será que a un mismo extraño se le pueda cargar usura y se le deba brindar hospitalidad al mismo tiempo? Sea como fuere, estaríamos hablando de una ética religiosa que excluye a cierto tipo de extraño. Lo mismo sucede con “los dioses extranjeros” o de otros pueblos, hay que negarlos y destruir sus santuarios. El mismo Deuteronomio habla de un Dios celoso, iracundo, que sabe expulsar a sus enemigos. ¿No está aquí presente la crítica que hace Marx de los teólogos cuando estos establecen dos clases de religión y consideran toda religión extraña como pura invención y la religión propia como emanación de Dios? ¿No es lo mismo hablar de un dios extranjero, falso, fetichizado, y de un Dios verdadero?

Pero siguiendo con el recorrido de la tradición teológica cristiana, que hace Dussel, acerca de la usura, tenemos que Jerónimo (340-420) y Ambrosio (340-397) iniciaron la tradición occidental sobre la doctrina de que el exigir interés, la usura, es siempre pecado, debido a que “todos somos hermanos” para el Nuevo Testamento. Con lo cual se superaría la objeción que apuntábamos de cargar usura al “extraño”. Ahora, bajo la luz del Nuevo Testamento, no habría “extraños” en la fraternidad universal. Sin embargo, esto no pasaría de ser una buena intención y la referencia a los “hermanos” siguió siendo algo controvertido, pues para algunos el “hermano” era sólo el hijo de un mismo padre, el habitante de la misma aldea o de la misma tribu; mientras que para otros se trataba de todos los cristianos o católicos, menos los judíos, ya que a éstos el Talmud les prohibía tomar interés usurario de sus hermanos, es decir, de otro judío, pero si les permitía prestar dinero por interés a los cristianos. En la época de las Cruzadas, debido a la crisis económica, se permitieron algunos préstamos a interés entre cristianos, como en el caso de ciertos decretos de Inocencio III (1198-1216). Pero en general, siguió permeando la idea de no cargar interés usurario al “hermano”. Para Pedro Lombardo (1100-1164), la usura era “usurpación ilícita de algo de otro”. Y para Tomás de Aquino no había duda, el “interés usurario era pecado”.

Esta doctrina llegó hasta la época de la Reforma en Alemania. Lutero (1483-1546) lanzó vehementes condenas contra la usura. Sin embargo, hay una ruptura histórica de esta tradición teológica que condenaba la usura. Esta ruptura se realizará, quizá, con Martín Bucer (1491-1551), pero sobre todo con Calvino (1509-1564). Calvino fue el primer

europeo que exploró la ambivalencia del texto del Deuteronomio 23, 20-21, a fin de permitir el poder prestar interés usurario al “hermano”. Su argumento pretende no negar la fraternidad universal de la moral cristiana, pero la sitúa dentro de una conciencia individual y con respecto a la utilidad pública. Calvino expone sus argumentos a favor del prestar con interés usurario al hermano dentro de ciertos límites de “justicia y caridad”. La usura no es condenable sino cuando “se opone a la equidad y la claridad”. Dios no podía permitir a los judíos cometer una injusticia, pecar, al prestar con usura a los extraños. Más bien era un permiso de algo que no contenía pecado.

Durante dos siglos se siguió discutiendo el tema. La Iglesia romana aceptará la doctrina “moderna” distinguiendo entre el “interés” (que es permitido) y la “usura” (que es un vicio de exceso). Pareciera que el primer católico en “abrir la puerta” a la nueva interpretación fue el jesuita Santiago Ledesma, que justificó esta posición en la Congregación General de 1573, siempre y cuando no fuera el interés mayor al 5%, y si no se prestaba a los pobres. A partir de su posición, otro jesuita, Francisco de Toledo (1532-1596), fundará definitivamente la posición católica. La exigencia ética del Deuteronomio 23,20-21 había muerto. El capital podía nacer. La moral cristiana europeo-moderna se las había arreglado para borrar una exigencia que tuvo vigencia durante veinticinco siglos y que había impedido a la Cristiandad latino-germánica derramarse hacia la acumulación gigantesca de la riqueza.

Según Dussel, una vez que se puede acumular dinero, sin contradecir a la moral cristiana vigente, gracias a la usura permitida, bajo el nombre de interés, estamos en un nuevo momento histórico. El “estado de naturaleza” primitivo ha dejado lugar a un nuevo o segundo “estado de naturaleza”, a partir de la existencia del dinero y su “acumulación” (el stock, es decir, el capital). Hobbes es uno de los encargados de comenzar a expresar la cuestión a partir de ciertos “modelos” convencionalmente idealizados. Estos modelos –las llamadas robinsonadas por Marx- no son sino la proyección por abstracción, de la realidad existente. Es decir, Hobbes habla de un “estado de naturaleza” que no es sino la misma realidad capitalista naciente existente proyectada abstractamente como “naturaleza” humana a-histórica, eterna. En realidad es un modelo de la llamada “sociedad de mercado posesivo”, bajo la presencia omnímoda de la Providencia Divina, donde el egoísmo del interés propio coincide con el amor al prójimo y con el bien común, es decir, una gigantesca operación teológica.

El modelo de Hobbes, el contrato suple el estado de naturaleza, se impondrá, ya que, aceptándose como si fuera la expresión de la naturaleza humana, fue en realidad la mejor expresión de una sociedad inglesa que comenzaba a organizar toda su existencia en torno al “mercado”, a la “competencia”: al naciente mercado capitalista desde el mercantilismo del intercambio y la usura. Locke será el que desarrollará dicho modelo con una claridad clásica. Su “modelo” es el individualismo, que consagra la santidad de la propiedad, dentro de un utilitarismo cristiano explícito. En el origen, Dios creó a todos los humanos iguales. Este es el primer “estado de naturaleza”. En él, cada trabajador posee, con propiedad, el fruto de su trabajo y la tierra por él ocupada. Cuando se introduce el dinero, se establece un segundo “estado de naturaleza”. Con el dinero puede obtenerse un stock (acumulación), y con ello se distinguen dos momentos. En el primer momento de este segundo “estado de naturaleza”, unos se apropian de la tierra y la trabajan, acumulan dinero. Otros son viciosos, no trabajadores, y no logran acumular riqueza. Es decir, en un segundo momento de este segundo “estado de naturaleza” descubrimos entonces a unos, los ricos, que pueden comprar el trabajo de los otros, y a los otros, los pobres, que deben vender su trabajo. Todo esto como “punto de partida” natural, querido por Dios.

Esto lo expresa, de igual manera, el fundador de la economía política moderna: Adam Smith. El primer “estado de naturaleza” sería como el “estado de inocencia” del paraíso terrenal (antes del pecado): El segundo “estado de naturaleza”, donde hay acumulación de dinero, capital dinerario. Aquí estriba toda la importancia del haber superado la restricción ética del Deuteronomio. Una vez que prestar dinero a interés (la antigua “usura”) no está ya prohibido, pasó poco a poco a ser parte de la “naturaleza de las cosas” vigentes. La acumulación de dinero que se acrecienta y se deposita, deviene un momento del “estado de naturaleza” humano, universal, eterno, creado por Dios. Y, en efecto, ese Dios que ha creado así al hombre, ahora lo dirige “providencialmente” a sus fines, a la plena competencia natural del mercado. Es la “Mano invisible de Dios” que sacraliza la “competencia” en el “mercado”, y la transforma en un campo teológico excepcional. Así, la constitución de la economía burguesa tiene un trasfondo teológico. Era necesario crear toda una argumentación teológica fundamental para explicar el cómo Dios, con su “Mano invisible”, podía convertir el egoísmo, la usura, la lucha de “todos contra todos” de la competencia del mercado, en una obra virtuosa, buena, justa. Adam Smith debía organizar todo el “ethos” burgués como manifestación de la esencia ética del evangelio. Así la “benevolencia”, la “simpatía”, las virtudes cardinales, etcétera. Se trataba

de mostrar que, como en un sistema moral a lo Newton (aplicando entonces las leyes cuasi-físicas, y de ahí lo de “Naturaleza y Causas” de la riqueza de las naciones), todo quedaba ordenado objetiva y subjetivamente (por las pasiones, sentimientos y virtudes) como una gran “maquinaria económica” arquitectonizada por Dios, de manera necesaria. Todo quedaba así preparado, teórica y teológicamente, para poder reproducir ideológicamente el sistema.

Para Dussel, muchos de los contemporáneos de Marx se ocupaban de este horizonte teológico-económico. El mismo Moses Hess consideraba a la Economía política como la ciencia de los bienes terrestres y a la Teología como la ciencia de los bienes celestes. Ambas ciencias sagradas no le daban ningún valor a los hombres. Mientras la Teología medía al hombre por su ortodoxia, la Economía lo medía según el peso de sus haberes en dinero. Para Hess, el dinero constituía la esencia alienada del hombre. El mismo Hess le envió un artículo a Marx en París donde se habla claramente del tema de la alienación: “Lo que Dios es para la vida teórica, lo es el dinero para la vida práctica del mundo invertido del hombre, su actividad humana invertida”.

Por lo tanto, según Dussel, Marx se enfrentará ante esta orquestación teológico-económica al realizar la crítica de la economía política burguesa.¹⁴⁵ En varias obras, Marx copia lentamente las condenas que Lutero lanzó contra la usura. Así, en los *Manuscritos del 61-63* (o *Teorías sobre el plusvalor*), Marx afirma: “Lutero está por encima de Proudhon. No se deja engañar por la diferencia entre prestar y vender”.¹⁴⁶ Y en el tomo III, capítulo 24 de *El Capital*: “En la forma de capital que devenga interés [...] el capital aparece como la *fuentes auto-creadora y misteriosa*. [...] El interés aparece como el verdadero fruto del capital [...] Aquí queda consumada la *figura fetichista* del capital y la idea del *fetichismo capitalista* [...] Esta increencia del interés en el capital dinerario como dentro de una cosa (...) es lo que tanto trabajo le da a Lutero en su ingenuo alboroto en contra de la usura [...] Es el *Moloch*”.¹⁴⁷

¹⁴⁵ En una de las notas de *El Capital*, Marx afirma que “en un principio, quienes cultivaban la economía política eran filósofos, como Hobbes, Locke, Hume; gente de negocios y estadistas...médicos...Más tarde sonó la hora de los curas protestantes”, como Malthus, y que “es característico que el *pecado original* en su disfraz económico...haya sido y sea monopolizado por los caballeros de la teología o, mejor dicho, de la iglesia *protestante*”. Marx, 1979a, Vol. 3: 765, nota 76b.

¹⁴⁶ Citado por Dussel, 1993b: 142.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 145. También véase Marx, 1980a, Tomo III: 373-378.

En suma, para Dussel, Marx criticará la orquestación teológico-económica de la economía política burguesa y la enfrentará con los mismos recursos, aunque sea “metafóricamente”, ya que ironizará en muchos casos estas construcciones “teológicas”. Así, el discurso económico-político guiará la lógica del discurso teológico que la metáfora abre. El “sentido” del discurso económico enriquece y potencia el “sentido” del nuevo discurso teológico “abierto” (“descubierto”). El resultado será una “teología metafórica” negativa totalmente coherente con la más antigua y auténtica tradición hebreo-cristiana, tanto en los puntos que desarrolla como en la lógica de su estrategia argumentativa.

C. La lógica simbólica de las metáforas teológicas

Siguiendo la línea hermenéutica de Ricoeur, Dussel considera que es necesario ir más allá de la “lógica” del discurso de Marx en la crítica del capital, y avanzar en la interpretación del sentido de sus metáforas teológicas, ya no como meros ejemplos sueltos, “discordantes”, sino como sistema, como una “lógica” que se manifiesta como teología especulativa en potencia. Así, la lógica abstracta del proceso metódico de las categorías y del mismo capital, tiene una estructura sacrificial, litúrgica, cultural, “sacramental”, religiosa. Dussel se propone explicar la lógica simbólica implícita en las metáforas teológicas que Marx articula a la lógica del capital. El pecado original como “relación social”. La “demonología” como anti-Teodicea, como una “teoría del Anti-cristo”. La “Cristología” como “comunidad de vida”. La Trinidad invertida como fetichización del capital en la circulación. Y el culto sacrificial al fetiche. Tales son los temas clave de esta teología metafórica de Marx.

C.1 El pecado original como relación social

Para Dussel, Marx, influenciado por el carácter optimista, liberal y activo del pietismo alemán, sitúa históricamente el “mal original”. En los *Manuscritos del 44*, Marx señala que así como los economistas suponen como un hecho, como acontecimiento dado, “natural”, ahistórico, la relación necesaria entre división de trabajo e intercambio, así también “la teología explica el origen del mal por el pecado original: dando por supuesto como un hecho, como historia, aquello que debe explicar”.¹⁴⁸ Y en los *Grundrisse*: “Bastiat, por el contrario, suministra una historia fantástica [...] así como el teólogo presenta una vez el

¹⁴⁸ Marx, 1968:74.

pecado como ley de la naturaleza humana, la otra como historia de la primera caída. Ambos, por tanto, son igualmente ahistóricos y antihistóricos”.¹⁴⁹

Y en *El Capital*: “Esta acumulación originaria desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología. Adán mordió la manzana, y con ello el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una elite diligente (inteligente, ahorrativa), y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca la pobreza de la gran masa –que aun hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas- y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo [...] En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia”.¹⁵⁰

Para Dussel, Marx, con toda razón exige que se piense de manera histórica y más profunda, situándolo en la historia real y no sólo como relato mítico, el problema de la acumulación originaria del capital. Pero al mismo tiempo, teológicamente, Marx está planteando un problema real y con sentido, y él mismo está indicando una nueva manera “teológica” de pensar la cuestión. La naturalidad del “pecado original” puede innovadoramente, situarse perfectamente en la historia; no como un hecho histórico puntual, sino como relaciones sociales institucionales históricas que nos anteceden, como presupuestos a priori. Así, los dos discursos, el económico y el teológico, se entrecruzan constantemente: “Cierto que la leyenda del pecado original teológico nos cuenta cómo el hombre se vio condenado a ganarse el pan con el sudor de su frente, mientras la historia del pecado original económico nos revela como hay gente que para ganarse el pan no necesita sudar, ni mucho menos”.¹⁵¹

Según Dussel, lo que revela todo esto, es que el texto mítico adámico –en el sentido de Paul Ricoeur: relato racional en base a símbolos- es en realidad más crítico

¹⁴⁹ Marx, 1971, Vol. 3: 97.

¹⁵⁰ Marx, 1979a, Vol. 3: 891, 892.

¹⁵¹ *Ibid.*, nota d.

que la propia economía política capitalista. O sea, que para el cristianismo vigente (burgués) la acumulación originaria no tiene ningún sentido teológico.

Para Marx, en cambio, y partiendo del “evangelio” puro, el mero hecho de la acumulación cobra nuevo sentido teológico: el capital es el modo del pecado original de nuestra época, como relación social a priori de dominación. Uno, el rico, “ya” tiene dinero (acumulación originaria); el otro “ya” es pobre, antes (el a priori del pecado estructural) de celebrar un contrato de asalariado. Es decir, desde Hobbes, Locke y Smith (y en nuestro tiempo un John Rawls), el “estado de naturaleza” (o “situación original”) incluía un mal histórico que no se descubría como tal (la “naturaleza” era buena, como para Pelagio; para Marx, en cambio, dicho “estado de naturaleza” estaba ya históricamente pervertido: había un pecado original histórico (¿y no es el “pecado original”, de toda buena y seria teología, un hecho histórico, no puntual, sino a priori y estructural?).¹⁵²

Dussel también destaca otra cita en la que Marx recalca que, por el pecado original, el trabajo se convirtió en castigo: “¡Trabajarás con el sudor de tu frente!, fue la maldición que Jehová lanzó a Adán. Y de esa suerte, como maldición, concibe A. Smith el trabajo. El *reposo* aparece como el estado adecuado, como idéntico a la *libertad* y a la *felicidad*”.¹⁵³ Dussel observa que en este pasaje Marx se está refiriendo al Génesis 3,17-19, por lo que toda “relación social” de dominación que hace que el trabajador no controle democráticamente el fruto de su trabajo, es un “castigo”, un “sacrificio”. Así, el que el esclavo, el siervo feudal, el obrero asalariado, o el trabajador en una sociedad planificada sin participación democrática trabaje contra su voluntad, como un trabajo forzado, es también fruto del pecado original. Y siguiendo con el Génesis, Marx también hace referencia al versículo 3,5-7: “Más aún, ¿existirían siquiera naciones? ¿Y no es el árbol del pecado, al mismo tiempo y desde Adán, el árbol del conocimiento?”¹⁵⁴ Así, pecado y conocimiento van de la mano, ya sea en una relación pervertida, el “conocimiento” (como la “ciencia” burguesa de la economía política) oculta o legitima el pecado, o ya sea en una verdadera relación ética, el conocimiento (como la crítica que hace Marx) descubre, denuncia, el “mal original”, el “pecado original”, que da origen al “orden social” vigente e injusto. Por lo tanto, para Marx, el valor (como vida objetivada del trabajador) es “trabajo muerto”, “capital muerto”. Es esta “muerte” (la del pobre, del trabajador) el fruto del pecado como “relación social” histórica, estructural, presupuesta como la condición de

¹⁵² Dussel, 1993b: 168.

¹⁵³ Marx, 1971, Vol. 2: 119.

¹⁵⁴ Citado por Dussel, 1993b: 169. Véase Marx, *Teorías del plusvalor*, FCE, México, 1980, t. I, p, 361.

posibilidad de todo otro actuar concreto: se obra “desde” la posición que se hereda en la relación de dominación.

En suma, para Dussel, Marx quiere indicar que el “pecado original” puede ser historificado socialmente. Marx conduce así a la teología a descubrir un nuevo método “teológico”, al situar adecuadamente el lugar teológico por excelencia: la vida cotidiana con sus estructuras sociales invisibles por obvias. Por lo tanto, para Marx, el “pecado original” refiere a una relación social heredada históricamente, se trata del pecado estructural que antecede, determina, que está presupuesto y es constituyente de la subjetividad individual, que siempre nace desde un término, de una “relación social” de dominación –por ejemplo, señor libre-esclavo, señor feudal-siervo, capitalista-obrero asalariado, burócrata-obrero sin participación democrática en la planificación. Es decir, el pecado original, en realidad, se organiza como “Mundo”, como el “Reino del Príncipe de este mundo”.

C.2 Cristología, demonología, y trinidad

Otro tipo de metáforas teológicas que Dussel encuentra en Marx, son la relación entre la Cristología y la demonología, y la fórmula trinitaria de la circulación del capital. La distinción entre “Cristología” y “demonología” le permitirá a Dussel superar la recurrente crítica que hace Marx de Cristo al compararlo, en cuanto mediación, con el dinero y el capital. Se trata de la confrontación de dos paradigmas: uno positivo (la cristología) y otro negativo (la demonología). Desde el paradigma positivo, para Marx, hay una “comunidad vital” (de vida) cuyo centro de expansión es Cristo. Dussel se basa en el examen de religión del bachillerato que Marx realizó en 1835, cuando apenas tenía 17 años.

Por eso, la unión con Cristo, desde la comunidad más vital (*lebendigsten Gemeinschaft*) y profunda con él, consiste en que le tenemos en el corazón y ante los ojos; mientras nos sentimos poseídos del mayor amor por él, dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él une a nosotros y por quienes también se ha sacrificado (*geopfert*).¹⁵⁵

Según Dussel, para Marx, como joven estudiante judío-luterano de Tréveris, Cristo es el origen de la vida que se expande por su generosidad que se sacrifica, por su amor que se comunica a todos. Cristo es “la más viviente comunidad”, paradigma que comunica

¹⁵⁵ Citado por Dussel, 1993b: 172.

la vida, paradigma de “expansión de vida”, víctima que daba la vida a todos. Así, la vida de todos, del individuo y sus hermanos, el principio de la praxis pietatis de la “comunidad” pietista, depende de que Cristo haya sido sacrificado. Este paradigma positivo se transformará en la economía política en la comunidad “de hombres libres”.

Por el contrario, la “demonología” es el paradigma negativo opuesto de la “sociedad (*Gesellschaft*)” –no la comunidad (*Gemeinschaft*)– de aquellos individuos aislados, solitarios, sin comunidad, cuya vida es succionada, “chupada” por un “Anti-cristo” (el demonio, el fetiche, Moloch, Mammón, el “señor del mundo”, etc.) que vive de la vida sacrificada del trabajador. En este caso no es Cristo quien es donador de vida a las personas individuales plenamente realizadas en la comunidad. Ahora es el Anti-cristo que vive de la vida sacrificada de la sociedad de los aislados: esto constituye el “carácter social” del trabajo, de las personas. Es decir, la “relación social” (en la que consiste el capital) es una “relación” de dominación, de extracción de vida, fetichista, idolátrica. Para Dussel, es una adecuada definición (en buena teología protestante y aún católica tradicional) del demonio.

Dussel destaca que en diferentes obras Marx, para referirse al dinero, cita varias veces el Apocalipsis (17,13 y 13, 17): “Y sólo quien llevaba tatuado el nombre de la bestia o la cifra de su nombre podía comprar o vender” “Tienen un solo pensamiento: brindar a la bestia su fuerza y su poder”. Por consiguiente, Marx abre, metafóricamente, desde la consideración económica-política del dinero, el “mundo” teológico del demonio.

En la carta que escribe a Ruge desde Colonia, en mayo de 1843, Marx habla del “Señor del mundo” cuando analiza la naturaleza “filistea” de la Alemania contemporánea:

Es verdad que el viejo mundo es del filisteo. Pero no debemos tratar a éste como un *fantasma* del que uno se aparta lleno de miedo. Lejos de ello, debemos mirarle fijamente a los ojos. Pues vale la pena estudiar a este *Señor del Mundo* (*Herrn der Welt*). Es el *Señor del Mundo*, ciertamente, porque lo llena con su sociedad (*Gesellschaft*), como los gusanos llenan el cadáver.¹⁵⁶

Para Dussel, el “Señor del Mundo” es el demonio que domina o gobierna al mundo; el fruto del “estudio” de este “Señor del Mundo” puede ser *El Capital*; y Marx, al hablar de los gusanos que llenan el cadáver, se está refiriendo a Mateo 8, 22 que dice:

¹⁵⁶ Citado por Dussel, 1993b: 171.

“deja que los muertos entierren a los muertos, pero tú sígueme”. En este sentido, Dussel interpreta que para Marx el dinero (al inicio) y el capital (definitivamente) es el demonio, el Anti-cristo, el “Señor del Mundo”. Pero este “demonio” no es sólo una “cosa”, es una “sociedad” (no una “comunidad”), es el “Señor” del “Reino de este mundo”, Señor de Muerte, donde se entierra a los muertos.

Según Dussel, para el pietismo de influencias apocalípticas joaquinistas, el Anti-cristo había pervertido al cristianismo invirtiéndolo. Para Marx, influenciado por el pietismo, el capital, como Anti—cristo, también ha invertido al cristianismo.

Para Marx, la Bestia apocalíptica, el demonio o su revelación histórica es el “Dinero”, la encarnación del Dragón (el “Cristo”, pero en realidad el “Anti-cristo”), la “Trinidad” (pero en realidad la Trinidad “satánica”). El capital, cuya esencia es la valorización del valor (invisible, fundamental, esencial, como el Dragón), se manifiesta, aparece bajo tres “máscaras”, “personas”, “personificaciones” (la Bestia): la ganancia, la renta y el salario. Es una “Cristología” satánica, una “Trinidad” demoníaca (el “Dinero” llamado “Cristo”, siendo el “Anti-cristo”), una satanología: eso es “metafóricamente” *El Capital*, la más gigantesca teología (aceptable para una buena teología protestante, y aun católica) en los tiempos modernos, teología concreta, histórica, del *demonio*.¹⁵⁷

Para Dussel, todas las comparaciones que hace Marx a lo largo de sus obras con respecto a Cristo (ya sea cuando habla de la mediación de los estamentos, de la mediación del Estado, de la mediación del dinero y, por último, de la mediación del capital), se refieren a un “Cristo” fetichizado que se interpone a la plena realización de la persona: es un Cristo satánico, un Anti-cristo, una inversión. Un Cristo-fetichismo cuya existencia depende de la vida objetivada de la persona (que vive de su vida), pero que no es ya el Cristo que se sacrifica por los otros y que constituye con ellos la “más viviente comunidad”. Por lo mismo, el “Anti-cristo” es el Capital como mediador universal del trabajo objetivado, alienado: como alienación de la vida del trabajo vivo. Es una mediación que deviene más importante que la persona (se trata entonces de la inversión fetichista) y se interpone con ella misma como fin.

Se trata, este “Cristo” (Anti-cristo), de una “metáfora” teológica muy frecuente en Marx. Lo que nos interesa, sin embargo, es situar dicha metáfora dentro de la “lógica” de *El Capital*. No se trata de un Cristo dentro del paradigma de un donador de vida que constituye la

¹⁵⁷ Ibid., p. 175.

comunicabilidad de la comunidad; por el contrario, se trata de “algo” que siendo una “mediación (Vermittlung)” adquiere una entidad propia tal que tapa aquello para lo que es mediación; de la misma manera, el Estado, el Dinero y, por último, el Capital. Es el mismo fetiche, pero en cuanto “mediación” constituida como Absoluto, Fin como realidad autónoma. Otro aspecto del fetichismo.¹⁵⁸

Ya habíamos comentado en nuestro apartado anterior, cuando nos referíamos a la cuestión de la enajenación religiosa, que se nos hacía significativo que Dussel, en sus comentarios a los *Grundrisse*, no hubiera mencionado un clásico pasaje, en donde Marx, al criticar al capital, que siendo mediador entre la producción y la circulación deviene dominador de todo el proceso, también critica a Cristo, que siendo mediador entre los hombres y Dios, deviene más importante que Dios. Pero en esta obra que estamos revisando (*Las metáforas teológicas de Marx*), Dussel si se refiere a este pasaje y a otros donde Marx establece la misma analogía entre Cristo y el dinero. Sin embargo, seguimos sosteniendo que no se puede argüir, como lo hace Dussel, que Marx está criticando a un Cristo falso, fetichizado.

En primer lugar, Dussel sólo se basa en el examen de bachillerato del adolescente Marx. Nunca más en otra ocasión Marx se referirá a Cristo como lo hace en este examen. Por el contrario, Marx abandonará casi de inmediato esta religiosidad juvenil, teológicamente superficial y teñida ya de cierto humanismo, y se convertirá en un crítico radical de la religión. Así lo constatan quienes estuvieron cerca del joven Marx (que no es lo mismo que el “adolescente” Marx). Escribe Ruge a un amigo: “Bruno Bauer, Karl Marx, Christiansen y Feuerbach están configurando un nuevo “Montagne” y haciendo del ateísmo su lema. Dios, la religión y la inmortalidad son arrojados de su trono y el hombre proclamado Dios”. Y Georg Jung, un joven y prospero abogado de Colonia que apoyaba el movimiento radical, escribió a Ruge: “Si Marx, Bruno Bauer y Feuerbach se reúnen para fundar una revista, Dios haría bien rodeándose de todos sus ángeles y condescender en la autocompasión, pues cierto que estos tres le sacarán de sus cielos [...] Para Marx, en todo caso, la religión cristiana es una de las más inmorales que hay”.¹⁵⁹ Se puede insistir en que Marx critica una forma concreta histórica de expresión del cristianismo y no el cristianismo como tal (punto que ya tratamos en nuestro apartado anterior), pero aquí lo que queremos cuestionar es que Dussel tome sólo una referencia del adolescente Marx (la unión con Cristo como comunidad de vida) y la quiera hacer válida para todo el pensamiento posterior de Marx. No piensa lo mismo cuando se trata de las categorías de la “estructura” y “superestructura”, aquí si Dussel dice no aceptarlas

¹⁵⁸ Ibid., p. 180.

¹⁵⁹ Véase McLellan, 1983: 53, 54.

porque Marx sólo las mencionó una vez (en la *Contribución*) y después ya nunca más volvió a hablar de ellas. Lo mismo sucede con la idea de Cristo como comunidad de vida, sólo la usó Marx en ese examen de religión en el bachillerato y después ya no.

En segundo lugar, Dussel se propone situar la metáfora de Cristo dentro de la “lógica” de *El Capital*. Pero para nosotros no hay tal metáfora, sino una analogía. Como se sabe, la metáfora implica trasladar cierto sentido en otro figurado (“sus pechos dormidos se abrieron como ramos de jacintos”) y la analogía implica una relación de semejanza entre cosas distintas. Sostenemos que Marx no se refiere metafóricamente a Cristo como el dinero, sino que hace la analogía de dos fenómenos concretamente reales y entrelazados: el mundo de la economía política y su correspondiente forma religiosa. En ambos casos, en el del capital y Cristo, el hombre queda enajenado.

Por otra parte, en cuanto a la fórmula trinitaria que trata Marx en el capítulo 48 del Tomo III de *El Capital*: “Capital-ganancia (beneficio del empresario más interés); tierra-renta del suelo, trabajo-salario: he aquí la fórmula trinitaria que engloba todos los secretos del proceso social de producción”, Dussel también la toma en su sentido metafórico satánico como la “Anti-trinidad”. Si el capital como “Cristo” (“Anti-cristo”) es la mediación absolutizada del medio que pone al propio fin (la persona) como su mediación, la “Trinidad” (la “Anti-trinidad” satánica) es el mismo capital que se “manifiesta” en la circulación (en el “mundo fenoménico”) por sus diversas “máscaras”, “rostros”, “personas”: como ganancia, renta y salario (y no aparece en su “esencia” una: el valor que se valoriza).

En el mismo capítulo 48 del Tomo III de *El Capital*, Marx, en relación con la fórmula trinitaria, habla de una religión de la vida diaria o cotidiana.

En capital-renta o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta Trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes [...]. El gran mérito de la economía clásica consiste en haber disuelto esa falsa apariencia [...], esa *personificación* (*Personifizierung*) de las cosas y *cosificación* (*Versachlichung*) de las relaciones de producción, esa *religión de la vida cotidiana* (*Religion des Alltagslebens*).¹⁶⁰

Toda la interpretación de Dussel descansará sobre esta expresión de Marx de “la religión de la vida cotidiana”. Según Dussel, toda la crítica que hace Marx del capital, se

¹⁶⁰ Citado por Dussel, 1993b: 181. Véase Marx: 1980a, Tomo III: 768.

trata en el fondo de una crítica a cierto tipo de religión invertida, fetichizada, secularizada y mundana, que se juega en el nivel económico y político. Así, en Marx, el trabajo vivo se objetiva en la producción como valor (uno), pero aparece en la circulación como ganancia, renta o salario (tres), que son las “fuentes” de los ingresos del capitalista, el rentista y el trabajador. Pero también al explicar la cuestión del plusvalor, Marx alude al ejemplo del Dios Padre y del Dios Hijo de la Trinidad (en este caso Dualidad).

Como valor originario se distingue de sí mismo como plusvalor –tal como Dios Padre se distingue de sí mismo en cuanto Dios Hijo, aunque ambos son de una misma edad y en realidad constituyen una sola persona-, puesto que sólo en virtud del plusvalor de 10 libras, las 100 libras adelantadas se transmutan en capital, y así que esto se efectúa así, que el Hijo es engendrado y a través de él el Padre, se desvanece de nuevo su diferencia y ambos son Uno, 110 libras.¹⁶¹

En suma, para Dussel, Marx se mueve en el ámbito de una “religión de la vida cotidiana” y por eso su crítica a Cristo, como mediación igual al dinero o al capital, o a la fórmula trinitaria económica de la circulación del capital, deben entenderse en sentido invertido, como una crítica al “Anti-cristo” como “demonio” y a la “Anti-trinidad” como “satánica”.

C.3 El culto sacrificial al fetiche

Para Dussel, Marx muestra en su teología “metafórica” que el capital tiene una pretensión idolátrica de eternidad, de incorruptibilidad, de permanencia; que es un fetiche que exige culto y sacrificio. Dussel afirma que Marx critica teológicamente el culto sacrificial que se le rinde al dinero, al capital, al fetiche, al dios (al Cristo) invertido, al demonio, al Anti-cristo.

El Capital tiene una estructura tal, desde el nivel “metafórico” en el que nos hemos situado, que podríamos denominarlo *sacrificial, cultural, litúrgico*. Con ello queremos indicar, simplemente, que “metafóricamente” habla Marx continuamente de un “sacrificio”, de un acto por el que se “sacrifica” (se ofrenda “litúrgicamente”) al trabajador, al obrero (en su “carne” y su “sangre”), eucarísticamente, como la Biblia y Feuerbach lo expresaban) al fetiche, al ídolo, a Moloch (como los niños pobres sacrificados al dios fenicio), a la Bestia: el demonio corporal y visible. Pretendemos que esta estructura “simbólica”, “metafórica”, es totalmente

¹⁶¹ Citado por Dussel, *Ibid.*, p. 182. Véase Marx, 1979a, Vol. 1: 1889.

simultánea, paralela, coherente, a la estructura “lógica”, filosófica-económica, científica, que Marx expone en *El Capital*.¹⁶²

Dussel compara el sacrificio del cordero con el sacrificio del trabajador, del obrero. Marx, al hablar del capitalista y del trabajador, dice que el primero sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; en cambio, el obrero “lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan”.¹⁶³ Esto significa para Dussel que el trabajador, el obrero, es el ser humano al que se le puede curtir la piel, su cuero; se le puede esquilmar o matar como sacrificio al dios de turno. El infierno donde el obrero será “torturado” es la misma fábrica, el mismo proceso de trabajo. Allí se encuentra el monstruo, el muerto viviente, el vampiro que se anima con la vida humana. “Al incorporar la fuerza viva del trabajo a la objetividad muerta de los mismos, el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, muerto, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un *monstruo* animado que comienza a trabajar cual si tuviera dentro del cuerpo el amor”.¹⁶⁴ “El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera del vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa”.¹⁶⁵

Por lo tanto, el proceso de trabajo es un sacrificio ritual que “devora” hombres. Así, el afán de prolongar la jornada laboral es la *voracidad canina* del plustrabajo. El placer de la ganancia del capitalista implica la atrofia física y *espiritual*, la *muerte* prematura y el *tormento* del trabajador. El proceso de producción aparece a la vez como *martirologio* de los productores, como un progreso en el arte de esquilmar al obrero, a quien se le atormenta con el exceso de trabajo, se le azota, se le encadena, se le tortura con los más exquisitos refinamientos de crueldad, y, en algunos casos, se le empujaba al suicidio. Por lo anterior, el movimiento esencial del capital es un proceso sacrificial.

Este sacrificio de vidas humanas se debe se debe, en su mayor parte, a la sórdida avaricia [...]. Una dilapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no sólo de carne y sangre, sino también de nervios y cerebro [...]. ¿De qué manera puede evitarse mejor este sacrificio de vidas infantiles?¹⁶⁶

¹⁶² Dussel, 1993b: 213.

¹⁶³ Marx, 1979a, Vol. 1: 214.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 236.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 279, 280.

¹⁶⁶ Marx, 1980a, Tomo III: 101.

Esta última frase: “sacrificio de vidas infantiles”, Marx la cita de un informe del inspector fabril B. Baker. Ya en la carta a Engels del 23 de noviembre de 1859, Marx dice: “El pobre niño –refiriéndose a su hijo Heinrich Guido, muerto antes de cumplir un año- ha sido sacrificado a la Miseria burguesa”. Lo que para Dussel significa, que Marx consideró a su propio hijo un sacrificado al Dios Moloch: la sociedad burguesa en su conjunto.

Por lo tanto, para Dussel, la lógica del movimiento dialéctico del concepto de capital es “sacrificial”: el trabajo vivo, subsumido en el capital y “ofrecido” como el cordero del sacrificio, objetiva su vida en el valor del producto. Por otra parte, Dussel observa como Marx describe la persona humana por sus “miembros” materio-funcionales (manos, ojos, nervios, cerebro, estómago, tendones, músculos), tal como los describe la Biblia hebrea, y no a través de sus funciones, como lo hace la antropología griega. O sea, mientras que para ésta última el hombre se define por el dualismo cuerpo-alma, para Marx, como para la tradición hebreo-cristiana, el ser humano es ante todo “carne” y “sangre”. Y precisamente el trabajador da su “carne” y su “sangre” en la creación del plusvalor que se acumula en el capital como negación del ser, como muerte. La acumulación es el momento en que el sacrificio se consuma, en que la vida objetivada pasa a ser, irreversiblemente, vida del capital (vida muerta del obrero).

Para Marx, “el dinero es como el carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual todo es *sacrificado* [...] El dinero figura efectivamente como el Moloch en cuyo altar es *sacrificada* la riqueza real”.¹⁶⁷ Moloch es el fetiche al que se le ofrece sangre de las víctimas humanas. “Si el dinero, como dice Augier, “viene al mundo con manchas de sangre en la mejilla”, el capital lo hace corriendo de sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies”.¹⁶⁸ “La inmortalidad del valor se establece en el capital [...] la inmortalidad que pasa –proceso- vida. Pero esta capacidad la obtiene el capital sólo absorbiendo incesantemente cual vampiro trabajo vivo a título de sustancia que lo anima”.¹⁶⁹ El capital es, pues, el fetiche que chupa sangre humana. En el capital circula la sangre humana, el valor. El capitalista funge como sacerdote del sacrificio, como responsable de las torturas que moralmente se presenta como un asceta, como “moderno penitente de Visnú” que rinde culto a la religión “mundana”, secular, satánica, del capital, del dinero, a todas luces contraria al evangelio.

¹⁶⁷ Marx, 1971, Vol. 1: 133.

¹⁶⁸ Marx, 1979a, Vol. 3: 950.

¹⁶⁹ Marx, 1971, Vol. 2: 162.

El culto del dinero tiene su ascetismo, sus renunciaciones, sus sacrificios: la frugalidad y la prudencia, el desprecio de los placeres mundanos [...]. De aquí se deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia de acumular dinero”.¹⁷⁰ “De ahí que el acaudalado sacrifique al fetiche del oro sus apetitos carnales. Aplica con toda seriedad el evangelio de la abstinencia.”¹⁷¹

Tenemos pues, que el capital es ese dios hecho por la mano de los hombres al que se sacrifica el trabajo vivo. La “materia” del “sacrificio” que se ofrece al capital (el fetiche, el demonio) es el trabajador mismo, su “carne” (su personalidad que se define como corporalidad torturada y martirial) y su “sangre” (la vida objetivada como valor). El culto fetichista consiste en sacrificar trabajadores al capital, al nuevo fetiche, a la Bestia del Apocalipsis, el demonio corpóreo y visible. Este es el núcleo de la religión mundana”, secular, fetichizada que Marx critica. Por lo mismo, lo que Marx critica es esta forma de religión fetichista, religión de dominación, que encuentra en el cristianismo, con su culto del hombre abstracto y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, la forma de religión más adecuada para una sociedad de productores de mercancías. Se trata de un cristianismo que justifica al capitalismo.

Todo lo anterior le permite a Dussel considerar que en Marx hay una permanente referencia metafórica a los textos de la Biblia y que ésta es usada dentro de su lógica para mostrar al capitalismo su contradicción con el evangelio. Dussel plantea esta contradicción del cristiano consigo mismo bajo el siguiente argumento.

1. Premisa Mayor: Si un cristiano es capitalista
2. Premisa Menor: Y si el capital es la “Bestia” del Apocalipsis, el demonio visible,
3. Conclusión: Dicho cristiano se encuentra en contradicción práctica.¹⁷²

El “cristianismo” es el realmente existente, el cotidiano, el luterano, y aún el del puritano de la Europa en la época de Marx (o actualmente en el mundo capitalista europeo, norteamericano y latinoamericano). El “capitalismo” es igualmente el realmente existente, el comprendido cotidianamente por todos (libre cambista en la época de Marx, y el actual, que en cuanto relación esencial trabajo-capital es abstracta o esencialmente el mismo). Si se acepta que el capital es el “Moloch”, el “fetiche”, el “demonio visible”, como

¹⁷⁰ *Ibid.*, Vol. 1: 168.

¹⁷¹ Marx, 1979a, Vol1: 163.

¹⁷² Dussel, 1993b: 13.

desarrollo de la doctrina del Anti-cristo del joaquinismo pietista; el cristianismo se encontraría en una contradicción clara, porque el ejercicio cotidiano de la praxis en el sistema capitalista involucraría éticamente una acción satánica, demoníaca. Si esto fuera así, el tal cristiano podría evadir dicha contradicción de cuatro maneras:

1. Afirmando su cristianismo y renunciando al ejercicio del capitalismo (que es lo que intentaba Marx).
2. Afirmando el capitalismo y renunciando al cristianismo (que acontecía y acontece con frecuencia).
3. Inventando una religión fetichista, con el nombre de cristiana, modificada de tal manera que no fuera contradictoria con el capital (y de allí la producción, por ejemplo, del puritanismo holandés o inglés, de una actitud religiosa que el capital necesita para su reproducción con “buena conciencia”).
4. Interpretando de tal manera el capital (y esta es la función de la economía política capitalista de Smith, Ricardo, Malthus, y en nuestra época un Friedrich Hayek, ocultando la no-eticidad esencial del capital) a fin de que no aparezca como contradictorio al cristianismo.

Las posibilidades 1 y 2 no necesitan crítica alguna, porque solucionan la contradicción objetivamente. Respecto de la posibilidad 3 exigiría una crítica de la religión fetichista (cuestión que Marx no desarrolló íntegramente, pero de la cual dejó muchas sugerencias).

Con respecto a la posibilidad 4, Marx se extiende sobre ella en toda su obra por metáforas, pero principalmente en *El Capital*, impidiendo escapar al cristiano de la contradicción indicada arriba, al mostrar frecuentemente que el capital es plusvalor acumulado, y como el plusvalor es objetivación de trabajo impago, no puede ocultarse en una visión crítica la no-eticidad del capital. Pero, por otra parte, para desarrollar su argumento, muestra también Marx que el capital intenta ocultar dicha no-eticidad por medio de la pretensión de “crear ganancia desde sí mismo”, “de la nada”. Esta pretensión es interpretada por Marx ahora como fetichista. El carácter fetichista del capital es la otra cara de la interpretación económica política ideológica ocultadora de la esencia no-ética del capital: es la afirmación del capital como “Absoluto”. La crítica del carácter fetichista del capital es, epistemológicamente, una tarea económico filosófica propiamente dicha.¹⁷³

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 16, 17.

Por lo anterior, para Dussel, Marx (a diferencia de Nietzsche y en contra de todo nihilismo) no dirá que “Dios ha muerto”; muy por el contrario, el capital es un “dios” bien vivo y que exige víctimas humanas.

Hasta aquí hemos dejado en claro que Dussel comenzó a dar un giro en torno a Marx. Después de considerar al marxismo como adversario ideológico de la religión, Dussel ahora coincide en lo esencial con los análisis de Marx sobre el ateísmo, la religión y el fetichismo. Sin embargo, aquí realmente no hay novedad, pues Dussel ya había hablado de estas cuestiones a nombre de los profetas de Israel y ahora solo descubre la coincidencia con Marx. El verdadero aporte de Dussel es, sin lugar a dudas, el descubrimiento de la teología metafórica en Marx. La interpretación de las metáforas teológicas de Marx abre muchas posibilidades para seguir problematizando sobre la religión y expresa fehacientemente el giro que Dussel inició en torno a Marx. En el capítulo que sigue, daremos seguimiento al desarrollo de este giro.

CAPÍTULO IV. ÉTICA, EXTERIORIDAD Y META-FÍSICA EN MARX.

En este capítulo presentamos cómo Dussel avanza en el giro que ha iniciado en torno a Marx. De considerar que Marx no superaba el horizonte ontológico de la totalidad, la subjetividad moderna, el hegelianismo, ahora Dussel descubre la exterioridad meta-física del trabajo vivo y, con ello, una ética profunda en Marx. En el primer apartado exponemos la interpretación de Dussel sobre el materialismo ético de Marx. A partir de la categoría del trabajo vivo, Dussel considera que en Marx la vida es el a priori material y real de todo quehacer productivo, lo que significa que lo ético es el supuesto de toda producción y tecnología.

En el segundo apartado veremos la cuestión de la exterioridad en Marx. Para Dussel, hay en Marx una “ruptura ontológica” al pasar de la totalidad a la exterioridad. La categoría por excelencia, en Marx, no es la de la “Totalidad”, sino la de “Exterioridad”. El trabajo vivo constituye el horizonte de exterioridad desde donde se cuestiona la totalidad ontológica de lo mismo. El trabajo vivo será el criterio ético crítico desde donde Marx construirá sus categorías “científicas”. Este criterio le permitirá a Marx hacer una crítica ética de la sociedad capitalista, al considerar que la alienación del trabajo vivo se presenta como injusticia originaria, esencia perversa, robo, trabajo impago.

En el tercer apartado exponemos la posición de Dussel sobre la existencia de *cierta* “meta-física” en Marx. Según Dussel, Marx hace toda una crítica ontológica del capital y una fenomenología del valor desde el horizonte meta-físico del trabajo vivo. El origen de este horizonte meta-físico en Marx se encuentra en la inversión que realizó de la dialéctica hegeliana. Dussel explica esta inversión en tres momentos: 1) el del “núcleo racional” ético-filosófico, implícito, donde el “No-ser” es la “Fuente” “creadora” del “Ser”, de la totalidad, del “Fundamento”, del sistema concreto e histórico. 2) el de la “Matriz Generativa” económica, donde el No-ser es ahora el trabajo vivo, lo pobre, lo alienado o subsumido por el sistema económico. 3) el del “marco concepto-categorial”, donde Marx desarrolla el “concepto” de El Capital por medio de categorías. Este “desarrollo” es la “lógica” de El Capital que se desenvuelve en tres círculos. En el primer círculo, aún siendo el trabajo vivo la fuente creadora del valor del capital, es subsumido y alienado por el capital, y es puesto en el proceso de producción como “fuerza de trabajo”, como “ente” o “cosa”, como mercancía. En el segundo círculo, Marx explica que en el proceso de circulación hay siempre “nuevo” valor que surge “de-la-nada”, es decir, valor que surge de

un permanente incorporar, subsumir, alienar “trabajo vivo” nuevo. En el tercer círculo, el plusvalor deviene ganancia generando la competencia entre los capitales para fijar los precios del mercado.

Finalmente, en el cuarto apartado, ponemos a discusión una serie de cuestiones sobre la interpretación que hace Dussel de la filosofía en Marx. Para nosotros, la filosofía de Marx no es ningún tipo de ontología, ni fenomenología, ni meta-física. Por lo mismo, no estamos de acuerdo con Dussel en la absolutización que hace del nivel abstracto del método dialéctico, en la exterioridad del trabajo vivo, en el carácter ontológico y fenomenológico del pensamiento de Marx, en el hontanar meta-físico desde donde Marx (según Dussel) hace la crítica de la dialéctica hegeliana y en la consideración de la ética en Marx sin tomar en cuenta la enajenación tanto del obrero como del capitalista.

1. EL MATERIALISMO ÉTICO DE MARX

Dussel considera que el materialismo histórico de Marx es, por un lado, un materialismo productivo, poiético, en cuanto relación del hombre (como ser histórico y social) con la naturaleza; y, por otro lado, un materialismo ético, en cuanto la *praxis*, ante todo, implica la relación comunitaria hombre-hombre. Es decir, el materialismo de Marx es un materialismo poiético, tecnológico, antropocéntrico, ético, y de ninguna manera un materialismo “dialéctico” o “cosmológico”.

En la base del materialismo histórico-productivo está la reflexión sobre la producción en “general”. Dussel observa como Marx, al principio de los *Grundrisse*, se propone sacar las determinaciones comunes o esenciales de la producción. Según Dussel, Marx entiende por determinaciones esenciales lo que Aristóteles definía como la “forma” (*morfé*), o sea, el momento constitutivo esencial de la cosa. Estas determinaciones esenciales pueden ser abstraídas o fijadas con el fin de ser pensadas. Así, en el caso específico de la producción, las determinaciones esenciales o comunes son: 1) un sujeto que produce, que trabaja (la humanidad); 2) un objeto trabajado, materia universal o naturaleza; 3) un instrumento con el que se trabaja (la mano); y 4) un trabajo pasado, acumulado. Estas son las determinaciones en general, más abstractas o esenciales, de toda producción posible, constituyen lo que Dussel llama “círculo productivo”.

En este círculo productivo, el sujeto es primariamente sujeto de necesidad o subjetividad necesitada. Para Marx, según Dussel, la necesidad es una negatividad, una

falta-de, hambre, desnudez, intemperie. La necesidad es el “fundamento tendencial ideal interno” del objeto satisfactor y de su consumo. La necesidad es el “fundamento”, pero de tipo desiderativo, afectivo, tendencial, que se lanza hacia (como el “apetito” por comer). Fundamento tendencial interno, anterior al objeto exterior. E ideal, es decir, del cual se tiene conocimiento previo (conciencia-de), imagen. De esta manera la necesidad es en el hombre, en el sujeto histórico, una cierta “apertura” al mundo.

Dussel denomina pragmasis a esta apertura necesitante subjetiva. Y a la intención misma constituyente de los objetos que son constituidos como alimentos posibles la llama intención pragmática, haciendo referencia a la pragmata, lo útil en tanto útil, o la utilidad de lo útil, o en palabras de Marx: “La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso”. La utilidad o el carácter de la cosa como satisfactor de una necesidad es la objetividad que dice relación a una subjetividad que goza o disfruta. La subjetividad no es primera y esencialmente ego cogito (o pensamiento); sino ego desiro (amo, deseo, gozo). El sujeto de necesidad o carnalidad material viviente, necesita “objetos de disfrute” o cosas que satisfagan la necesidad por el consumo, negación, aniquilación, incorporación de la utilidad del objeto. En este sentido, Marx define al hombre como carnalidad, corporalidad viviente y, por ello, material, sufriente, necesitante, negatividad constante con exigencia de afirmación perentoria. Esto supone una verdadera revolución antropológica (no humanista), donde la afirmación del hombre como sensibilidad (de origen feuerbachiano) sale del nivel erótico y se sitúa también en el propiamente económico.¹⁷⁴

El paso siguiente de la intención pragmática, es la intuición productiva o poiética. Si una necesidad no tuviera delante de sí un objeto satisfactor existente, quedaría insatisfecha. Una necesidad no cumplida por falta de un objeto exterior natural promueve la irrupción de una nueva intención constituyente: la intención productora. El hombre, al no encontrar, en su medio el satisfactor, lo produce artificialmente a través del trabajo. Surge así el acto propiamente humano, ya que el consumir puede semejarse a los animales, no así el trabajo creador.

Así, si el sujeto puede satisfacer su necesidad con un objeto-natural (una fruta a la mano) el consumo no estará mediado por un acto productor, pues no hay producción alguna. Sólo en el caso de que el “objeto-natural satisfactor” no esté a la mano, habrá que producirlo. El sujeto necesidad se transforma entonces en sujeto-productor. Este sujeto (necesitado o productor) funda a la “materia” (como “contenido” consumido de la

¹⁷⁴ Cfr. Dussel, 1984b: 148.

necesidad o “con-lo-que” consumido constituye el objeto producido). Por lo tanto, el “sujeto” histórico es anterior, es el a priori de la “materia”. “Primero está el sujeto *histórico* como “trabajo”, y después está la naturaleza como *materia* –este es el concepto del materialismo “histórico” o “productivo””.¹⁷⁵

El sujeto histórico que trabaja, el sujeto productivo (*poiesis*), el “yo-trabajo”, constituye a la naturaleza como materia para un “producto” (*poiémata*). Es evidente que el “sujeto histórico” constituyente es anterior a la “materia” constituida. Marx le critica a Feuerbach que separe totalmente historia y materialismo, pues la naturaleza exterior que precede a la historia de los hombres no existe, fuera de algún atolón australiano de reciente formación.¹⁷⁶ Para Dussel, lo que le interesa a Marx es la naturaleza “posterior” al hombre como “materia” de trabajo: “El obrero no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Este es la materia sobre la que se realiza su trabajo, sobre la que éste actúa, a base y por medio de la cual produce”.¹⁷⁷

Para Marx, según Dussel, “materia” en su sentido primero y fuerte significa “con lo que” algo se hace, el recurso con el que se fabrica algo. Se trata de un sentido productivo (tecnológico), antes que antropológico (lo sensible) o cosmológico (la masa del universo).

La materia en su sentido fuerte, primero, fundamental, la esencia del materialismo, es la constitución de las cosas reales en objeto de trabajo. Sin trabajo no hay materia [...] El trabajo sería el a priori de la materia [...] Es decir, la materia ‘natural’, madera, es al mismo tiempo materia ‘de trabajo’. En cuanto natural tiene cualidades reales; en cuanto materia de trabajo se transforma en el sustrato al que se le puede dar nueva forma. “La nueva forma de la materia, su modificación, va encaminada en segundo lugar, a la constitución del valor de uso, el valor de uso (o la riqueza) es un efecto [...] “En el valor de uso llegamos a la esencia de la poética o al ser del producto como útil o en cuanto sirve-para. En efecto, ‘la utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso’. Es decir, la utilidad, el estado de la ‘servicialidad’ (sirve-para), el momento por el cual la cosa es una mediación para un objetivo es aquello que denominamos ‘valor de uso’. El trabajo trans-forma la materia y la con-forma a un objeto práctico: la nueva con-formación real constituye a la materia-previa y sus cualidades como un útil. ¹⁷⁸

Se trata de la relación histórica-productiva del hombre con la naturaleza, donde la actividad humana hace cambiar la forma de la materia natural para servirse de ella. “La relación material por excelencia, el sustrato último y la última instancia del *materialismo*

¹⁷⁵ Dussel, 1985e: 36, 37.

¹⁷⁶ Marx, 1978b: 74.

¹⁷⁷ Marx, 1968: 76.

¹⁷⁸ Dussel, 1984b: 92.

(sea histórico o dialéctico, si existe este último) es este nivel abstracto de la relación hombre-naturaleza inmediata por medio del trabajo”.¹⁷⁹

Por lo tanto, no hay ninguna prioridad (ni en valor ni en sentido) de la materia natural sobre el hombre. Si la materia fuera anterior al sujeto, a la conciencia productora, el pensamiento de Marx sería una teoría del conocimiento: la naturaleza es antes que la conciencia (materialismo); o la conciencia es antes que la naturaleza (idealismo). Para Dussel, esta simplificación ingenua es totalmente extraña a Marx. Para Marx lo primero, en cuanto constitución del valor pero igualmente en la “asociación de hombres libres” de la producción comunitaria, es el sujeto que trabaja. La subjetividad productora. Por ello la “mera materia natural” no interesa en su discurso antropológico, ético, económico. Así, el realismo crítico de Marx, no es ningún materialismo ingenuo: sea dialéctico, cosmológico, positivista o empirista.

Es necesario terminar una vez por todas con ese materialismo ingenuo y cosmológico de la “aprioridad de la Materia” –que como la Idea determinaría necesariamente al hombre, borrando su carácter histórico y *ético* y haciéndolo un epifenómeno físico. Nada más lejano del “materialismo histórico” de Marx, donde la “materia” es lo constituido *a posteriori* por la subjetividad humana (física y espiritual) como trabajo, producción.¹⁸⁰

Así pues, Dussel considera el materialismo histórico de Marx, como un materialismo productivo, tecnológico, poiético. En este sentido, la filosofía de Marx se le presenta a Dussel como una filosofía de la *poiésis*, una filosofía del acto productivo, de las fuerzas productivas, de la tecnología. Para Dussel el pensamiento de Marx no es ni un economicismo (“la economía es la condicionante material de las demás instancias”) ni un tecnologismo (“la instancia poiético-tecnológica es la última instancia real y concreta del orden histórico”). Más bien, lo que Marx planteó fue que la instancia poiético-tecnológica es la condicionante estrictamente material de la economía. Lo cual implica que el valor de uso es el soporte del valor de cambio.

En cuanto al primer aspecto, el poiético [...] “la utilidad de una cosa hace de ella portadora de un valor de uso” [...] El valor de uso es la riqueza que tiene una cosa por el hecho de ser mediación que sirve para. La mediación en cuánto mediación funcional es valor de uso. Es por ello que “el valor de uso constituye el *contenido material de la riqueza* sea cual fuere la forma social de esta”. Marx indica entonces, que sea cual fuere la formación social de producción donde se cumpla, en todos los casos,

¹⁷⁹ Dussel, 1984b: 152.

¹⁸⁰ Dussel, 1985e: 37, nota 8. *Cursivas nuestras.*

el valor de uso es el substracto material de toda riqueza. *En esto consiste el tan equilibrado y profundo materialismo de nuestro filósofo.* ¹⁸¹

De lo anterior, Dussel concluye que, en Marx, la tecnología o el nivel poético, productivo, es el condicionante material de la economía o nivel real de la práctica. “La economía política no es la tecnología”, dice Marx en los *Grundrisse* y Dussel considera que esta clara diferenciación de la instancia productiva o tecnológica de la economía en sentido estricto, ha pasado frecuentemente inadvertida para muchos estudiosos del pensamiento de Marx. Que en el fondo, la distinción entre tecnología y economía significa que el “valor de uso” es el “portador material” del “valor de cambio”. Que el proceso tecnológico o poético del trabajo o de producción material, parte de la actividad del sujeto del trabajo y termina en el producto terminado (listo para su distribución).

Dussel considera que es en este nivel concreto-material, productivo-tecnológico, de la economía, donde se da el auténtico nivel real de la práctica, de la relación comunitaria hombre-hombre, persona-persona. De aquí que el materialismo de Marx también posea un carácter ético.

En alemán Material (con “a”) significa “material”, como “contenido (Inhalt)” opuesto a “formal”; mientras que “Materiell” (con “e”) significa “material”, de materia física, opuesto p.e. a “mental” o “espiritual”. *El “materialismo” de Marx, obviamente, es Material (con “a”), ya que su problemática es la de una ética de contenido, y no del “materialismo dialéctico” de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa.* ¹⁸²

Para Dussel, Marx está muy lejos de un materialismo (físico) simplista (lo *materiell* con “e”). Por el contrario, de lo que se trata es que el ser humano reproduce su vida física y espiritual, cultural, en su “contenido” (lo *material* con “a”). Este criterio material sobre el que se funda la ética, la reproducción y el desarrollo de la vida humana es universal y, además, no es solipsista, sino comunitario (comunidad de vida). Según Dussel, Marx insiste repetidamente sobre la prioridad de la vida, real, material. En Marx la vida humana es el a priori material y real de todo quehacer productivo, lo que significa que lo ético es el supuesto de toda producción y tecnología. El trabajo vivo constituye un criterio material de contenido ético, universal y comunitario: la reproducción y el desarrollo de la vida humana. Pero en cuanto el trabajo vivo es subsumido por el capital, ya sea como producción o

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 86. *Cursivas nuestras.*

¹⁸² Dussel, 1998: 621, 622, tesis 10. *Cursivas nuestras.*

tecnología, se trastoca entonces el contenido de este criterio ético. Esta es la cuestión de fondo de la ética en Marx.

La cuestión ética por excelencia es la referencia de toda mediación al sujeto del trabajo, a la excelencia final del trabajo vivo. En la medida que *la tecnología* se autonomiza y se transforma en fin, que subsume como un momento suyo al trabajo vivo, es *inmoral*, destructiva del hombre, un nuevo fetiche: el tecnologicismo, el cientificismo, el positivismo lógico. ¹⁸³

Para Dussel, la tecnología, como capital, subsume el trabajo vivo. El modo como objetiva y materialmente enfrenta el capital al “trabajo vivo” es la férrea, implacable, fría, demoníaca manera rítmica del rostro de la máquina. La máquina se transforma así en el “*instrumento ético y objetivo*” ¹⁸⁴ por el que el capital que sólo es trabajo muerto, sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo chupa. Por eso Marx afirma que el medio de trabajo asesina al trabajador y que los huesos de los tejedores de algodón blanquean las llanuras de la India. Así, “desde el momento que la tecnología es capital su finalidad ha cambiado. No es ya aumento de valor de uso y tiempo libre para el hombre. Es valorización para el capital. Su sentido *ético* se ha transubstanciado”.¹⁸⁵

Tenemos pues, que para Dussel hay en Marx un sentido ético profundo desde el mismo nivel de la producción material. El trabajo vivo se constituye como el criterio ético universal y comunitario: la reproducción y el desarrollo de la vida humana. Se trata de un criterio ético no formal sino de contenido y, por eso, “material”. Desde esta concepción del “trabajo vivo” Dussel abrirá el horizonte de la totalidad hacia la exterioridad.

2. EXTERIORIDAD Y ÉTICA EN MARX

Llegamos a un punto fundamental en la interpretación de Dussel del pensamiento de Marx, el “desde donde” Marx efectúa toda su crítica al sistema capitalista. Por fin Dussel ha encontrado un punto lógico-conceptual donde convergen la “exterioridad” de la ética de la liberación y el “trabajo vivo”, fuente de toda riqueza y supuesto del capital. Dussel ha dado con el “otro”, con la “alteridad”, con la “exterioridad” en Marx. Dussel afirma que en Marx la categoría por excelencia no es la de la “Totalidad”, sino la de “Exterioridad”. La crítica a la Totalidad ontológica del capital sólo es posible desde un “afuera” práctico del capitalismo. Más allá del horizonte que el capital constituye, como lo absolutamente

¹⁸³ Dussel, 1984b: 141. Subrayado nuestro.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 160.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 163.

“diferente”, se encuentra el “no-capital”, la exterioridad, el otro (como alguien, como “sujeto vivo”): el trabajador como capacidad y subjetividad creadora de valor.

A. La exterioridad del trabajo vivo como criterio ético crítico-científico

Para Dussel, histórica y socialmente la exterioridad se concretiza en el proletariado, la clase social explotada y subsumida por el capital; pero en abstracto, teóricamente, en el nivel esencial, la exterioridad recae sobre la categoría más simple del “trabajo vivo”. Marx realiza la crítica de toda ciencia económica política posible y también la crítica del mismo capital como realidad efectiva desde el “trabajo vivo”.

El “trabajo vivo”, en cuanto trabajo humano, actualidad de la persona y manifestación de su dignidad, se sitúa en cuanto tal fuera, más allá, trascendiendo o, como lo hemos llamado en otras obras, en la exterioridad del capital. El “trabajo vivo” no-es el “trabajo objetivado”. El primero es el hombre mismo, la actividad, la subjetividad, la “fuente creadora de todo valor”; lo segundo es la cosa, el producto, el valor producido. De esta manera, la crítica del capital (como totalidad cósmica) se efectuará desde la exterioridad del “trabajo vivo”. “Exterioridad” real más allá, trascendental, del ser del capital, del valor (como cosa efectuada). La “realidad” del “no-capital” es el ámbito desde donde se cumple la crítica de la totalidad del valor que se valoriza (cosa): la crítica del capital.¹⁸⁶

La exterioridad es la condición práctica de la crítica a la Totalidad del capital, es el lugar de la realidad del otro, del no-capital, del trabajador viviendo en su corporalidad todavía no subsumida en el capital. El trabajo vivo es actualidad creadora (de la nada del capital) del valor actual: corporalidad viva, subjetividad, como actividad, otra que el capital, exterioridad. Por lo mismo, el horizonte de la exterioridad del trabajo vivo es el “desde donde” Marx efectúa la crítica científica y también constituye el fundamento de todo criterio ético.

Dussel afirma que en Marx el significado de “Ciencia” o el ejercicio de la racionalidad científica no es el habitual, es decir, en el sentido popperiano de “ciencia normal”. Es cierto que Marx contempla la ciencia en este sentido “normal” al considerar que ésta (al igual que la tecnología) está articulada al proceso productivo para aumentar

¹⁸⁶ Dussel, 1990: 293.

la productividad.¹⁸⁷ La ciencia aparece como un momento de la potencia o fuerza productiva. Aparece como capital en concreto, subsumida en la totalidad humano práctica, real, histórica; subsumida por el capital como un medio de aumentar el plusvalor relativo. Sin embargo, el verdadero ejercicio crítico-racional, científico que Marx práctica es totalmente distinto de este sentido habitual de “ciencia normal”.¹⁸⁸

Según Dussel, en Marx, el ejercicio verdaderamente científico consistiría: primero, en elaborar el concepto y construir las categorías necesarias en un plano abstracto, lógico y esencial; y segundo, aplicar esas categorías en la explicación de las formas fenoménicas históricas concretas que aparecen ante la conciencia. O sea, primero hay que describir la lógica del desarrollo del concepto por medio de la constitución de categorías y luego la explicación de las realidades más concretas a partir de aquel aparato categorial.

[...] para Marx *ciencia* es primeramente la *crítica de la apariencia* (del puro fenómeno que aparece en el mundo de las mercancías); referencia de dicha apariencia al *mundo esencial del real movimiento* interno (en este caso del valor del capital): para allí *desarrollar* el concepto esencial a través de categorías.¹⁸⁹

Lo definitorio de la ciencia en Marx sería descubrir la diferencia entre la forma fenoménica de la cosa y su esencia, ya que la cosa siempre aparece ocultando su esencia, pues si la forma fenoménica y la esencia de la cosa coincidieran inmediatamente, “toda ciencia sería superflua”. Por lo tanto, la ciencia “debe ser” (y aquí se encuentra el nivel ético ligado al nivel crítico-racional) la crítica de la apariencia, la crítica del puro fenómeno que aparece en el mundo de las mercancías, la crítica del nivel apariencial, superficial, fenoménico de la circulación que oculta el fondo fundamental y esencial del nivel de la producción, del trabajo humano, del trabajo vivo.

¹⁸⁷ El capitalismo tiende a conferir a la producción un carácter científico. Crea una industria universal y un sistema de explotación general de las propiedades humanas, un sistema de utilidad general que tiene como soporte fundamental a la ciencia (y a la tecnología). Véase Rivadeo, 1987: capítulo II, pp. 56-62.

¹⁸⁸ Dussel rechaza la noción cerrada de “ciencia” que, tomando como modelo a las ciencias naturales, niega a las ciencias sociales o humanas. Tal como el Círculo de Viena o Popper, le negaban el carácter de científicidad al marxismo o al psicoanálisis, por ejemplo. Dussel se inclina por una definición de ciencia flexible que le permita aplicar a las ciencias humanas o sociales críticas el calificativo de programas de investigación científica. Por otra parte, Dussel considera que todo el debate sobre el método de las ciencias, es decir, sobre la “explicación” y la “comprensión”, se levanta sobre un criterio de demarcación entre ciencias naturales y sociales inexistente o ambiguo, ya que las ciencias sociales o humanas se constituyen usando la “explicación” o la “comprensión”. (Dussel, 1998: 440-445).

¹⁸⁹ Dussel, 1988: 290.

La crítica es un primer momento constitutivo de la ciencia, pues ésta siempre debe presentar los fundamentos mismos de su ejercicio como saber, como despliegue de la racionalidad y, en este ejercicio, la ciencia tiene que poner en duda, es decir, tiene que asumir una actitud interrogativa ante los presupuestos de toda teoría. La criticidad de toda teoría (lo que la haría ya científica) estaría en el hecho de que si sus conceptos y categorías fundamentales realmente explican la esencia de la cuestión o si, presas de la confusión y de la contradicción, no alcanzan a ver más allá de la apariencia o, lo que es peor, confunden la apariencia misma con la determinación esencial. Por lo mismo, para Marx, el pasaje de lo superficial y visible al “misterio recóndito” de la esencia es justamente la labor de la ciencia, así como el pasaje del fenómeno a la esencia es al mismo tiempo el descubrimiento del concepto.

Ahora bien, es evidente que este concepto no es la realidad, sino que el concepto mismo es un producto de la conciencia (“la cabeza”) que piensa. Para Marx, lo real no es lo pensado; el concepto es el fruto de una “elaboración”, de un trabajo teórico. Marx toma conciencia de que es necesario un “método de elaboración” del concepto, que no es sino el camino dialéctico del “desarrollo” de dicho concepto. Para Marx, entonces, la ciencia, que pasa por la crítica de la apariencia a la esencia, elabora su discurso en este nivel profundo y oculto a la conciencia cotidiana (y aun a la ciencia situada dentro del “horizonte burgués” y por ello limitada y contradictoria) y desarrolla el concepto (que no es el desarrollo real de la cosa misma, sino sólo lo que corresponde al proceso histórico real).

El “desarrollo” del concepto constituye un sistema, un “exponer el sistema de la economía burguesa críticamente”, un “conceptuar el proceso real de las configuraciones en sus diversas formas” o un “desarrollar genéticamente las diferentes formas” a fin de poder realizar la “exposición genética” que exige la comprensión del concepto del capital. En este sentido, según Dussel, para Marx, la exposición crítico científica, o racional, del sistema de toda economía política posible no es sino el desarrollo del concepto del “trabajo vivo” y dentro del cual el desarrollo del concepto del “capital” es un momento secundario y fundado. En el “desarrollo del concepto de trabajo vivo” (y por ello del capital), el primer paso consiste en partir del mismo trabajo vivo como la categoría absolutamente simple, primera. Y esto porque los conceptos se desarrollan, se elaboran a través de categorías. Las categorías son las “diferentes formas” o “configuraciones” a través de las cuales, analíticamente, el concepto es desarrollado genética, dialéctica,

racionalmente. La “crítica y la conceptualización” se efectúan por medio de las determinaciones que constituyen el concepto.

Así pues, en su esencia, el “movimiento interno del concepto” se va describiendo sucesivamente por medio de categorías. Cada una exige racionalmente otra. La sucesión y conexión racional de cada categoría con la siguiente hasta organizar sin saltos un sistema, constituye un momento esencial de lo que Marx entiende por “ciencia”.¹⁹⁰

Conceptualizada de esta manera la ciencia, lo que se opondría a ella sería el error y el fetichismo. Una teoría caería en el error, en contradicciones, por falta de una abstracción adecuada, por no construir las categorías necesarias dentro de la racionalidad exigida por el desarrollo de un concepto. Marx critica a los “científicos” de la economía política por caer en confusiones a falta de un suficiente análisis o por confundir dos categorías en una (como Adam Smith que confundía el plusvalor y la ganancia). Una teoría caería en el fetichismo cuando pretende que sus categorías han captado el momento esencial, absoluto, ahistórico, eterno, de lo aparentemente real. Lo no-crítico, lo fetichista, sería lo absolutizado en sí sin relación con el trabajo vivo (fundamento de lo teórico y de lo real).

Para Dussel, Marx se propone la tarea científica de desarrollar el concepto de capital en general a través de todas las categorías que sean necesarias. Para esto efectúa una doble crítica: crítica de las teorías que se le presentaban como científicas y verdaderas, sin serlo; y crítica de la realidad capitalista, o sea, del mismo capital como realidad efectiva. El objetivo central de Marx, al teorizar científicamente sobre el fenómeno de el Capital, es precisamente desfetichizar su pretensión de universalidad, de eternidad (como totalidad, como sistema) y criticar el intento de los teóricos burgueses de confundir el proceso del capital con la naturaleza misma de las cosas.

Desde esta perspectiva, cuando Marx elabora científicamente una teoría (es decir, constituir categorías para desarrollar conceptos), lo hace como una tarea práctica, política, histórica, concreta. La crítica de la ciencia implica un nivel teórico, lógico, de categorías y conceptos; pero también un nivel práctico, histórico-concreto, éste es el nivel ético-político. Así, al partir de la exterioridad del trabajo vivo, desde éste principio ético, absoluto, *a priori*, Marx puede juzgar que la totalidad del mundo capitalista (tanto real como teóricamente) tiene una esencia no ética.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 303.

Marx critica la esencia no-ética del capital (pero perfectamente “moral” para la moral burguesa), desde el principio absoluto de la Ética de Liberación: la vida del trabajador, el trabajo vivo, como actualidad de la subjetividad del trabajador, tanto material como espiritual.¹⁹¹

B. La alienación del trabajo vivo: la esencia perversa del capital.

Para Dussel, Marx descubre la esencia perversa, injusta, de la moral capitalista, en la alienación del trabajo vivo. Aunque el trabajo vivo es lo absolutamente exterior (la exterioridad misma por excelencia) al capital (la totalidad), el capital se las arregla para subsumir, incluir, incorporar trabajo de manera permanente, estable, como un momento de su propia esencia, como una determinación o mediación fundada en su propia realidad. El trabajo vivo deja de ser el esencial “presupuesto del capital” y pasa a ser un momento subsumido del capital. Así, lo injusto, lo perverso, el mal ético, del capitalismo, es la negación de la alteridad, la alienación de la exterioridad o el hecho ético de la subsunción del otro (el trabajador) en la totalidad del capital (de otro de lo transforma en “cosa”, “ente”).

Para Dussel, lo “ético” (o “moral”) en Marx no se produce primeramente en el nivel de la llamada “supraestructura”,¹⁹² sino en el nivel mismo de las relaciones de producción. Cuando se habla de “relaciones sociales de producción”, se ha olvidado frecuentemente que la “relación social”, primeramente, es una “relación” entre personas (relación práctica,

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 309.

¹⁹² Para Dussel la categoría de “supra” e “infraestructura” no sólo no es esencial en Marx, sino que, definida, de un modo economicista, está contra su intención y teoría. El único texto importante se encuentra en el Prólogo de la *Contribución*, del 1859, que hay que leer con cuidado en dos sentidos. En un primer sentido, por tratarse del único texto donde Marx toca la cuestión, ya que después, en las miles de páginas de las cuatro redacciones de *El Capital* (de 1857 a 1880), Marx no dedica ni una página sobre el tema. En un segundo sentido, porque las palabras de Marx no permiten sacar tantas conclusiones como la tradición stalinista pretendió. Marx habla de que “el modo de producción de la vida material condiciona (bedingt) el proceso social” –que no es lo mismo que “determinar” y menos absolutamente-; o que “no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser (Sein), sino a la inversa es su ser social (gesellschaftliches Sein) lo que determina su conciencia”. Para Dussel, el “ser” no es sólo material; y el “ser social” es mucho más que una económica economicista. Y aun, se podría argumentar, la determinación no es absoluta, sino, “relativa”, y lo que determina es por su parte determinado: lo económico es un determinante determinado (política, ideológicamente, etcétera). Ahora bien, si es verdad que pueden entrar en conflicto “las fuerzas sociales productivas” con las “relaciones de producción”, estas últimas son también “relaciones” prácticas (éticas) entre personas: una persona domina a la otra extrayéndole plusvalor en la “relación social de producción” capitalista. De manera que aun aquí la determinación no es meramente “material” o “tecnológica”, sino “económica”: práctico-productiva (y en lo práctico, lo político, por ejemplo, es determinante constitutivo esencial de lo económico, en cuanto reproduce la relación práctica económica misma). (Dussel, 1993b: 302, nota 36).

política, ética: en el sentido que puede ser justa o injusta, perversa o recta), y, en segundo lugar, que lo “social” de la relación indica el carácter ya perverso del capitalismo (trabajo “aislado”, no comunitario). Así, la “relación práctica” es la “esencia” de la relación de producción. La relación práctica (“moral” o “ética” en última instancia), determina o “estampa” en los individuos el “carácter” de estar en un tipo concreto de “relación”: la “relación social”. Así pues, la “relación social de producción” es un tipo de relación entre personas que incluye una determinación “ética”: es una relación de “dominación”, de explotación, que condiciona el acceso del agente a la naturaleza.

Para Dussel, la alienación del trabajo vivo por el capital, o sea, el acto por el cual el otro es negado en su alteridad y subsumido en la identidad del capital, se da a través del “contrato”. Marx denomina a esta “relación” contractual entre el trabajo vivo (el trabajador) y el capital (el capitalista), como una relación práctica, ética, moral, como la “relación originaria”. Es una relación esencial que aparece como una relación de “igualdad”, pero en el fondo esta igualdad es “pura apariencia”, es realidad una relación de desigualdad, de injusticia, de dominación. En el contrato, el trabajador se transforma en asalariado, se lo incorpora a la esencia del capital. Alienación del trabajo es lo mismo que no-ser o ser-para-otro: ser su mediación. Para Dussel, éticamente hablando, esta alienación del trabajo, esta negación de su alteridad, su exterioridad, este haber degradado el “cara-a-cara” en la proximidad, por un constituir al otro como mediación, instrumento, subsumiéndolo como mero “valor de uso” fundado en el ser del capital, es el mal originario, la perversidad ética por excelencia de la realidad capitalista y por ello de su moral. Esta moral vigente de la burguesía es introyectada en el trabajador, que acepta al capital como un dato natural, como riqueza amasada por el trabajo y la justicia, y de donde la ganancia es un derecho propio del capitalista por la propiedad de los bienes que su trabajo originario produjo.

Marx ha descubierto la esencia de la moral burguesa y ha fundado una ética de la liberación del asalariado [...] Marx ha mostrado, definitivamente, la existencia del plusvalor, como lo robado, apropiado por el capital sin contrapartida. Es la esencia misma de lo que “oculta” la moral burguesa y que “descubre” una ética de la liberación. Marx es así, filosóficamente hablando, el ético más significativo en la crítica a la esencia perversa del capital.¹⁹³

¹⁹³ Dussel, 1985e: 355.

Marx, según Dussel, supone (como sospecha ética fundamental) que este “contrato” entre el trabajo vivo y el capital puede expresar un intercambio de no equivalentes. Si se intercambiaran equivalentes, no se originaría plusvalor alguno. Pero si se genera plusvalor, éste debe salir de una “no equivalencia”. Alguno de los contratantes ha perdido algo en la no-equivalencia. Es entonces un problema en el nivel de las relaciones prácticas, “morales” o “éticas”. Por lo tanto, la “justicia” sobre la que habla Marx es la derivada de las mismas “relaciones de producción”.

La diferencia que Marx describe entre trabajo “pago” y trabajo “impago” es estrictamente “formal”, no “material” (ambos producen valor); es esencialmente “ética”, no “moral”. Para la “moral” vigente burguesa, todo el trabajo es pagado íntegra y justamente en su valor por el salario; no puede haber ninguna diferencia. Para Marx, desde el horizonte “crítico” constituido por su concepto de capital, y usando las categorías construidas para tal fin, el tiempo total del trabajo, el total del valor producido, puede dividirse en dos partes “formales”, “éticamente” diferentes: una ha sido “pagada”, la otra ha sido “robada”; “impago” significa que se ha usado algo sin pagárselo a su propietario: es un robo. Este “robo” sólo aparece a una “conciencia ética”, no a una mera conciencia “moral”. La “conciencia moral” aplica los principios vigentes del orden práctico-burgués; no puede tener una conciencia intranquila, que le acuse de alguna injusticia. Para la “conciencia moral” burguesa no hay tal injusticia, ya que no se encuentra en contradicción con el modo de producción capitalista. Mientras que a Marx –y a cualquiera que usando su método tenga un punto de apoyo “ético” exterior al orden “moral”-, el trabajo “impago” se le presenta como “perverso”. Este “juicio ético” –que es mucho más que el “juicio de valor” del Weber capitalista- es un “juicio científico”. Es decir, la “moral” acontece en el nivel superficial o fenoménico; la “ética” es la referencia de ese nivel superficial al nivel profundo, esencial, el cual sólo la “ciencia” descubre. Hemos dicho ya que la “ciencia” es en Marx una “ética”.¹⁹⁴

Para Dussel, la “ley del valor” –que es la ley fundamental de toda la Economía Política para Marx- es igualmente el fundamento de la “ética” que crítica a la “moral burguesa”. En cuanto que ningún valor puede tener una fuente que no sea el “trabajo vivo”, el plusvalor es el efecto de un trabajo “impago” (robo, injusticia “ética”). Pero la moral burguesa vigente no puede aceptar esto, para ella no hay contradicción entre la buena conciencia y la virtud del capitalista y su práctica de dominación. Por el contrario, la

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 441, 442. Marcuse también afirma que el punto de partida de de toda Teoría Crítica (y por lo tanto “científica”) presupone un criterio ético: “El juicio que afirma que la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y deber ser hecha digna de vivirse. Este juicio subyace a todo esfuerzo intelectual; es el a priori de la teoría social, y su rechazo (que es perfectamente lógico) niega la teoría misma”, (Marcusse, 1993: Introducción, pp. 20, 21).

ética de Marx, demuestra la contradicción del capital con los propios supuestos de su “moral”.

Por lo anterior, para Dussel, Marx descubrió exactamente el nivel epistemológico de abstracción en el cual debía situarse el ejercicio adecuado de la razón ético-crítica: la economía. Marx comprendió que la crítica debía situarse en un nivel de abstracción que permitiera un ataque teórico y analítico de-constructivo preciso, pertinente, eficaz, irrefutable, contra el sistema de eticidad vigente en Europa. Marx analiza las causas de la alienación de las víctimas y concluye que la “verdad” del sistema de eticidad vigente, en cuanto causa de la negación de las víctimas, devine “no-verdad”. Se trata de la articulación de la filosofía dentro de un horizonte ético-crítico. “Interpretar” el mundo en una exclusiva posición teórica presupone aceptar el sistema dado desde su mismo horizonte. “Transformar” es lo que se propone la “razón ético-crítica”, que adopta la posición de las víctimas y ha sido lanzada a la acción por la conciencia ético-crítica. No significa que hay que abandonar toda filosofía; significa que hay que superar la mera posición teórico-cómplice de la filosofía con el sistema que produce víctimas y comprometerse prácticamente con dichas víctimas, a fin de poner el caudal analítico de la filosofía ético-crítica (que es la plena “realización de la filosofía”) a favor del análisis de las causas de la negatividad de las víctimas y de las luchas transformadoras (liberadoras) de los oprimidos o excluidos.

Finalmente, para Dussel, la profunda conciencia ética de Marx, se deja ver en una carta del 30 de abril de 1867, donde Marx escribe: “si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad para ocuparnos de nuestro propio pellejo. Pero me hubiera considerado poco práctico de haber muerto sin al menos haber terminado el manuscrito de mi libro.” *Dussel considera que si a todo esto no se le llama ética*, entonces no se ha entendido la cuestión fundamental de *El Capital* en Marx.

3. LA CUESTIÓN DE LA META-FÍSICA EN MARX

Hasta aquí, Dussel ha considerado que la cuestión ética se presenta en Marx de modo fundamental, es decir, como parte esencial de su materialismo histórico y de su método dialéctico; y que el trabajo “científico” de Marx tiene como punto de partida el criterio ético de la alienación de la exterioridad del trabajo vivo. Incluso ha llegado a afirmar que en Marx la categoría por excelencia no es la de la “Totalidad”, sino la de “Exterioridad”. Pues

una vez que ha establecido en el pensamiento de Marx la presencia de lo ético y de la exterioridad, llega el momento de plantear la cuestión de la meta-física. De este modo, Dussel trabaja la cuestión medular de la presencia o no de la filosofía en el pensamiento de Marx. O sea, la cuestión de la ontología y de la metafísica en Marx. “Kosik no tiene miedo de hablar de “metafísica”, como algunos marxistas en nuestro medio”,¹⁹⁵ sostiene Dussel para enfatizar la importancia cardinal de la metafísica en el pensamiento de Marx. Por un lado, si se entiende por “ontología” (u “ontológico”) la posición existencial o fáctica, la consideración científica del ente (la cosa o la sustancia: determinada, existente o real) en el sentido de la ontología aristotélica, hegeliana o heideggeriana, también se puede hablar entonces de una ontología de Marx. La cuestión ontológica por excelencia en Marx, es la del “valor que se valoriza” como el ser, la esencia o el fundamento del capital. Por otro lado, Dussel entiende por “meta-física” (con guión para indicar este nuevo sentido, diferente del tradicional) la posición trascendental, ética o crítica en cuanto tal. Es una posición “crítica” ante lo ontológico (o la ontología), transontológico, que parte no del “ser”, sino de la “realidad real” del otro, del pobre, del “trabajo vivo”, de la exterioridad.

Marx nunca usó el término “meta-física en el sentido que ahora le damos, y cuando utilizó la palabra “metafísica” (sin guión, es evidente), éste tenía por lo general un significado negativo, despectivo, tradicional; es filosofía idealista. Sabemos esto, pero deseamos recuperar la palabra y reconstruirla en un sentido más genuino.¹⁹⁶

Dussel considera que es necesario desarrollar correctamente el horizonte meta-físico en que Marx se desenvolvió para comprender la superación que éste lleva a cabo de la dialéctica hegeliana. En *El Capital* de Marx se encuentra implícita una Lógica y en la *Lógica* de Hegel se encuentra implícita una Economía política. Sus diferencias y semejanzas no pueden mostrarse tomando a Hegel como el “todo” y a Marx como la “parte”; o a Hegel como “abstracto” y a Marx como “concreto”, o a Hegel como “idealista” y

¹⁹⁵ Dussel, 1990: 310.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 335. Según Dussel, la meta-física, en el discurso de la filosofía de la liberación, no tiene nada que ver con la metafísica abstracta que se detiene en malabarismos combinatorios con el ser y que no es otra cosa que la pretenciosa ontología de lo Mismo, sino es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro. Respecto de Marx, desde 1963, en el ensayo titulado “La propiedad en crisis”, Dussel ya había descubierto el aspecto “metafísico” en el pensar de Marx, aunque todavía para criticarlo: “El comunismo –o mejor, el joven Marx- a partir de sus fundamentos metafísicos (bien que muchos nieguen que existan realmente) admite y propone la unidad del Hombre y la Naturaleza”, (Dussel, 1973: 188, nota 17). Y en el tomo I de *Para una ética...*, Dussel descubre “al Marx ontólogo, el que niega la meta-física”, (Dussel, 1977a: 48), nótese que aquí Dussel ya escribe “meta-física” con guión. Si relacionamos las dos citas, Dussel le critica a Marx su posición “metafísica” anti meta-física. Es evidente el cambio de Dussel, pues ahora pretende demostrar lo contrario, que Marx critica o niega la metafísica desde la meta-física.

a Marx como el “economista” o el “científico social”. Son comparaciones cuyos extremos se sitúan siempre incorrectamente en niveles de abstracción donde la comparación no puede dar frutos adecuados. La semejanza o diferencia debe definirse en un mismo tipo de nivel: es necesario comparar la Lógica escrita por Hegel con la lógica “implícita” que maneja Marx (el “núcleo racional” ético-filosófico o “meta-físico”); es necesario comparar la Crítica de la economía política escrita por Marx con la economía política “implícita” en Hegel. Entonces resaltarán las diferencias y las semejanzas.

A. El “núcleo racional” ético-filosófico (meta-físico) de Marx

Dussel intenta descubrir la Lógica “implícita” en el discurso dialéctico de Marx. Para esto, es necesario aclarar la crítica que hace Marx a Hegel. Como sabemos, Marx se declara discípulo crítico de Hegel al desembarazar la dialéctica de éste de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo. En el epílogo de 1873 a la segunda edición de *El Capital*, Marx escribe: “En él, (en Hegel) la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle la vuelta, para descubrir así *el núcleo racional* (cursivas nuestras) que se oculta bajo la envoltura mística”.¹⁹⁷ Dussel quiere saber en qué consistió esta actitud crítica o el “darle la vuelta” a la dialéctica hegeliana, para definir explícitamente las “formas generales del movimiento” o su “núcleo racional”. Dussel considera que este “núcleo racional” designa el hontanar ético filosófico (“meta-físico”), implícito en el pensamiento de Marx.

Siguiendo con el mencionado epílogo de la segunda edición de *El Capital*, Marx afirma que la dialéctica en su figura racional es la comprensión positiva de lo existente que incluye también la comprensión de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento y, por tanto, sin perder de vista su lado percedero, porque nada le hace retroceder y es por, esencia, crítica y revolucionaria. Por lo anterior, Dussel considera que Marx, hablando de Hegel, ha expresado exactamente el despliegue de su propio discurso en *El Capital*: descripción “positiva” de las categorías del capital (y de la economía política), tal como son (no como aparecen al economista capitalista), la cual, en su aspecto crítico, manifiesta el lado “negativo” del capital (desde el “plusvalor” como robo, hasta su acumulación, su reproducción o su realización en la distribución como no-ser del trabajador). El capital es comprensión positiva de lo existente –y en esto no hay contradicción alguna: se muestra

¹⁹⁷ Marx, 1979a: 20.

lo que es, realmente; pero también se muestra con claridad lo que no quiere verse: la no-eticidad de un trabajo impago.

Marx es entonces deudor de Hegel y honestamente lo reconoce. Dussel constata que desde las primeras páginas de la primera redacción de *El Capital* (verano de 1857) hasta los últimos Manuscritos (julio de 1878), se deja ver explícitamente el mundo categorial hegeliano: “determinaciones abstractas”, “diferencia esencial”, “diferenciaciones dentro de una unidad”, “articulaciones de una totalidad”, “mundo de los fenómenos donde las cosas aparecen invertidas”, “modo de existencia”, “forma y apariencia”, etc. Para Marx, entonces, el “ser” del capital (el valor) se “sobre-pasa” o se “transforma” de una de sus “formas de aparición” (el fenómeno de la fenomenología: “lo que” aparece) en otra. Esos “modos de existencia” (“existencia” como momento del fenómeno que no debe confundirse con la “realidad” de la sustancia) son momentos del “proceso” o “movimiento” dialéctico de la totalidad. Por lo mismo, la filosofía (que se encuentra implícita) desempeña una función originaria esencial en el discurso dialéctico de Marx. Las “categorías filosóficas” en Marx están implícitas y sólo son explicitadas como categorías económicas en *El Capital*. Así, la filosofía de Hegel es invertida en el “núcleo racional” de Marx y es subsumida en cuanto invertida.

Para Dussel, Marx escribía con razón que “el método aplicado en *El Capital* ha sido poco comprendido”, ya que aunque totalmente antihegeliano, era necesario, sin embargo, conocer su “lógica”. Marx intenta recuperar “las formas generales del movimiento” de la dialéctica, el “núcleo racional” o la “figura racional” de la filosofía hegeliana. Ahora bien, ¿en qué consistió el “núcleo racional” o las “formas generales del movimiento” de la *Lógica* de Hegel y cómo usó Marx ésta criticándola para la elaboración de *El capital*?

En la *Lógica*, Hegel recorre, como él expresa, un proceso dialéctico donde la ciencia se presenta como un círculo enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación se enrosca al fin; de este modo este círculo es un círculo de círculos, pues cada miembro particular, por estar animado por el método, es la reflexión en sí que, por cuanto retorna al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo comienzo. Estos “círculos” que se enroscan sobre sí mismos parten del “en-sí” del “Ser” y se proyectan en el “Ente (dasein)” para reflexionarse sobre sí como el “para-sí”.

Partiendo del “Ser” en-sí –que es “Nada” de ente-, éste, determinado por la “Cualidad” absoluta, se extro-yecta fuera de sí (*Diremtion, Explikation*: caída absoluta del Absoluto en el “ser-ahí”: el Ente). Su “devenir” es el “Ente” cualidad. Este “algo”, diferente de todo “otro” (*Entzweiung*: dividirse), evadiendo el “mal infinito” de la pura repetición, retroyectándose en la profundidad de sí mismo, se encuentra siendo el “Infinito”: “reflexión” del “Ser” ahora “para-sí” retornado.

El “Ser” que ha retornado a su “en-sí” –aunque ahora “desarrollado”, “pasaje (*Übergang*)”, se pone como “Uno”, como “Cantidad absoluta”. El “Uno” vuelve a retroyectarse fuera de sí y determina al mero “Ente” como “Quantum”: cantidad finita. De esta manera el mismo “Ente” se va desarrollando. La cantidad como “límite”, de la cualidad y de la cantidad, determina el “Grado”, que en su “reflexión” sobre el Absoluto lo determina como lo “des-mesurado”. Y escribe Hegel en su *Lógica mayor*: “Lo Absoluto, Dios, es la medida de todas las cosas”.

El “Ser es lo inmediato”; mientras que “desarrollado” hacia su interioridad se “pone” a sí mismo como “medida”, como “Esencia”, como “relación hacia” otro término, al comienzo sólo como pura “apariencia” en-sí (*Schein*); como “Identidad”, hacia el Ente como lo “diferente”; como “Fundamento”, hacia el Ente como lo fundado: la “cosa” como “Existencia”. En este segundo momento, la “Esencia” aparece como “fenómeno”: como la totalidad del “mundo de los fenómenos”, que define a los entes diferentes y fundados que aparecen con “respectividad unos-para-con-otros”. Sólo del “fenómeno” mundano se dice que es “real” (con “efectividad” o “realidad -*wirklichkeit*-); y sólo de lo “real” se dice que es “sustancia” como causa de efectos reales.

Según Dussel, Marx utiliza la totalidad de estas “figuras racionales” desde otro horizonte, es decir, las utiliza pero invertidas en su sentido “meta-físico”. Dussel rechaza el intento infructuoso de explicar la “inversión” (el poner sobre los pies lo que estaba “puesto sobre la cabeza”) de la dialéctica hegeliana que Marx efectuó, con el argumento de que el idealismo de Hegel fue transformado en materialismo dialéctico. Considera que esta posición estaliniana es ingenua, ya que en su filosofía de la naturaleza Hegel tiene un momento absolutamente materialista que bien podría perfectamente subsumir de nuevo a Marx. Dussel piensa que “la inversión” es mucho más radical: se trata de una “inversión” en el nivel ontológico mismo (“meta-físico”). Es decir, si se proyecta el discurso hegeliano de la *Lógica* en la economía tal como la practica Marx, se podría observar una

diferencia esencial. Hegel comienza en su *Lógica* por el “Ser” –opuesto a la “Nada” como su contrario-, que “deviene” en “Ente”. Mientras que Marx comienza por el “No-ser”, que igualmente es la “Nada”, el cual sin embargo “crea” el “Ser”, siendo subsumido el creador como mediación, es decir, como “Ente”.

Dussel considera que esta diferencia no pudo ser descubierta ni por Bloch ni por Habermas, aunque estudiaron a Schelling, porque les faltó reelaborar el pensamiento schellingiano desde la hipótesis de la “creación” –tema de fondo de la Filosofía de la revelación; de manera que lo que Schelling situaba en referencia al “Absoluto” creador, Marx lo situará antropológica y económicamente con respecto al “trabajo vivo” creador. Para Dussel, fue el último Schelling quién perforó la Totalidad hegeliana y abrió la vía de la Exterioridad. En la filosofía de la revelación Schelling introduce el concepto de “El Señor del Ser” como un Dios trascendente que existe como puro acto de existir en la exterioridad absoluta. Así como en Schelling este Dios creador crea el mundo, el Ser, la Totalidad, desde la nada; así en Marx la exterioridad del “trabajo vivo” crea el Ser del capital también desde la nada.

En efecto, según Schelling, Hegel era la expresión de una “filosofía de la identidad”, una filosofía puramente “negativa” donde todo era pensado, en esencia, como mera posibilidad. El pensamiento de Hegel era la expresión de un panteísmo del pensamiento que se piensa a sí mismo. El “Ser” inicia y finaliza el “proceso”. Schelling habla claramente de un Dios “creador”. La Voluntad es el ser-originario. El creador es llamado “potencia” y puede “colocar al ser como medio”, ya que es libre ante el ser, como pura Potencia, como “Espíritu”. De manera el creador es anterior y otro que el “ser”, su criatura. El creador se encuentra en la exterioridad del ser, más allá, es una realidad transmundana.

El tránsito de Schelling a Marx se efectúa gracias a Feuerbach, quien imprime un sentido antropológico y “sensible” a la exterioridad schellingiana. La “sensibilidad” permite tener acceso a la corporalidad del otro, al dolor. Por la “sensibilidad” se llega a la existencia real, la del cuerpo de otra persona. Después de todo esto, según Dussel, todo estaba preparado para una nueva síntesis que, sin embargo, no fue el joven Marx (de 1844) quien la alcanzó, sino el Marx de las cuatro redacciones de *El Capital*, a partir de 1857. En efecto, Marx habla de “persona”, “corporalidad”, “subjetividad”, “actualidad”, “potencia” y aun “*dynamis*” –en griego-, expresiones que aparecen con frecuencia en las

cuatro redacciones –desde los *Grundrisse* hasta *El Capital* de 1873. Este es el fondo del “núcleo racional” de Marx que Dussel buscaba.

Hemos denominado “núcleo racional” ético-filosófico o “formas generales del movimiento dialéctico” a aquel nivel abstracto primero, “meta-físico”, desde-donde Marx constituiría todos los demás niveles teóricos. Este “núcleo racional” ético-filosófico más abstracto está implícito y es como el origen de toda su producción interpretativa y científica. Ha pasado inadvertido, o no ha sido descrito de manera específica, autónoma, precisa. En este nivel, “meta-físico” o transontológico, el “No-ser” crea el “Ser”; y el “Ser” subsume a la realidad de la exterioridad del “No-ser” (lo más real de la realidad y anterior a la vigencia del “Ser”), lo aliena, y lo sitúa como su propia mediación. Estamos en un nivel de abstracción absoluta, primera, ética y filosófica (en el horizonte de la Lógica de Marx, implícita en su desarrollo concreto).¹⁹⁸

Así pues, la estructura fundamental del “núcleo racional” podría resumirse de la siguiente manera: el “No-ser” como “Fuente” “creadora” del “Ser” de la totalidad, del sistema concreto e histórico, está más allá del “Fundamento”. Esa fuente creadora trascendental, anterior y en la exterioridad del sistema, crea el “Ser”. El ser como “Fundamento” se coloca debajo y como fin de la propia “subjetividad” creadora y, “subsumiéndola”, la “pone” como su propia mediación: como un “Ente” a su servicio.

Marx y Hegel distinguen entre el “ser”, que aparece inmediatamente (como no esencial) como “pura apariencia”, y el “ser” que siendo “esencia” aparece como “fenómeno”. La “pura apariencia” no tiene “fundamento” (como la pretensión de que la ganancia es puesta por el valor del capital sólo); mientras que la “apariencia” (fenómeno), cuando es la manifestación del ser como esencia, tiene fundamento (es la ganancia como forma de aparición de su fundamento: el plusvalor). La circulación, en cuanto que aparece desde sí, como su ser inmediato empírico, es “pura apariencia”, parece ser pero no es (y afirmar su ser aparente es confusión, falsedad, ilusión, fetichismo). Sólo si “lo-que-aparece” se refiere al “Ser” como esencia (el fundamento), entonces deviene “fenómeno”,

¹⁹⁸ Dussel, 1990: 355. Aquí es donde Dussel encuentra el nexo metódico entre Marx y Levinas. Para Levinas, la metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología. Así, la ética, no es una disciplina o ciencia al lado de otras al interior de la filosofía, es la filosofía misma, es la filosofía primera. La ética, ya por sí misma, es una “óptica”. La relación ética no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad, (Levinas, 2002: introducción).

fundado. Saber pasar del “fenómeno” a la “esencia” es para Marx la ciencia. Y en esto consiste la inversión de la dialéctica hegeliana, la vuelta a su “núcleo racional”.

B. La “matriz generativa” económica en Marx

Para Dussel, la “Matriz Generativa” indica la estructura regional, económica, que como horizonte categorial fundamental, abstracto, primero –pero ya económico, y no universal como el “núcleo racional”- Marx usa de hecho (aunque también se encuentra implícito en su pensamiento) y que permite desarrollar el concepto de capital y construir las categorías necesarias. Es una “matriz” que origina (“generativa”) y ordena el movimiento total de El Capital en diversos grados de abstracción y en distintos niveles de profundidad. Trabaja con el material de la “experiencia empírica” –los “hechos” ya elaborados desde la cotidianidad o desde la economía política clásico-burguesa. Esta “matriz-generativa”, ella misma construida, fue aplicada de hecho al capitalismo por Marx, pero podría aplicarse críticamente a cualquier posible sistema económico, manteniendo las diferencias esenciales de cada uno de ellos. Es decir, desde la “matriz generativa” podría aún desarrollarse, por ejemplo, una “crítica” de la economía política del socialismo real, la que, de ser producida teóricamente, constituiría, analógicamente, un nuevo El Capital.

El saber descubrir esta “matriz generativa” implícita es conocer “cómo” Marx desarrollaba el concepto de capital y constituía las categorías necesarias. Lo esencial, hoy, en América Latina, es “saber” ese “cómo” y no sólo “lo que” desarrolló o constituyó de hecho. El “segundo siglo” de Marx no se interesará en El Capital como “producto” teórico, sino como “ejemplo” de la construcción de un “objeto” teórico-instrumental (un “marco teórico regional” o económico para efectuar investigaciones concretas, pero sólo en la sociedad capitalista, lo que es insuficiente para efectuar las mismas indagaciones críticas en una sociedad de socialismo real).¹⁹⁹

Se trata de ascender de lo abstracto (el “núcleo racional”) a lo concreto (la “matriz generativa” económica en general). Si en el “núcleo racional” se habla de subjetividad en general, ahora, en este nivel de la “matriz” económica, se habla de trabajo vivo (lo pobre). El No-ser se transforma ahora en No-fundamento del sistema económico dado (“No-valor”, “No-capital”); pero al mismo tiempo en la “fuente” creadora del fundamento del sistema (“el valor”, el “plusvalor”, el “valor que se valoriza”). Aquí, la alienación o subsunción en general, como incorporación a un sistema posible, es ahora subsunción

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 349.

concreta a un sistema económico. En este nivel más concreto, no corresponde ya la *Lógica* de Hegel, sino su *Filosofía del derecho*.

Hegel comienza esta obra por el “ser” como indeterminación (la “voluntad libre” o el sujeto práctico sin determinación alguna), pero que enfrentado a “lo otro” se determina como “poseedor”. Marx en cambio, comienza por el “pobre” como “trabajo-vivo” (No-capital) que es determinado por subsunción (es decir, como “Ente”) en y por el capital; siendo, sin embargo, la sustancia “creadora” del valor que se valoriza (el “ser” del capital) “desde la nada” del mismo capital. La “realidad” del capital es “des-realización” del obrero. El valor producido por el obrero al devenir plus-capital es incorporado irreversiblemente al capital, deviene “real” en él. Ése es el momento de su “des-realización” efectiva: su ser deviene otro; su no-ser deviene el ser del capital. Al final del proceso de producción, el no-ser del trabajo vivo es el ser del capital. Pero, al comienzo, antes de que el proceso haya iniciado su rotación por primera vez (una aprioridad lógica o esencial), antes de que existiera el capital, sólo había trabajo vivo y dinero. Es decir, antes de la existencia del capital se daban condiciones “exteriores” (mejor dicho “anteriores” a su existencia). “Antes” del capital sólo había dinero. De aquí que el tema “meta-físico” y primero por excelencia es el de la “transformación del dinero en capital”.

Para Dussel, en el capital el trabajo vivo tiene por fundamento (por esencia) al valor que se valoriza y éste le da su realidad (la realidad de ser un momento, una determinación del capital). Pero la “realidad” que se quiere precisar es “anterior” a la realidad del capital. La “realidad” del capital (el valor que se valoriza) es “creada” por el trabajo, el cual, sin embargo, no es capital. Su criatura subsume al mismo trabajo, el “efecto” domina su “fuente” creadora. El trabajador como “exterioridad”, como “anterioridad” al capital, tiene su propia “realidad” en sí y para sí, como subjetividad, como persona, como vida. Pero es pura negatividad, sin objetividad, sin posibilidad de reproducir esa vida. Por ello la condición universal de la existencia del capital es, por una parte, contar con la “realidad” de esa subjetividad “creadora” y, para ello, haber sumido al trabajador en la más extrema indigencia, pobreza, miseria, mendicidad.

Según Dussel, el texto “meta-físico” central de todo el pensamiento de Marx, es este pasaje de los *Grundrisse*:

El trabajo, puesto como no-capital, en cuanto tal es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente (aun en el caso de ser objetivo, lo no-objetivo en forma objetiva). En cuanto

tal, no-materia primera, no-instrumento de trabajo [...] trabajo vivo existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (también no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, como existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta: la pobreza [...] como exclusión plena de la riqueza objetiva [...] Ésta sólo puede ser una objetividad no separada de la persona: que coincide con su inmediata existencia como corporalidad.²⁰⁰

Dussel señala que Marx se refiere aquí al *trabajo vivo* en términos de no-capital, no-valor, desnudez objetiva, experiencia subjetiva, pobreza absoluta, corporalidad inmediata. Por lo que considera, que el “trabajo vivo” es conceptualizado por Marx como la “fuente creadora del valor de la nada”. El concepto de “fuente (Quelle)” significa algo distinto que el de “fundamento (Grund)”. Éste es ontológico (el “ser” es el fundamento); en cambio “fuente” es metafísica (más allá del fundamento ontológico). Marx usa la palabra “fuente” desde la filosofía (desde los críticos de Hegel), pero también desde los economistas (el inglés source que no tiene una connotación filosófica precisa). Para Dussel, Marx reserva el concepto de “fundamento” para el valor que valoriza, mientras entiende por “fuente” la no-fundamentalidad, el “desde-donde” se produce valor, el “no-valor” del capital, el “no-capital” (o lo “más-allá” del fundamento). “La única fuente (Quelle) del plusvalor la constituye el trabajo vivo”. Si el plusvalor tuviera una fuente totalmente diferente que el trabajo desaparecería el fundamento racional de la economía política.

Como “fuente” el “trabajo vivo” es principalmente una “actividad”. “Actividad como subjetividad”. La “subjetividad” es una determinación exclusiva de la vida humana –como “conciencia” y “libertad”, pero al mismo tiempo como auto-productor o creador: sólo la subjetividad humana trabaja. Para Dussel, Marx afirma la absoluta prioridad de la subjetividad sobre la objetividad. Lo “objetivo” es “cósico”, lo “subjetivo” es “humano”. Es el Marx definitivo de la aprioridad de la subjetividad antropológica –de lo ético- sobre la naturaleza. Pero subjetividad como corporalidad. El Marx de 1844 había superado ya el dualismo cuerpo-alma cartesiano, la negatividad del cuerpo en la modernidad (de Descartes a Kant o Hegel, pasando por los empiristas ingleses). Desde los *Manuscritos del 44*, la “corporalidad” significa para Marx la realidad del ser humano “espiritual” y simultáneamente “carnal” –expresada en “órganos”: manos, pies, estómago, cerebro, ojos. No hay un “alma” que domine a un “cuerpo”: hay subjetividad corpórea, una corporalidad espiritual, hay “necesidades humanas” ya se “originen en el estómago o en la

²⁰⁰ Marx, 1971, vol. 1: 235, 236.

fantasía”. La “corporalidad” es el nombre concreto de la “subjetividad” humana: que piensa (produce teoría), tiene necesidades (todas ellas a la vez vitales y humanas siempre) y produce (para Marx, el trabajo es una actividad exclusiva del ser humano porque exige conciencia y libertad) objetos reales.

Según Dussel, para Marx, la subjetividad corpóreo-personal puede ejercer una actividad “creadora”. Marx distingue entre mera “producción” y acto de “creación” (aunque usa “creación” por “producción”, pero nunca producción en lugar de creación). La “producción” (Produktion) parte de algo existente, de un “trabajo objetivado” preexistente; la “creación (Schöpfung)” es una actividad productiva que tiene como “fuente” al mismo “trabajo vivo” como exterioridad y no al valor. Para Dussel, el fundamental descubrimiento teórico de Marx es la distinción entre el “trabajo vivo” y “trabajo objetivado”. Mientras el trabajo vivo no tiene valor; la capacidad o fuerza de trabajo tiene valor. Aquí se encuentra el problema meta-físico por excelencia.

El “trabajo vivo” pone en realidad valor que surge “desde-más-allá (trascendentalidad, exterioridad, anterioridad) del “ser” del capital. En este punto, exactamente en este momento, Marx ha superado a Hegel, “le ha dado la vuelta”: en lugar de comenzar por el “ser”, el que se autodetermina y deviene “ente” (“lo Mismo”), comienza Marx desde el “No-ser”, desde el “trabajo vivo” en la exterioridad y anterioridad del “Ser” del capital, el que, “desde-la-nada” del ser, “crea” plusvalor (que en realidad, en el proceso permanente de las rotaciones, devendrá la totalidad del valor del capital).

La transfundamentalidad, transontologización (lo “meta-físico” o ético por excelencia) del “trabajo vivo” indicaría la ruptura absoluta de Marx con Hegel. La oposición de Marx contra Hegel se ubica aquí. Pero habiendo “puesto” la “totalidad” del capital “desde” la trascendentalidad de la “fuente creadora” del “trabajo vivo”, todo el resto cambia de “contenido” –aunque su forma externa pueda ser respetada, y aun su vocabulario. Ahora puede entenderse por qué en general Marx respeta los vocabularios (tanto el de la economía política clásica como el de la filosofía hegeliana), pero les cambia su “contenido”, su “significado”. “Plusvalor” o “ganancia” significan lo mismo (tenían un mismo contenido semántico). Al separar en dos estos “contenidos”, y tomar una palabra (“plusvalor”) para uno de ellos y otra (“ganancia”) para el otro, respeta los vocablos pero cambia su sentido. Lo mismo hace con Hegel, respecto de la totalidad de su discurso. Desde ahora, todo “término”

hegeliano será usado respetando parte de su contenido formal, pero habiendo cambiado esencialmente su contenido real.²⁰¹

Por lo anterior, el “trabajo vivo” es la fuente creadora del plusvalor, del valor que se valoriza como esencia del capital, desde la nada –es decir, desde el mismo trabajo vivo como “Potencia”, más allá del fundamento del mero trabajo objetivado. El “trabajo vivo” es el principio “meta-físico” real y crítico del capital como “totalidad”.

C. El “marco concepto-categorial” de Marx.

Dussel habla del “marco concepto-categorial” para distinguirlo del “marco teórico” o de la “Teoría científica”. El “marco concepto-categorial” le sirve a Marx como horizonte de referencia para poder efectuar investigaciones científicas o tomar decisiones práctico-políticas, ya que ese “marco” no es sólo teórico, sino también “práctico” o “ético”.

Definimos ese “marco” como conceptual porque es un “desarrollo del concepto de capital”; y categorial porque el desarrollo del concepto se realiza por medio de la construcción de categorías. De ahí el nombre “marco concepto-categorial”. Por ser el “marco” desde donde se realizan investigaciones, o diseñan proyectos científicos, no se le puede exigir –como tampoco se le exige a la física o aún a la matemática- que todos sus principios sean “matematizados” (como, por ejemplo, sucede con la “transformación del valor en precio”). Se trata de un “marco” u “horizonte” de referencias abierto, flexible, que se “pliega” a la realidad, y que no fuerza a ésta para responder en el análisis al “marco” avanzado como principio del desarrollo de la ciencia.²⁰²

Para Dussel, el movimiento dialéctico de El Capital consiste en el “desarrollo del concepto de capital” en general. Este “desarrollo” es la “lógica” de El Capital. Este proceso metódico se efectúa por medio de la constitución y exposición de las categorías. Esta “lógica” se desarrolla en tres círculos. El primer círculo del capital que se enrosca sobre sí mismo es el de la producción inmediata del valor hasta su acumulación. Marx parte del dinero, el que negado como tal es puesto en el proceso de producción como “trabajo vivo” subsumido (fuerza de trabajo) y medios de producción; es decir, como el “ente” (o “cosa”) producto: la mercancía. Este primer movimiento circular tiene por “retorno” (reflexión o resultado) la acumulación (pluscapital). Sin embargo, aquí se sitúa ya la radical distinción con la “lógica” de Hegel. Para Marx, el valor producido en el tiempo de plustrabajo del

²⁰¹ Ibid, p. 377.

²⁰² Ibid., p. 386.

“trabajo vivo”, el plusvalor, se origina en una “fuente” que no es el “fundamento” del capital (el “Ser”). El plusvalor tiene por su sustancia “creadora”, como “fuente” más allá del “fundamento” del valor del capital, al “trabajo vivo”. Así pues, el momento esencial del movimiento dialéctico se cumple en la cuestión de la transformación del dinero en capital. Allí es “subsumido” (alienado) el “trabajo vivo” e incorporado al capital.

El segundo círculo corresponde al proceso de circulación. Se trata de las determinaciones ópticas del capital como circulantes, fluídas a través de los ciclos, giro, rotación o reproducción. Marx considera que en el movimiento circulatorio hay siempre “nuevo” valor que surge “de-la-nada”, de manera que no hay mero movimiento de “lo mismo” (del “Ser”), sino movimiento de un “Ser” al que se le agrega realidad originada más allá de su “fundamento”. Es decir, el proceso de “circulación” no es un movimiento de “lo mismo” hacia “lo mismo”, sino de un permanente incorporar, subsumir, alienar “trabajo vivo” nuevo.

El tercer círculo es el de la esfera de la competencia en general. Por el fenómeno de la competencia las ganancias (que son plusvalor) se nivelan y tenemos así una ganancia media. La ganancia media, por su parte, permite determinar el precio de producción, que viene analógicamente a desempeñar la función del valor, en torno del cual se fijarán los precios de mercado o de competencia concretos, finales, ante el comprador efectivo, real.

Según Dussel, le faltaba a Marx el último ejemplo para cerrar la exposición de tal manera que pudiera mostrar que todo tipo de ganancia, incluyendo la que se paga al terrateniente como renta, no es sino plusvalor y sólo plusvalor –cumpliéndose la “ley del valor”, es decir, el fundamento racional o científico de la economía política, aun de la burguesa; es decir, es trabajo vivo impago. Se trata al mismo tiempo de una cuestión científica y ética. Ética porque toda ganancia es trabajo vivo robado; científica porque sin saltos se podía mostrar dialécticamente el “pasaje” de las categorías fundamentales de la producción (valor y plusvalor) a las fundamentales de la circulación (precio y todo tipo de ganancia).

De esta manera, los puntos de partida, que son la mercancía como producto, la mercancía propiamente dicha o el dinero, y la mercancía con precio, retornan como capital en los movimientos de acumulación, de reproducción, de distribución. Se cierran así los tres círculos. Todo valor es trabajo vivo objetivado y toda ganancia es plusvalor,

puesto en el “Ser” del capital por la fuente creadora desde la nada: el “trabajo vivo”, que éticamente hablando es robado.

Marx intenta demostrar, entonces, que todos los momentos del capital (sus determinaciones: mercancía, dinero, medios de producción, producto, valor, plusvalor, ganancia, precio, interés, renta, etc.) son, gracias a la “ley del valor”, “trabajo vivo” objetivado, producción de valor cuando se reproduce o repone; son creación de valor desde la nada del capital en el caso del plusvalor. Y, nuevamente, en este preciso punto –la creación del plusvalor desde la nada del capital-, es cuando se establece la distinción “meta-física” con la Lógica de Hegel. El capital afirma, postula y se funda todo él en la existencia de una “fuente” (no un “fundamento”) creadora (no meramente productora) de plusvalor (no sólo de valor). Marx pudo usar el movimiento “formal” de la Lógica, pero a partir de una distinción “meta-física” o trans-ontológica radical.²⁰³

Para Dussel, aquí está la clave del “núcleo racional” de la dialéctica o de la inversión de la dialéctica hegeliana llevada a cabo por Marx. Se trata de una *ontología del capital*. El “Ser” del capital es “la esencia”, “el fundamento”, que subsume o aliena la exterioridad meta-física del “trabajo vivo” y deviene Totalidad. Pero también se trata de una *fenomenología del valor*. Pues el análisis teórico crítico de Marx considera que la conciencia siempre se mueve en esos dos planos estructurales del material empírico: lo que “aparece”, “el Fenómeno”, y lo que lo “funda” y es su “contenido” radical: la “Esencia”.

Por todo lo que hemos expuesto hasta aquí, pensamos que se ha hecho evidente el giro intelectual que se ha producido en Dussel como fruto de su relectura de Marx. Se puede decir que las cuestiones que habían quedado pendientes de aclarar, por parte de Dussel, en su debate con Cerutti (el problema de la totalidad y la exterioridad en Marx; el problema del ateísmo en Marx; el problema de la relación fetiche-dinero-capital en Marx; y el problema del posible sentido teológico de Marx), fueron la causa de que Dussel volviera a la obra de Marx, para estudiarla, descubrirla, en algunos casos releerla, y realizar una nueva interpretación de Marx. A esto es lo que llamamos el giro de Dussel en torno a Marx.

²⁰³ *Ibid.*, p. 404.

4. DUSSEL Y LA FILOSOFÍA EN MARX

En este último apartado queremos debatir algunas cuestiones sobre la interpretación que hace Dussel de la filosofía en Marx. Son siete los puntos que consideramos: 1) la absolutización del momento abstracto del método dialéctico; 2) la exterioridad del trabajo vivo; 3) la meta-física en Marx; 4) el pensamiento de Marx como una ontología del capital; 5) el pensamiento de Marx como fenomenología; 6) la naturaleza de la inversión de la dialéctica hegeliana hecha por Marx; y 7) ética y enajenación en Marx.

En primer lugar, pensamos que Dussel absolutiza el momento abstracto del método dialéctico. A pesar de que Dussel reconoce que existen diferentes niveles de concreción y que todo abstracto lo es de un concreto, nos parece que piensa el nivel abstracto del método como un en-sí, esencial, puro, que se contrapone al nivel concreto, fenoménico, contradictorio. Lo abstracto se presenta con cierto sentido metafísico (o *meta-físico*) desvinculado por completo de lo concreto. Sólo así se puede pensar en términos de religión, cultura, tecnología, producción o “dependencia”, en un nivel abstracto, “en-sí”, como “esencia pura”, “sin contradicciones”. Cuando lo fundamental en el método dialéctico sería que las abstracciones den cuenta de las contradicciones concretas (lo concreto pensado) y no que aparezcan por encima (en un ámbito “puro”, “esencial”), de tales contradicciones. Si la labor de la ciencia es primero elaborar el concepto y las categorías en un plano abstracto, lógico y esencial; y después aplicarlas en la explicación de las formas fenoménicas históricas concretas, ¿no se está absolutizando el nivel abstracto conceptual y categorial? ¿No se estaría afirmando el primado de la teoría sobre la práctica? ¿Acaso la producción del concepto y sus categorías (nivel lógico-abstracto) no se efectúa al mismo tiempo que se pretende explicar determinada realidad histórico-social (nivel concreto)? De lo contrario se negaría la dialéctica que debe existir en el análisis y la explicación entre el nivel abstracto-concreto y el nivel teórico-práctico. Parecería que en la interpretación de Dussel, la verdad se estaría jugando en el nivel abstracto, lógico, teórico y “esencial”, para luego ser llevada al plano fenoménico-concreto. Como si en las formas históricas concretas que se quieren explicar y comprender no hubiera lógica ni esencialidad alguna, y éstas fueran elaboradas “puramente” por la conciencia para luego atribuírselas a la realidad. Así, Dussel le otorga tanto a la tecnología como a la producción una esencia ética perversa como tal, abstractamente, y no en el contexto de las luchas de los grupos sociales, en “la historia real” y concreta.

En segundo lugar, nos es difícil entender el *trabajo vivo como él a priori ético absoluto o posición trascendental* en Marx, ya sea como anterioridad histórica o como anterioridad lógico-categorial, esencial, abstracta. Según Dussel, la “Exterioridad” es la condición práctica de la crítica a la “totalidad” del capital. Dicha “exterioridad” es el lugar de la realidad del otro, del no-Capital, del trabajador viviente en su corporalidad todavía no subsumida en el capital. Pero el carácter de ese “afuera” práctico del capitalismo ¿es histórico?, es decir, hubo un tiempo histórico antes de la constitución del capitalismo donde existía el otro en su realidad real. ¿O esa exterioridad, ese “afuera” se entiende como la marginalidad del desempleado, del trabajador que no trabaja y que por lo mismo no es subsumido o explotado por el capital? Pero los obreros o trabajadores que sí son explotados por el capital y que durante toda su vida producen desde la fábrica, desde las entrañas mismas del capitalismo, ¿ellos no guardan ninguna exterioridad o están en un “afuera” práctico del capitalismo? Cuando Marx dice que el pícaro, el bribón, el trabajador que no trabaja, el hambriento, el miserable y el criminal son fantasmas que vagan *fuera* de la economía política, se refiere a que estas figuras no existen para la “ciencia” de la economía política, que los “científicos” de la economía política no los consideran en sus análisis, en sus explicaciones y no como lo interpreta Dussel, como el “otro” que existen en la “exterioridad”, como lo que está “fuera” del capital, del capitalismo, del sistema.

Según Dussel, al comienzo, antes de que el proceso de producción haya iniciado su rotación por primera vez, antes de que existiera el capital (y el capitalismo), sólo había trabajo vivo y dinero. Lo cual supone que el trabajo vivo posee una aprioridad lógica o esencial, es decir, una existencia meramente abstracta desvinculada de toda concreción real e histórica. El trabajador como “exterioridad”, como “anterioridad” al capital, tiene su propia “realidad” en sí y para sí, como subjetividad, como persona, como vida. Pero aquí el problema sería si antes del capitalismo, o sea, en los modos de producción precapitalistas, ¿el trabajo vivo ya existía como tal? Es decir, ¿si el trabajo del esclavo en la antigüedad y el trabajo del siervo en el feudalismo ya eran trabajo vivo o éste surge como la fuente del plusvalor sólo bajo el modo de producción capitalista?

Sabemos que en los modos de producción esclavista y feudal el objetivo económico era la producción de valores de uso y que, para esto, era válida la unidad originaria entre el trabajador y sus condiciones objetivas de trabajo a través de la comunidad. Por el contrario, el capitalismo supone, por primera vez en la historia, la separación entre el trabajo y sus condiciones objetivas de realización. Y esta separación

entre los momentos objetivo (el instrumento de trabajo, los medios de subsistencia, los materiales de trabajo y el producto) y subjetivo del proceso de trabajo es lo que define al trabajo asalariado. Que éste es, en su acepción económica, trabajo que pone capital: trabajo vivo que produce sus condiciones objetivas de realización como un poder contrapuesto a él, como capital fijo. Por lo que el capitalista sólo pudo comprar trabajo “libre” cuando éste ha sido ya separado de sus condiciones objetivas por el proceso histórico, no antes. Es más, antes de la incorporación del trabajo por el capital, debió darse cierta acumulación previa al trabajo y no surgida de éste, por parte del capitalista, proveniente del patrimonio mercantil y usurario. En este sentido, la tesis de Dussel, de la existencia meta-física del trabajo vivo como anterioridad histórica a la totalidad del capital, merecería mayores precisiones. El mismo Marx niega esta posibilidad como de un corte en el tiempo o en la historia como anterior al capitalismo, pues toda la historia humana se estructura como una totalidad orgánica.

Hay que hacerse cargo de que las nuevas fuerzas productivas y relaciones de producción (del capitalismo) no se desarrollaron a partir de la *nada*, ni del aire, ni de las entrañas de la idea que se pone a sí misma; sino en el interior del desarrollo existente de la producción y de las relaciones de propiedad tradicionales y contraponiéndose a ese desarrollo y esas relaciones. Si en el sistema burgués acabado cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económico-burguesa, y así cada elemento puesto es al mismo tiempo supuesto, tal es el caso con todo sistema orgánico. Este mismo sistema orgánico en cuanto totalidad tiene sus supuestos y su desarrollo hasta alcanzar la totalidad plena consiste precisamente en que se subordina todos los elementos de la sociedad o en que crea los órganos que aún le hacen falta a partir de aquella. De esta manera llega a ser históricamente una totalidad. El devenir hacia esa totalidad. El devenir hacia esa totalidad constituye un momento de su proceso, de su desarrollo.²⁰⁴

Si consideramos, como dice Kosik, que el capitalismo es el primer sistema, en cuanto constituye a la realidad y a la sociedad como un todo articulado, la categoría de totalidad todavía sigue siendo fundamental para explicar la realidad capitalista y, por lo mismo, fue fundamental para Marx. En este sentido, para el capitalismo no hay exterioridad posible, ni ninguna metafísica. El capitalismo implica un proceso de inmanentización que excluye toda trascendencia. Todo es histórico. El capital expresa un conjunto de relaciones sociales donde no hay exterioridad, ni plena nada, sino un conjunto de diferentes contradicciones en el seno de una unidad orgánica. Y estas contradicciones

²⁰⁴ Marx, 1971, Vol. 1: 219, 220.

tampoco tienen un carácter absoluto, sino que el capital siempre es un devenir histórico donde el “otro” nunca es externo. El mismo Levinas afirma que “ese “más allá” de la totalidad y la experiencia objetiva no se describe sin embargo de una manera puramente negativa. Se refleja en el interior de la totalidad y de la historia, en el interior de la *experiencia*”.²⁰⁵ Toda resistencia y liberación se hacen desde y contra el interior mismo del sistema. De este modo, el único sentido válido para hablar de una posible superación del capitalismo, sería a partir del carácter histórico de la trascendencia opuesto a toda metafísica. Marcuse usa a lo largo de *El hombre unidimensional* los términos “trascender” y “trascendencia” en el sentido crítico y empírico: designan tendencias en la teoría y en la práctica que, en una sociedad dada, “disparan” el universo establecido del razonamiento y la acción hacia sus alternativas históricas como posibilidades reales.²⁰⁶ Esta sería la única trascendencia que puede ser considerada por el marxismo y por el pensamiento de Marx.

En tercer lugar, no estamos de acuerdo el sentido de la meta-física en Marx (y en el marxismo). Dussel entra en un terreno donde habría que ofrecer muchas aclaraciones o precisiones. Es cierto que en el capítulo II de *Dialéctica de lo concreto* (Economía y Filosofía), Kosik habla de una metafísica de la vida cotidiana, una metafísica de la ciencia y la razón y una metafísica de la cultura, pero no lo hace en un sentido positivo, que reivindique lo metafísico, sino como crítica a las filosofías metafísicas de la preocupación o de la cura, a la ciencia de la economía y a la teoría sociológica de los factores, que comprenden la vida cotidiana, el sistema social económico y las formas artístico-culturales, como separadas e independientes del hombre real y concreto.

En realidad, en la base de la posición metafísica de Dussel está la filosofía de Levinas. Éste emplea el término “metafísica” (sin guión) para designar un comportamiento ético y no teológico, pero donde queda, sin embargo, garantizada la trascendencia y el conocimiento de Dios. Al considerar la idea de lo infinito como el alba de una humanidad sin mitos, Levinas supone un ateísmo metafísico, pero no para negar a Dios, sino para significar que tal existencia de Dios por sí misma no tiene sentido al margen de toda presencia humana. Por eso la ética es la óptica espiritual que afirma la relación Hombre-Hombre como lo primado. La metafísica se desenvuelve ahí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres. No puede haber ningún “conocimiento” de Dios separado de la relación con los hombres. El Otro es el lugar

²⁰⁵ Levinas, 2002, p. 49.

²⁰⁶ Cfr. Marcuse, 1993: Introducción, pp. 21, 22.

mismo de la verdad metafísica e indispensable en la relación con Dios. La metafísica se desenvuelve en las relaciones éticas. Sin su significación sacada de la ética, los conceptos teológicos siguen siendo cuadros vacíos y formales. La relación ética se define, contra toda relación con lo sagrado, al excluir toda significación que podría tomar a espaldas del que la sostiene.²⁰⁷ De esta manera, Levinas marca una diferencia entre el sentido tradicional de la metafísica: la existencia de un trascendente más allá de toda realidad humana (sentido teológico) y un sentido nuevo: la existencia de un trascendente humano (el Extranjero, la viuda y el huérfano, es decir, el rostro del Otro) como condicionante de toda trascendencia teológica (sentido ético). Así, Levinas pasa de lo teológico a lo ético sin necesidad de cortar el término metafísica con ningún guión, por lo cual, el guión que introduce Dussel, parecería estar de más.

En cuarto lugar, tampoco estamos de acuerdo con Dussel cuando afirma que Marx hace toda una ontología del capital.²⁰⁸ Consideramos que la filosofía de Marx no es una filosofía del ente ni del ser, ni como materia, ni como pensar, ni como capital. La filosofía de Marx es una “teoría materialista de la acción histórica”. Una filosofía que articula complejamente una conceptualización de la materia, de la historia y de la praxis. La historia de la vida humana es lo fundamental en Marx. Pero no hay tal historia sin la acción propia del ser humano, es decir, sin la producción de los medios que permitan satisfacer las necesidades vitales, estén éstas originadas en el estómago o en la fantasía, sean materiales o espirituales. En este sentido, la matriz de la filosofía marxista no es ontológica sino epistemológica. En Marx, la historicidad será la clave teórica de la epistemología. El proyecto filosófico marxista se apoya en la necesidad de pensar el contenido contradictorio del modo de producción capitalista, avanzando una teoría de la

²⁰⁷ Cfr. Levinas, 2002: 101, 102.

²⁰⁸ Hay autores que interpretan que en el pensamiento de Marx si hay una ontología. Tal es el caso de la obra *Carlos Marx: Ontología y Revolución*, de Juan Garzón Bates, en la que se desarrollan los planteamientos ontológicos del ser del hombre en Marx con clave heideggeriana. También está la obra *La estructura lógica de El Capital de Marx*, de Jindrich Zeleny, en donde se establece que Marx supera la ontología tradicional desde una ontopraxeología: el análisis genético-estructural de las cuestiones de los fundamentos de la ciencia de la práctica y de la naturaleza, o sea, el problema de la relación entre el ser, la práctica y la razón desde una experiencia materialista-dialéctica. Sin embargo, nosotros compartimos la posición de Alfred Schmidt en su obra *El concepto de naturaleza en Marx*, en donde se habla del carácter *no ontológico* del materialismo de Marx, en cuanto rechaza la idea de una “esencia última”, “inmutable de las cosas”, de una “sustancia fundamental absoluta” a cuyas propiedades “definitivas” y manifestaciones se pueda remontar todo lo existente.

historia en la cual la epistemología se transforma en una instancia comprendida en el campo teórico de lo histórico. La filosofía de Marx posee la virtud de concentrar y expresar la problemática epistemológica fundamental de la filosofía contemporánea: el problema de la praxis. Esto en la medida en que la problemática de la cientificidad se manifiesta como la cuestión de la producción y la apropiación de lo real. Se trata del problema contemporáneo de la construcción de la ciencia de la historia, la cual será la base nutricia de todas las demás ciencias sociales y humanas (y aún naturales o formales). Por lo tanto, la filosofía de Marx, está fundada en la determinación históricomaterial de la praxis. Define a la materia, en el contexto de su mediación por la praxis, siempre a posteriori y en su carácter de condición total de la acción sociohistórica. Así, Marx da cuenta de la estructura del devenir histórico capitalista a través de la dialéctica de la libertad y la necesidad en conexión con la praxis. Por esto Marx, al hacer la crítica al capital, tiene que estudiar también los modos de producción precapitalistas y explicar la génesis histórica del capital. Marx no hace ningún tipo de “ontología del capital”, en todo caso, lo que hace es la “epistemología del capital”.

Dussel es el que hace, “interpretando” a Marx, una ontología de la economía y una economía ontológica, atribuyéndole a Marx la unidad dialéctica de dos campos epistémicos: la filosofía y la economía. Pasando por alto que el verdadero campo epistemológico de Marx lo constituye la Historia: la historicidad de la filosofía, de la economía política y del modo de producción capitalista. Así, cuando Marx habla, en los *Grundrisse*, de las condiciones y supuestos del devenir (de la génesis, de la formación histórica) del capital afirmando que el capital aún no es, sino que llega a ser, Dussel interpreta ese “llega-a-ser” del capital como si se tratara del devenir ontológico hegeliano en donde el ente llega a ser el Ser. Según Dussel, “el ser del ente (el capital) deviene un ente (dinero, mercancía, etc.), de lo no-ente (que no es nada): sus condiciones, presupuestos “exteriores””.²⁰⁹ Dussel considera como “nada”, como “no-ente”, lo que para Marx son ciertos supuestos exteriores a la génesis del capital, pues en la transición originaria del dinero hacia el capital está presupuesta por parte del capitalista una acumulación que ha realizado como no-capitalista. Pero estos supuestos exteriores no tienen ningún carácter ontológico, sino histórico, son condiciones o determinaciones históricas, “pródromos históricos”, dice Marx, del devenir del capital.

²⁰⁹ Dussel, 1985: 346, nota 14.

Dussel, retomando de Levinas la idea de la totalidad ontológica de lo mismo, “interpreta” que la cuestión ontológica por excelencia, en Marx, es la del “valor que se valoriza” como el ser, la esencia o el fundamento del capital. Así, la ley del valor regula todos los momentos del capital como totalidad. La “totalidad” es la categoría por excelencia de toda ontología, ya que el ser es el horizonte de la totalidad de un mundo o sistema dado, por ejemplo del capital. El capital como totalidad es un concepto o una categoría con múltiples determinaciones. El capital como totalidad es la “esencia última”, el “en-sí”, el “último fundamento”, la “condición absoluta”, el “ser y la esencia” del sistema capitalista como totalidad concreta, compleja, histórica. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, la totalidad en Marx no tiene nada que ver con cuestión ontológica alguna. Apunta más bien a los procesos de producción y apropiación humanas de lo real, es decir, al complejo de prácticas humano-sociales que constituyen una totalización histórica como unidad viva de múltiples determinaciones en cada momento de su desarrollo. La totalidad significa la realidad histórica como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho. En Marx, a diferencia de Hegel, tenemos la renuncia a la necesidad de demostrar la realidad absoluta de la totalidad (del Estado y de la sociedad capitalista), reemplazada por la denuncia de su estructura efectiva a partir de las contradicciones materiales, con lo que se evita la hipóstasis de lo universal. En este sentido, no cabe hablar de ningún “fundamento ontológico último” o “esencia ontológica última” o “condición ontológica absoluta” alguna. La totalidad en Marx es una totalidad orgánica que se manifiesta a través de múltiples tensiones y contradicciones, siempre en el campo abierto de lo histórico y no de lo ontológico.

En quinto lugar, tenemos la cuestión de la “fenomenología”. Dussel se extraña de que no se haya puesto de relieve la “estructura fenomenológica” del pensamiento de Marx. Lo que aparece en la superficie, en el ámbito de los fenómenos (el “mundo”) es manifestación fundada en la “esencia”. Todo el pensamiento “ontológico” de Marx se mueve en esos dos planos estructurales del material empírico: lo que “aparece”, “el Fenómeno”, y lo que lo “funda” y es su “contenido” radical: la “Esencia”. Lo definitorio de la ciencia en Marx sería descubrir la diferencia entre la forma fenoménica de la cosa y su esencia, ya que la cosa siempre aparece ocultando su esencia. Lo “existente” (dinero, salario, medios de producción, mercancía, ganancia, etc.) en el “mundo fenoménico” de la superficie, de la circulación, está fundado en el “mundo profundo” de la producción (el trabajo, plusvalor, etc.), donde se dan las “relaciones esenciales” reales. La “ley del valor”

es para Marx la esencia misma del capital como fundamento que rige, regula u obliga, con la necesidad de la propia naturaleza, el “mundo de los fenómenos”. Así, lo que “aparece” en el nivel de la “conciencia” habitual o cotidiana, en el “mundo de las mercancías” –el “mundo fenoménico” de Hegel- es un “fenómeno” de la “esencia”.

Aquí tenemos que precisar dos cuestiones: una, la relación esencia-fenómeno y dos, el papel de la conciencia en esta relación. En cuanto a la primera cuestión, a diferencia de Dussel, nosotros no pensamos que en Marx se dé una separación entre el “mundo de los fenómenos” y la “esencia”, como si ésta fuera una instancia no fenoménica, pre-fenomenal o supra-fenoménica. Esto supondría, como lo interpreta Dussel, que el nivel de la producción está fuera del “mundo de los fenómenos” o que constituye otra “realidad” sobre la “realidad”. Para Marx, los “fenómenos” constituyen un todo orgánico, una única realidad como totalidad histórico-concreta cuyo devenir constituye un momento de su proceso, de su desarrollo. El capital mismo como totalidad es el mediador entre la circulación y la producción, por lo que no constituyen dos esferas separadas: una oculta, profunda y esencial (la producción) y otra visible, superficial y fenoménica (la circulación). Es cierto que Marx dice que “toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente”,²¹⁰ pero esto no implica, como lo interpreta Dussel, que el fenómeno aparezca o se manifieste ocultando detrás de sí a la esencia, como si ésta no fuera parte del fenómeno y constituyera una realidad aparte. Es muy diferente que la esencia de las cosas y la forma en que esa esencia se manifiesta no coincidan inmediatamente, a que existan dos planos estructurales del material empírico: el fenómeno como simple apariencia, como algo “falso”, no verdadero”, meramente “formal” y la esencia como el fundamento o el contenido radical.

Cuando Marx habla de superficie y fundamento, o de esencia y apariencia, siempre se está refiriendo a la organización (a la trabazón) interna de los fenómenos. Hay una correlación de las cosas y los fenómenos en el proceso histórico. Los fenómenos se manifiestan en relación con unas condiciones históricas en continuo cambio. Lo importante es el contexto en que se insertan los fenómenos, sus nexos con una totalidad y con el sistema de referencia con que se relaciona. La lógica interna del fenómeno guarda siempre una relación con los aspectos externos en que se manifiesta el fenómeno. La tarea de la ciencia consiste precisamente en captar la esencia del fenómeno tras las

²¹⁰ Marx, 1980a, Tomo III: 757.

manifestaciones externas del propio fenómeno. En este sentido, la esencia del fenómeno no es inmutable, aunque tiene un carácter relativamente estable, también es móvil, dinámica, se desarrolla.

Por lo que toca a la segunda cuestión, el papel de la conciencia en la relación fundamento-manifestación de los fenómenos, Marx habla de “ocultar”, “permanecer escondido o no visible”, “ilusión”, “falsa apariencia”, “carácter enigmático”, “lo misterioso”, “forma fantástica”, pero no en el sentido de una estructura ontológica de la realidad, como si en la realidad material existiera en sí misma un plano oculto, profundo y otro superficial e ilusorio. Sino en el sentido de la conciencia que trata de explicar el fundamento de los fenómenos a través de sus múltiples manifestaciones. Precisamente porque en el devenir histórico de los fenómenos no coinciden inmediatamente su esencia y la forma en que se manifiestan, la “conciencia” habitual o cotidiana se pierde o se confunde al construir representaciones caóticas que no descubren el fundamento. Pero aún al nivel de los “científicos” de la economía política, estos también se enredan con representaciones caóticas y no logran aclarar “el carácter enigmático” de la mercancía, el “misticismo” de la forma mercantil o la “falsa apariencia” de la propiedad natural del valor. O no logran “descubrir” que lo que en la circulación aparece como libertad individual, tiene su fundamento en la coerción social que se presenta en la producción por la escisión entre trabajo y capital.

Por lo demás, con la *forma de manifestación* “valor y precio del trabajo” o “salario” –a diferencia de la *relación esencial* que se manifiesta, esto es, del valor y el precio de la fuerza de trabajo- ocurre lo mismo que con *todas las formas de manifestación* y su trasfondo oculto. Las primeras se reproducen de manera directamente espontánea, como *formas* comunes y corrientes *del pensar*; el otro tiene primeramente ser *descubierto* por la ciencia. La economía política clásica tropieza casi con la verdadera relación de las cosas, pero no la *formula conscientemente*, sin embargo. No podrá hacerlo mientras esté envuelta en su piel burguesa.²¹¹

Aquí Marx afirma que la relación esencial también se manifiesta, y que si hay un trasfondo oculto, éste tiene que ver con la forma común y corriente del pensar, es decir, de la conciencia habitual o cotidiana. Y que la misma ciencia de la economía política clásica no formula conscientemente la verdadera relación de las cosas. Por lo mismo, para Marx, la conciencia que hace “ciencia”, es decir, la conciencia filosófica está

²¹¹ Marx, 1979a, Vol. 2: 660.

determinada por el pensamiento conceptual que es el hombre real. O sea, la conciencia que piensa no es de ninguna manera un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo (de los fenómenos) del único modo posible. Por lo tanto, el movimiento de las categorías se le aparece a la conciencia filosófica, como “el verdadero acto de producción”.²¹² Por eso la filosofía de Marx es filosofía de la praxis, filosofía del acto productivo. Pero no del acto “puro” (la conciencia que se piensa a sí misma), sino, como dice Gramsci, del acto (praxis, desenvolvimiento) “impuro”, real, concreto. Del acto productivo por el cual el hombre produce categorías para explicar y analizar los fenómenos. Así, cuando Marx dice que la división del trabajo convierte en mercancía el producto del trabajo y con ello torna en necesaria la transformación del objeto en dinero, aceptando que esta transustanciación se logre o no (lo cual puede ser fortuito), habla de “analizar el fenómeno en estado *puro*, presuponiendo por ende su transcurso normal”. Siendo el fenómeno *sensible* el intercambio que se da realmente, el cambio de manos o de ubicación de la mercancía y el oro.²¹³ Aquí está claramente la distinción que efectúa la conciencia, al analizar los fenómenos en el acto productivo del conocimiento, entre el fundamento y la forma de su manifestación.

Por lo anterior, resulta difícil hablar de cierta “estructura fenomenológica” en Marx, pues la concepción de la praxis como articulación entre la teoría (la conciencia) y la práctica (la acción histórica y política), critica y supera las diferentes posiciones fenomenológicas (desde la escuela wolffiana, Kant y Hegel, hasta Husserl) que tienen como fundamento la conciencia como el ser y como lo absoluto.

En sexto lugar, está la interpretación que hace Dussel sobre la inversión de la dialéctica hegeliana efectuada por Marx. Dussel considera que en esta inversión Marx parte de un horizonte meta-físico: el “no-ser” es la fuente creadora del “ser” que como fundamento subsume o aliena al “no-ser”. Sin embargo, Dussel no toma en cuenta el tiempo histórico en que Marx llevó a cabo tal inversión. En el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*, en 1873, Marx dice “hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto

²¹² Cfr. Marx, 1971, Vol. 1: 22.

²¹³ Cfr. Marx, 1979a, Vol. 1: 132.

mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda”. O sea, Marx está hablando de 1843 y de 1844. Es en este tiempo que realiza la inversión de la dialéctica hegeliana en dos textos clave: *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* y “Crítica de la dialéctica de Hegel y de la filosofía hegeliana en general” (parte final o anexo de los Manuscritos del 44, también conocida como el “cuarto manuscrito”). Dussel no se detiene para nada en estos textos, en donde difícilmente se puede encontrar el “hontanar” meta-físico que señala. Al hablar de un hontanar “meta-físico” y no de un hontanar “histórico”, Dussel parece sugerir que Marx pensó sólo desde la mera teoría y no desde el contexto histórico de las revoluciones del 48, desde la experiencia de la Comuna de París y desde la actividad política en la organización de la Primera Internacional.

Por último, en séptimo lugar, consideramos que el tema de la cuestión ética es el fuerte de Dussel y que su interpretación “ética” de Marx bien pudiéramos retomarla si hacemos abstracción de sus supuestos meta-físicos. Por lo mismo, pensamos que la mejor manera de plantear la “ética” en Marx es desde el marco de la enajenación (o alienación), aspecto que Dussel no niega u omite, pero que tampoco se presenta como fundamental en su interpretación. Podemos afirmar que toda la obra de Marx está traspasada explícita o implícitamente por una crítica radical del capitalismo por su naturaleza explotadora, enajenante e injusta. Así, la obra de Marx contiene una ética que está basada en gran parte en su teoría de la alienación y en su filosofía del hombre.

De entrada, para Marx, la Economía Política es una ciencia moral, la más moral de las ciencias. La Economía Política es una ciencia de la riqueza, de la abstinencia, del ayuno, del ahorro, del ascetismo, del lucro, del cinismo.²¹⁴ Por lo tanto, la crítica de la Economía Política que Marx realiza también implica una crítica ética y moral. La siguiente cita, aunque extensa, sintetiza muy bien el sentido de la crítica ética que Marx hace con respecto al capital.

[...] dentro del *sistema capitalista* todos los métodos para acrecentar la fuerza productiva social del trabajo se aplican a expensas del obrero individual; todos los métodos para desarrollar la producción se trastruecan en medios de dominación y explotación del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fraccionado, lo degradan a la condición de apéndice de la máquina, mediante la tortura del trabajo aniquilan el contenido de éste, le enajenan –al obrero- las potencias espirituales del proceso laboral en la misma

²¹⁴ Cfr. Marx, 1968: 134-137.

medida en que dicho proceso se incorpora la ciencia como potencia autónoma, vuelven constantemente anormales las condiciones bajo las cuales trabaja, lo someten durante el proceso de trabajo al más mezquino y odioso de los despotismos, transforman el tiempo de su vida en tiempo de trabajo, arrojan a su mujer y su prole bajo la rueda del capital. [...] La ley, finalmente, que *mantiene un equilibrio constante entre la sobrepoblación relativa o ejército industrial de reserva y el volumen e intensidad de la acumulación*, encadena al obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefesto aseguró a Prometeo en la roca. Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*. La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase *que produce su propio producto como capital*.²¹⁵

Este pasaje trasluce, como marco de la cuestión ética, la teoría de la enajenación y la concepción del hombre. Marx habla del obrero como productor, como trabajador, y en cuanto el contenido de su trabajo es aniquilado, se enajenan sus potencias espirituales, por eso se convierte en un hombre fraccionado, degradado moralmente. También habla de que la existencia de sobrepoblación encadena al obrero al capital, pues como apéndice de la máquina, el obrero es prescindible y rápidamente sustituible. Así, el sujeto de la miseria es el obrero, como clase y como individuo. Por lo tanto, la degradación moral, sólo se explica por la enajenación del trabajo, lo que implica, a su vez, la enajenación del hombre.

Desde esta perspectiva, lo que Dussel considera como “meta-físico” se desvanece si consideramos la cuestión ética en el contexto de la separación entre la propiedad y el trabajo, es decir, la enajenación de los productos del trabajo de su productor. Dussel hace abstracción de esta enajenación del trabajo y del obrero (del hombre), que está en la base de la escisión entre capital y trabajo, cuando cita, según él, el texto “meta-físico” central de todo el pensamiento de Marx:

El trabajo, puesto como no-capital, en cuanto tal es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente (aun en el caso de ser objetivo, lo no-objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, no-materia primera, no-instrumento de trabajo...trabajo vivo existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (también no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, como existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo

²¹⁵ Marx, 1979a, Vol. 3: 804, 805. Subrayados nuestros.

como pobreza absoluta: la pobreza...como exclusión plena de la riqueza objetiva...Ésta sólo puede ser una objetividad no separada de la persona: que coincide con su inmediata existencia como corporalidad.²¹⁶

Este fragmento lo cita Dussel de manera parcial y fragmentada, pues el mismo se inscribe en un párrafo demasiado largo y complejo, que desde su inicio se presenta como un análisis de la disociación entre la propiedad y el trabajo. Si tomamos en cuenta esto, cuando Marx habla del trabajo no objetivado, como desnudez de toda objetividad, como existencia puramente subjetiva del trabajo, como pobreza absoluta, se está refiriendo a la cuestión histórica de la separación del trabajo de sus condiciones objetivas de realización, y no de una subjetividad pura, meta-física, desligada de toda objetividad. El mismo Marx habla de lo no-objetivo en forma objetiva, de la subjetividad que tiene como objetividad su existencia inmediata como corporalidad, subjetividad que sólo puede ser una objetividad no separada de la persona y que, por lo mismo, no puede realizarse objetivamente en los productos de su trabajo. Cuestión de enajenación y no meta-física. No existe una subjetividad creadora y productiva a priori, sino la subjetividad objetiva (por lo menos corporal) del trabajador, que separado de las condiciones objetivas para realizar su trabajo, ve reducida su capacidad de producción a mera nada.

Este mismo sentido de la enajenación del trabajo está presente en otro pasaje de los *Manuscritos del 44* y que Dussel cita también como ejemplo de cierto nivel meta-físico en Marx.

La producción de la actividad humana como trabajo, es decir, como una actividad totalmente ajena a sí misma, al hombre y a la naturaleza y, por tanto, a la conciencia y a la manifestación de vida, la existencia abstracta del hombre como simple hombre de trabajo, el cual puede, por consiguiente, precipitarse cada día desde su nada realizada a la nada absoluta, a su inexistencia social y, por tanto, real, lo mismo que, de otra parte, la producción del objeto de la actividad humana en cuanto capital, en el que se disuelve toda determinabilidad del objeto [...]²¹⁷

Según Dussel, en este pasaje explícitamente y hasta con las mismas palabras que él ha sugerido en su *Filosofía de la liberación*, Marx habla que el “Otro” que la “totalidad”, en la “exterioridad”, es nada para el ser del sistema. El trabajador no-asalariado, real,

²¹⁶ Marx, 1971, vol. 1: 235, 236.

²¹⁷ Marx, 1968: 93. Subrayado nuestro.

exterior al capital como totalidad es la exterioridad. El hombre como hombre que no trabaja actualmente para el capital, es la “exterioridad”, lo que está “fuera”, la “nada acabada”. Cuando es incorporado al capital como “trabajo asalariado”, se transforma en “nada absoluta”, porque ha dejado de ser un hombre autónomo para transformarse en un momento del capital, de otro, alienado, vendido, negado.²¹⁸

Sin embargo, para nosotros, en este pasaje en particular, Marx no se refiere al trabajador no-asalariado sino al asalariado, al obrero, a quien la actividad humana del trabajo se le presenta totalmente ajena y, por lo mismo, su realización como hombre es nada, pura existencia abstracta que es nada absoluta como inexistencia social. Se trata de una total deshumanización consecuencia de la enajenación del hombre y del trabajo, y que conlleva a un vaciamiento moral. “La producción no produce al hombre solamente como una *mercancía*, la *mercancía-hombre*, el hombre en función de *mercancía*, sino que lo produce, además, precisamente en esa función, como un ser deshumanizado tanto *espiritual* cuanto físicamente. Inmoralidad, aborto, embrutecimiento del obrero y el capitalista”²¹⁹, dice Marx en el mismo pasaje, líneas antes del fragmento que cita Dussel.

En este sentido, la enajenación también incluye al capitalista, al no-obrero o al trabajador no-asalariado. Por lo mismo, suponer que el trabajador no-asalariado es la “exterioridad”, que está “afuera” del capital, y que sólo cuando es incorporado al capital, al “trabajo asalariado”, deja de ser un hombre autónomo para transformarse en un momento del capital, alienado, es contradictorio. El único sentido de la exterioridad de la que habla Marx, es con respecto al trabajo enajenado. La idea de la enajenación del trabajo presupone que el trabajo con respecto al obrero forma parte de su esencia como ser humano. Si el trabajo forma parte de la esencia del hombre, el trabajo enajenado es exterior a dicha esencia, la niega, la nulifica, la hace nada. Nada objetiva, corporal, que trabaja y que no se reconoce en esa actividad. No la nada acabada o absoluta que como a priori se antepone al sistema, al capital, al capitalismo.

Tenemos pues, que desde nuestra perspectiva, la cuestión ética en Marx, debe estar articulada a la cuestión de la enajenación del hombre. El imperativo ético sería el de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, humillado, despreciable; es decir, la transformación de las relaciones

²¹⁸ Cfr. Dussel, 1988: 367, 368.

²¹⁹ Marx, 1968: 92. Subrayados nuestros.

sociales que mantienen al hombre en ese estado y la construcción de nuevas relaciones de producción que permitan restaurar la dignidad humana. El hombre es un ser productor, creador, transformador, que sólo se relaciona consigo mismo como hombre al relacionarse con otros hombres. El hombre es praxis y por eso una unidad integral con múltiples potencias, que si lo desea puede ser cazador, pescador, educador, crítico, artista. En este sentido, toda la problemática de la ética: la libertad, los valores, la responsabilidad y, sobre todo, la justicia (la Diké), apunta hacia la construcción de lo humano civilizatorio, de la cultura, a la construcción de comunidad. La ética, entonces, no puede desvincularse de un proyecto revolucionario, de la praxis revolucionaria, sea ésta política, civil, pacífica o armada, artística, religiosa, etc.

Es raro que Dussel, que se inspira en Levinas, no hable de la “resistencia ética” que éste propone, que bien podríamos recuperar (dejando a un lado su horizonte metafísico), como el poder, como la acción colectiva, que puede anular el poder del poder. Pero esta “resistencia ética”, alejándonos de Levinas y siguiendo ahora a Foucault, nunca está en posición de exterioridad respecto del poder, pues donde hay poder siempre hay resistencia, los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder. Así, la ética es una “óptica” revolucionaria, diríamos, que nos permite ver y resistir a largo plazo. Aquí es donde ética y política, filosofía y cultura, se integran orgánicamente en lo que Gramsci llamó la necesidad de una “reforma intelectual y moral” de los tiempos modernos (ahora post o trans-modernos). La “guerra de posiciones” sigue siendo una estrategia válida en cuanto supone un proyecto cultural (ético) de largo alcance. Se trata de ganar posiciones en los diferentes aparatos de hegemonía que constituyen la sociedad civil: escuelas, universidades, partidos políticos, medios de comunicación, centros religiosos, organizaciones no gubernamentales, editoriales, sindicatos, etc. Y estos espacios se conquistan mediante la conciencia ética que subyace a toda acción transformadora, revolucionaria.

De lo que se trata es de dar un salto cualitativamente ético, de la construcción del “humanismo del hombre nuevo” del Che Guevara, de la dialéctica histórica entre la moral y la ética. Para Marx, en cuanto que toda moral es relativa a un modo de producción, no existe una moral transhistórica, por lo mismo, una “moral marxista” como un nuevo código de mandatos y prohibiciones, no tiene sentido. El verdadero contenido ético-político sólo se dará con la construcción de la sociedad auto-regulada, lo que Gramsci llamó la

absorción progresiva de la sociedad política en la sociedad civil, donde cada individuo se gobierne a sí mismo y desaparezca la división entre gobernantes y gobernados.

Por lo anterior, siguiendo a Gramsci, la filosofía de Marx (como filosofía de la praxis), continúa a la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico (o meta-físico) y la guía sobre el terreno concreto de la historia. La inmanencia significa la mundanización, terrenalidad e historicidad del pensamiento. Esto se opone a todo criterio trascendental, pues la praxis es, ante todo, la acción transformadora del hombre, la historia de la autoproducción del hombre, de aquí el humanismo marxista que Dussel no reconoce.

CAPÍTULO V. ECONÓMICA TRASCENDENTAL Y POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN.

Hemos seguido de cerca el giro que hay en el pensamiento de Dussel en torno a Marx. Dussel cambió su posición anti-marxista: después de que llegó a considerar la no pertinencia de Marx en América Latina, ahora considera que Marx sigue vivo porque dijo verdades y descubrió fundamentos que siguen teniendo validez para ejercer la crítica del capitalismo global. Dussel pasó de un declarado antimarxismo hasta una reinterpretación profunda del pensamiento de Marx.

En este capítulo presentamos las dos cuestiones que, a nuestro modo de ver, constituyen el último peldaño dentro de la arquitectónica filosófica de Dussel: *la económica trascendental* y *la política de la liberación*. Ambas han sido elaboradas por Dussel como consecuencia directa de su estudio sistemático de Marx. Aquí el giro en torno a Marx es más que evidente. Tanto la cuestión de la “económica”, como la cuestión de la “política”, ya habían sido planteadas por Dussel previamente a su relectura de Marx. La económica era la relación hombre-naturaleza que construía, mediante el trabajo (“económico”, “liberador”), una totalización dentro de la cual, hospitalariamente, se podía vivir en la seguridad del cara-a-cara. Y la política se presentaba como uno de los horizontes prácticos (junto con la erótica, la pedagógica y el antifetichismo) de la filosofía de la liberación. Después de su re-lectura crítica de Marx, Dussel hablará ya de una “económica trascendental” y de una “política de la liberación”.

En el primer apartado, exponemos lo esencial de la económica trascendental. Para Dussel, es necesario superar o subsumir la pragmática trascendental de la ética del discurso en una “Económica Trascendental”. Ésta presupone ya siempre a priori, en todo acto de trabajo, una “comunidad ideal de productores”. En el acto-de-trabajo es la *relación práctica con el Otro* la que determina intencionalmente a priori todo el proceso productivo. La comunidad presupuesta ya está siempre a priori idealmente, y es negada fácticamente en el “capital” como relación “social”.

En el segundo apartado exponemos la relación que hay entre Marx y la política de la liberación. Por un lado, Dussel destaca del discurso político de Marx, el tratamiento de la cuestión rusa y, por esta vía, las cuestiones de la dependencia y de lo nacional. Por otro, a partir de Marx, Dussel desarrolla las tesis principales de esta nueva “política de la liberación”.

1. LA ECONÓMICA TRASCENDENTAL

Consideramos que la re-lectura de Marx, por un lado, y el debate con la “ética del discurso” de Apel y Habermas, por otro, le permitieron a Dussel enriquecer su filosofía ética de la liberación con la construcción de un nuevo nivel u horizonte crítico: la Económica Trascendental. En su debate con Apel y Habermas Dussel habla del giro económico, del paso de la Pragmática Trascendental a la Económica trascendental.

La ética del discurso se centra en dos razones fundamentales: 1) el discurso argumentativo se presenta como una forma especial de la comunicación como medio para la fundamentación concreta de normas y 2) el discurso argumentativo contiene también él a priori racional de la fundamentación del principio de la ética. El principio básico de la ética del discurso se refiere a la solución racional entre intereses y pretensiones en conflicto a través del “acuerdo”. “Racional” significa que sólo la fuerza de los argumentos debe decidir sobre el conflicto. Sin embargo, se supone que el conflicto de intereses y pretensiones se da entre sujetos de razón de aproximadamente la misma fuerza, competencia y derechos iguales. En particular, la ética del discurso tiene como propósito fundamental la transformación de la filosofía trascendental de la conciencia en una pragmática trascendental del lenguaje, donde se da el a priori de la comunidad de comunicación.

Para Dussel, la filosofía que afirma la “comunidad de comunicación”, el “nosotros” que supera el solipsismo moderno, no es suficiente para una filosofía latinoamericana. El otro es la condición de posibilidad de todo argumentar como tal: la argumentación supone que “Otro” tiene una nueva “razón (Grund)”, que pone en cuestión el “acuerdo (Verstaendigung)” ya logrado. Y aunque Apel dice que hay que tomar de manera adecuada, en la comunidad concreta de argumentación del discurso práctico, las pretensiones virtuales de los no participantes, pero afectados. Para Dussel, lo que debe de interesar es “el Otro” como condición a priori de posibilidad de toda argumentación, de todo “nuevo” argumento. “El Otro” no sólo es trascendencia “en” el nosotros”, sino trascendencia “a” la misma comunidad “real”, “el Otro” es ignorado, desconocido –no reconocido- y excluido- como momento ético de una estructura vigente de injusticia. Se trata de la “exclusión” fáctica del Otro de dicha comunidad, ya que antes de ser “afectado” fue “excluido”. Para que “el Otro” pueda participar en la comunidad de comunicación (pasaje del “afectado” al “participante”), debería reinterpretarse su “No-ser” en el “Mundo” de la comunidad de comunicación como realidad excluida en la exterioridad. La

comunidad de comunicación real de la ética del discurso no incluye, en el enunciado ético básico presupuesto, una sociedad en conflicto –donde “el Otro ha sido excluido o dominado.

Desde esta perspectiva, Dussel considera necesario superar o subsumir la pragmática trascendental de la ética del discurso, en una “Económica Trascendental” inspirada en Marx. Para Dussel, hay que partir de Marx para realizar un nuevo giro filosófico: el giro económico. Como se sabe, la filosofía contemporánea efectuó primeramente el llamado “linguistic turn”, un giro filosófico en torno a la cuestión del lenguaje (Frege, Carnap, el primer Wittgenstein) y posteriormente un giro pragmático como razón práctica (el segundo Wittgenstein, Austin y Searle). Habermas y Apel subsumen críticamente este segundo giro pragmático. Esto significa que el paradigma de la conciencia, el yo pienso, fue subsumido por el paradigma del lenguaje: Yo hablo. Este acto de habla constituye el fundamento de la pragmática trascendental. El hombre es el viviente que tiene habla. Tanto la “Teoría de la acción comunicativa” (y su “situación ideal de habla”) de Habermas, como la “Comunidad de comunicación” de Apel, consideran que el lenguaje subsume todas las funciones racionales de la conciencia y las supera.

Por lo mismo, para Dussel, es necesario realizar el “giro económico”, entendiendo lo “económico” en el sentido profundo epistemológico de Marx. Según Dussel, Marx ya habla de una Económica.

Se trata, exactamente de un “ideal” (¿trascendental?) ya siempre a priori a todo acto productivo y de consumo. La “comunidad” (Gemeinschaft) es el horizonte último de constitución de todas las categorías filosófico-económicas de Marx. [...] Lo que para Marx era un “más allá” como después “trascendental, es para Apel un “más allá” como un “pre-sub-puesto” trascendental. [...] Opinamos que Marx toca el problema trascendental o la “idea regulativa” de una “comunidad de productores” utópico-trascendental. Esta sería la “económica” en su “parte A”.²²⁰

Para Apel o Habermas, la pragmática trascendental de la Ética del discurso, distingue dos niveles: A) La comunidad de comunicación ideal (situación ideal de habla o comunicación libre de dominio, para Habermas). Aquí se la fundamentación de un principio formal de procedimiento, de una meta-norma, de la fundamentación discursiva de normas universales susceptibles de consenso. Y B) La comunidad de comunicación

²²⁰ Dussel, 1989: nota 86, pp. 64, 65.

real o empírica. Aquí, la exigencia de una fundamentación consensual puede vincularse a las relaciones situacionales, en el sentido de una ética de la responsabilidad histórica.

Del mismo modo Dussel, tomando como referencia a Marx, distingue la comunidad de productores ideal (parte A, abstracta) y la comunidad de productores real (parte B, histórica, concreta). Así como el “acto-de-habla” presupone ya siempre a priori una “comunidad de comunicación” (ideal en último término y real fácticamente), de la misma manera todo “acto-de-trabajo” (que produce por ejemplo “algo” para comer: pan o vino) presupone ya siempre a priori una “comunidad de productores”, en vista del cumplimiento de “necesidades de la vida humana”. Para Dussel, si Apel habla de una “*pragmática trascendental*” (en el nivel de la comunicación lingüística), con el mismo derecho podría hablarse de una “*económica trascendental*” (en el plano de la relación práctica productiva). Lo que para un acto-de-habla es el componente ilocucionario, en el acto-de-trabajo es la *relación práctica con el Otro* la que determina intencionalmente a priori todo el proceso productivo. El momento de la relación inter-personal (negada en la relación “social” del capital) es lo que Marx indicaba al hablar de la “comunidad”, del “reino de la libertad” o del “comunismo” (donde cada uno habría de trabajar “según su capacidad” y consumir “según su necesidad”), la comunidad presupuesta ya está siempre a priori idealmente, y negada fácticamente en el “capital” (como relación “social”).

En contra de Habermas, que distingue entre “mundo de la vida” (Lebenswelt) y “sistema”, en el sentido de que el todo “sistema” coloniza el “mundo de la vida”, Dussel considera que el “mundo de la vida” guarda otra relación (aparte del ámbito colonizador) con el “sistema”: una cierta “exterioridad”. Así, la “económica”, no es meramente un “sistema” que coloniza el “mundo de la vida” cotidiana, sino que es igualmente lo a priori ya siempre presupuesto en todo acto-de-trabajo o de consumo: *la comunidad de productores/consumidores* (sea ideal o real, en este último caso colonizada hoy por el capitalismo como modo defectivo del dominio de la razón instrumental). Pero la “comunidad de productores/consumidores”, *trascendentalmente presupuesta en todo “acto-de-trabajo/consumo” económico* tiene como momento constitutivo el establecimiento de una “relación práctica” interpersonal.

Desde este horizonte de la praxis (toda relación entre personas) y desde la exterioridad de todo “sistema” irrumpe la “interpelación” del Otro. Dussel entiende por “interpelación” un enunciado performativo sui generis que emite alguien que se encuentra, con respecto a un oyente, “fuera” o “más allá” (y por eso trascendental) al horizonte o

marco institucional, normativo del “sistema”, de la Lebenswelt husserliana-habermasiana o de la Sittlichkeit hegeliana, que fungen como la “totalidad”. Para Marx, la “interpelación” sería como el acto-de-habla de lo que metafóricamente llama, en los *Manuscritos del 44*, cuando se refiere al trabajador situado al margen de la relación de trabajo (el pícaro, el bribón, el mendigo, el trabajador ocioso, hambriento, miserable y criminal), “fantasmas que quedan *fuera* de su reino”.²²¹

Para Dussel, la “interpelación” originaria es, ante todo, un acto comunicativo, es decir, pone en contacto explícitamente en tanto personas (el cara-a-cara) a personas, es un “encuentro” fruto del componente ilocucionario del acto-de-habla en cuanto tal. El que “interpela” desde *fuera* de la “comunidad de productores/consumidores” *real* (cuyos objetos materiales siempre son culturales y simbólicos también), el “pobre”, pone como contenido, referente o significado de su “acto-de-habla” su *corporalidad sufriente*. Esta “corporalidad sufriente” es tema de una “económica” en el sentido crítico (y aún trascendental) de Marx. La “misericordia” (*Elend*) del trabajador es el tema, pero no tiene “lugar” en la “moral” burguesa. Es desde ese “no-lugar” (*ouk-topos*) de donde parte la “interpelación”.

En todo “acto de trabajo” (económico, no sólo tecnológico) se presupone a priori ya siempre trascendentalmente una “comunidad de productores”, para reproducir la vida (humana), que igual y radicalmente presupone una ética, de la misma manera que en todo “acto-de-habla” se presupone análogamente una “comunidad de comunicación”; pero en ambas comunidades (que en realidad son dos aspectos de la misma “comunidad humana” en general), en cuanto reales (no en tanto ideales), siempre igualmente hay “excluidos”, los Otros (pero de distinta manera, unos como hablantes, otros como productores). Estos “Otros”, sin embargo, no son los otros “que la razón”, sino que son Otros que tienen sus “razones” para “proponer”, “interpelar” contra la exclusión y a favor de su inclusión en la comunidad en justicia.

El Otro, excluido de la “comunidad” de comunicación y de los productores, es el pobre. La “interpelación” es el “acto-de-habla” originario por el que irrumpe en la comunidad real de comunicación y de productores (en nombre de la ideal) y pide cuenta, exige, desde un derecho trascendental por ser persona, “ser parte” de dicha comunidad y, además, pretende transformarla, por medio de una praxis de liberación (que

²²¹ Cfr. *Ibid*, p. 39; y Marx, 1968: 92, 93.

3frecuentemente también es lucha), en una sociedad histórica posible más justa. Es el “excluido” que aparece desde una cierta nada para crear un nuevo momento de la historia de la historia de la “comunidad”. Irrumpe, entonces, no sólo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser-parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente.

Así, el hablante-argumentante de la “pragmática” (de un Searle o Apel) siempre se encuentra a priori ya “situado” desde una trama de acciones económicas, estructuras institucionalizadas en una “comunidad real de productores”. Del mismo modo, el sujeto trabajador (económico) siempre presupone ya a priori una comunidad “pragmática” de comunicación real y lingüística, en la que habla y argumenta sobre la producción y sobre sus relaciones prácticas económicas. Se trata, por lo tanto, de una co-determinación. Mientras que la “pragmática” se ocuparía del producto material “signo”, desde una comunidad de comunicación lingüística, en referencia ilocucionaria al otro, en todo acto-de-habla o “discurso”, argumentante. La “económica” se ocuparía del producto material-tecnológico “objeto con valor de uso”, desde una comunidad de productores económica, en referencia práctica al otro, en todo acto-de-trabajo (tecnológico).

Por lo anterior, para Dussel, debe darse una articulación entre la Económica y la Pragmática. La “pragmática” sin “económica” es vacía; la “económica” sin “pragmática” es ciega. Así como la pragmática supone una “comunidad ideal de comunicación” en la que los mejores argumentos alcanzan la “pretensión de verdad”, así la Económica supone una “comunidad ideal de productores” que mediante el trabajo establece la justicia. Cuando alguien trabaja presupone que todos los demás miembros trabajan en proporciones iguales (“según sus capacidades”, aunque éticamente, y por la norma ética básica, cada uno deberá consumir “según sus necesidades”): si no presupusiera esto, dejaría de trabajar honesta y seriamente. En esto estriba, no la “verdad” (porque no es un argumento teórico), sino la “justicia” (que es un acto de “igualdad” acerca de los productos del trabajo: a cada uno según lo que le corresponde por sus capacidades y necesidades en la comunidad).

Tenemos pues, que la económica trascendental distingue fundamentalmente dos niveles: el nivel empírico, fenoménico, concreto, real, histórico, de la “comunidad de productores real”; o sea, el capitalismo actual, global, neoliberal, tardío, mundial y latinoamericano, hoy en profunda crisis. Y el nivel “ideal”, a priori, trascendental, de la “comunidad de productores ideal”, nivel ético, político, met-físico. Igualmente Dussel

distingue entre dos principios a priori, trascendentales, absolutos: el a criterio ético del trabajo vivo y el a criterio ético-político de la “comunidad ideal de productores”. Estos dos principios articulan las pretensiones críticas de validez (nivel epistémico), de bondad (nivel ético), y de justicia (nivel político). El “trabajo vivo” y la “comunidad ideal de productores” constituyen los argumentos con los que el “Otro” debe consensar la “verdad” en la construcción del “acuerdo” válido. También constituyen la base material ética (la vida humana corporal, sufriente, pobre, marginada, víctima) que supera lo puramente formal, desde donde el “Otro” hace escuchar su voz clamando bondad y justicia. Finalmente, también constituyen el ideal de justicia de la “comunidad política” de hombres libres y asociados en la organización de su autoproducción y su autogobierno. El objetivo histórico es la trans-modernidad, transformar el presente caótico en aras de una nueva época histórica, post-capitalista.

2. MARX Y LA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN

Según Dussel, para saber que Marx es pertinente hoy en América Latina, es necesario tener en cuenta la distinción entre el Marx “político” y el Marx “científico”. El Marx que le interesa a Dussel, al hacer el análisis de la realidad latinoamericana mundial, no es tanto el de *El Capital* (el del discurso científico, pues no se trata de repetir o aplicar mecánicamente el “marco concepto categorial” de Marx), sino el Marx que desarrolla de hecho un *discurso político*, en sus obras no sistemáticas o “menores”, tales como *El 18 Brumario*, *La crítica del programa de Gotha*, *El Manifiesto del partido comunista*, etc. En esas obras, Marx usa concretamente en su discurso político los conceptos de “nación”, “estado”, “clase”, “pueblo”, etc., que se articulan mutuamente, pero que no aspiran a ser “categorías” científicas, tales como las constituidas lentamente en las cuatro redacciones de *El capital*.

De este *discurso político* en Marx, Dussel destaca, como piedra angular, el viraje metodológico que dio Marx al tratar la cuestión Rusa. Con este viraje, Marx no sólo superó la visión unilineal de la historia que consideraba que todo país menos desarrollado debía seguir fatalmente los pasos del país mas desarrollado (que ciertas leyes tendenciales se imponían con ferrea necesidad), sino también ofrece un nuevo horizonte teórico para tratar la cuestión de la dependencia y la cuestión nacional. La dependencia y lo nacional se enmarcan en la competencia entre un capital *nacional* central desarrollado y un capital *nacional* periférico subdesarrollado (o sea, dependiente). Así, tanto el

fenómeno de la dependencia como la cuestión de lo nacional tienen que ver con la transferencia de plusvalor.

Por otra parte, el Dussel más reciente ha estado trabajando en la construcción de una *Filosofía Política de la Liberación*. Para Dussel, Marx desplegó la crítica general de todo el sistema de las categorías económicas burguesas, mediante la construcción de un nuevo *sistema de categorías* económicas cuyo orden estaba regido por el método que partía de la exterioridad del sistema. Lo mismo es posible ahora cumplir en la filosofía política, guardando la analogía epistémica necesaria. Siguiendo el método de Marx, Dussel se propone analizar la categoría general abstracta del “poder político”. Las principales ideas de esta *Política de la Liberación* serían: la fetichización del poder político, el predominio de la *potestas* (la apariencia fenoménica) sobre la *potentia* (su fundamento ontológico). La exterioridad y la alteridad del Otro, el Pueblo, la víctima política que sufre injusticia. La *praxis* de liberación antihegemónica, disidente del consenso establecido, y el establecimiento de un nuevo acuerdo emanado del pueblo como sociedad civil. La contradicción de la transformación: ¿reforma o revolución? Y la proclamación de los postulados o criterios políticos.

A. La cuestión rusa: el viraje en el pensamiento de Marx.

Para Dussel, en Marx nunca hubo “ruptura epistemológica”. Sí hubo “ruptura”, en todo caso fue “ontológica”: Marx dio el paso de la totalidad a la exterioridad. Lo que hubo en Marx más exactamente fue un “viraje” metodológico. Y este “viraje” se expresa cabalmente en el tratamiento que da Marx de la cuestión rusa.

Dussel considera que Marx expresa, hasta la publicación del libro I de *El Capital*, una visión unilateral de la Historia Universal. Se trata de una posición claramente “desarrollista” que distingue entre naciones civilizadas y bárbaras, países burgueses y países de campesinos, en la que las naciones o países atrasados tienen que subordinarse a los más desarrollados, pues tendrán que recorrer el mismo camino histórico que la nación más civilizada o desarrollada ya ha recorrido. Así, cuando la India es ocupada por Inglaterra, Marx afirmaba que ésta “es el instrumento inconsciente de la Historia”. Todavía en el prólogo de *El Capital* de 1867 habla de ciertas leyes tendenciales que operan y se imponen con férrea necesidad y que el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro. Por lo mismo, ninguna sociedad que haya descubierto la ley natural que preside su propio

movimiento, puede saltarse fases naturales de desarrollo ni abolirlas por decreto. Es claro que Marx se refería al hecho de que Inglaterra era hasta ese momento la sede del modo de producción capitalista y que le advertía a Alemania que nada de lo que ya le había ocurrido a Inglaterra le sería ajeno: “¡A ti se refiere la historia!”.

Sin embargo, Marx pronto abandonó ésta visión unilateral de la historia. Los casos de Polonia, Irlanda y Turquía, pero ante todo la “cuestión rusa”, marcaron el origen del “viraje” fundamental en la visión de Marx de la historia universal. La realidad rusa, que no era nueva para Marx, quien sin embargo la había despreciado frecuentemente, se transformará poco a poco en un objeto casi obsesivo de estudio. El tema del campesinado de un país no hegemónicamente dominado por el capitalismo irrumpió con ímpetu cuestionando muchos elementos del marco teórico hasta ese momento desarrollado por Marx, desde los *Grundrisse*. Marx había comenzado a sospechar la necesidad de cambios en su análisis.

Dussel considera que todo se inició el 30 (o el 18, según el calendario ruso) de septiembre de 1868, cuando Danielson le escribió a Marx diciéndole de la próxima traducción al ruso del primer tomo de *El Capital*. Marx muestra de inmediato su entusiasmo por el pueblo ruso, por su grupo revolucionario y considera una “ironía del destino” que sea Rusia, donde sus escritos han recibido mayor acogida, “la primera nación extranjera que traduzca *El Capital*”. A partir de entonces, Marx se entregará al estudio detallado de la “cuestión rusa”, aprende ruso y estudia las obras de los teóricos y militantes populistas: Flerovski y Chernishevski.

Los populistas rusos sostenían la existencia de un estado primitivo de la propiedad comunal de la tierra. Su modelo era la *obshchina*, comunidad agrícola que se organizaba en torno del *mir* (la asamblea de ancianos). Los “populistas” (“románticos-conservadores”) se enfrentaban a los “occidentalistas”, quienes se inspiraban en un racionalismo liberal. Es sobre este suelo que nace el “socialismo populista ruso”, como síntesis superadora que postulaba a partir del pueblo y la tradición ancestral de la *obshchina* (contra los occidentalistas), producir una revolución hacia adelante (contra el romanticismo conservador).

Así, para noviembre de 1877, diez años después de haber comenzado a estudiar la “cuestión rusa”, Marx llegaba a nuevas conclusiones. En primer lugar, que Rusia tenía ante sí la “bella oportunidad” histórica para evitar el capitalismo. Y, en segundo lugar, que

su esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental no podría (no debía) convertirse en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos.

El 16 de febrero de 1881, Vera Zasúlich le escribe a Marx diciéndole que *El Capital* goza de gran popularidad en Rusia y que según “marxistas rusos” la comuna rural es una forma arcaica que la historia y “el socialismo científico” condenan a desaparecer. Por lo tanto, le pregunta a Marx cuáles son sus ideas acerca del posible destino de la comunidad rural rusa y de la teoría de la necesidad histórica para todos los países del mundo de pasar por todas las fases de la producción capitalista. Marx le contesta que los rusos con los que mantiene relaciones personales (los populistas Danielson y sus amigos) tienen opiniones completamente opuestas a los llamados “marxistas rusos” que él no conoce. Por otro lado, niega la “unilateralidad” del proceso histórico, ya que la fatalidad histórica de ese movimiento se restringe expresamente a los países de la Europa Occidental. En Europa se pasó de un régimen de propiedad privada de trabajo personal a uno de propiedad privada capitalista. Pero en Rusia la propiedad es “comunal” y no privada y no se podría pasar fácilmente de la “comunal” a la “privada”, lo que en Europa tomó muchos siglos. Por lo mismo, la “disolución fatal” de la comuna es negada explícitamente por Marx.

Marx se manifiesta a favor del “pasaje” de la comuna, de la propiedad comunal, a la propiedad socialista. Por un lado, la comuna rural rusa no es tan arcaica, ya que tiene cierta propiedad privada, en la explotación. Por otro lado, la comuna rural es nacional; no es producto de una invasión extranjera ni sirve a sus intereses, no está aislada del mundo moderno, su configuración física permitiría una implementación mecánica en vasta escala, el contrato de artel permitiría un trabajo cooperativo. Estas comunas pueden ser el “punto de partida” directo de la “regeneración” de Rusia. Marx aprueba entonces, de manera argumentada, la posición de los “populistas rusos” en 1881. Y lo cierto fue que Rusia siguió el camino previsto por Marx. Sin agotar el “pasaje” por el capitalismo, realizó su revolución permitiendo que la “comuna rural rusa” pasara, en gran medida, directamente de la propiedad comunal a la propiedad social del socialismo real, desde la revolución de 1917.

Para Dussel, este es el significado del “viraje” (no ruptura) que Marx efectúa en el nivel histórico, concreto. La discusión de los revolucionarios rusos ayudó a Marx a

clarificar un asunto fundamental: los sistemas económicos históricos no siguen una sucesión lineal en todas partes del mundo. Europa Occidental, y de manera clásica Inglaterra, no son la “anticipación” del proceso por el cual han de pasar obligatoriamente todos los países “atrasados”. Se superaba así el “desarrollismo” y se abría el ancho camino para el desarrollo del discurso de Marx considerando vías diferenciadas: una es la del capitalismo de Europa Occidental o “central”, más desarrollado; otra es la de los países periféricos y menos desarrollados.

B. Marx y la cuestión de la dependencia

Dussel considera que en “América Latina nadie tuvo claridad consecuente sobre la esencia de la dependencia”. Dussel observa que en todo el debate que se dio en torno a las “teorías de la dependencia”, Marx nunca estuvo presente. En este sentido, los principales teóricos (Mauro Marini, Gunder Frank, Theotonio Dos Santos y muchos otros) no recurrieron a ninguna de las categorías esenciales del discurso económico político crítico de Marx. La limitación fue cuestión de enfoque. Eligieron el camino de la demostración histórica, de la aparición fenoménica, de la apariencia empírica. Trataron de “aplicar” la teoría “acabada” de Marx a la realidad concreta latinoamericana.

Por el contrario, para Dussel, no es cuestión de “aplicar” sino de continuar el discurso de Marx. No se debe ir directamente a lo concreto de la formación social de “cada sociedad nacional”, sino permanecer en un cierto nivel de abstracción (más concreto que el del capital en general, pero más abstracto que el de la formación social concreta). Es necesario saber definir en este nivel propio de abstracción el “espacio teórico” en el que es posible describir las determinaciones esenciales del concepto de dependencia. Es necesario ir hacia la esencia más simple sin complicar la cuestión antes de tiempo con variables más concretas. Primero es necesario desarrollar el concepto y construir las categorías adecuadas que nos permitan penetrar, en abstracto, en la esencia fundamental de un determinado capital global nacional dependiente, subdesarrollado o periférico.

[...] la cuestión de la dependencia fue abandonada como problema teórico sin haberse resuelto. El error no estuvo en llegar al fin del callejón; el error se cometió desde mediados de los sesenta. Cuando se entró en el callejón mismo que no tenía salida: cuando se confundió la cuestión de la esencia de la dependencia con sus apariencias múltiples, fenoménicas, históricas. Cuestión de método entonces; no hubo filósofos en la disputa. Por

cuanto opinamos que la cuestión de la deuda externa actual a través del pago de intereses es un mecanismo de transferencia de plusvalor, parece importante relanzar a las ciencias sociales a tratar correctamente la “cuestión de la dependencia” y aclarar su concepto. Comencemos pues de nuevo.²²²

Según Dussel, la “cuestión de la dependencia” puede atravesar la totalidad del discurso de Marx desde los *Grundrisse* hasta *El Capital*. Todo el discurso de Marx puede desarrollarse teniendo en cuenta la relación mutuamente constituyente (aunque en diverso sentido) del “capital central desarrollado” con respecto al “capital periférico-subdesarrollado”.

Según Dussel, para Marx, el mercado mundial se origina por primera vez en la historia en el siglo XVI, y es nuestra América Latina, México y Perú principalmente, los que entregan la riqueza metálica, el dinero y aún las monedas ya producidas para la realización de tal mercado mundial, que por primera vez unifica Europa, América, África y Asia. Para Marx, los siglos XVI y XVII son etapas “dinerarias”, el monetarismo, mercantilismo, donde todavía el capital no es propiamente capital (industrial), pero donde un cierto capital comercial va abriendo camino a la acumulación primitiva. El dinero funcionaba como dinero y no propiamente como capital. Así, el planteamiento del mercado mundial implica una cuestión nueva: la cuestión de un capital, rama de producción o país “central” y “más desarrollado”, con respecto a otro capital, rama de producción o país “periférico” o “menos desarrollado”. Se trata de describir la esencia, con todas sus determinaciones, de un capital “central-desarrollado” en vinculación constitutiva con un capital “periférico-subdesarrollado”.

El caso de la dependencia es un caso de competencia entre capitales de diversa especie. Esta relación horizontal de competencia entre capitales, ramas o naciones, debe distinguírsela esencialmente de la relación vertical (la esencia del capital en cuanto tal y la contradicción absoluta; mientras que la horizontal es relativa) entre el capital y el trabajo vivo. Hay que saber distinguir entre la relación social capital-trabajo, relación vertical de explotación donde el trabajo crea nuevo valor o produce nuevo plusvalor; y la relación social internacional entre burguesías nacionales poseedoras de distintos capitales globales nacionales, que ya no es de explotación, sino de dominación internacional en el marco de la competencia, en la que se transfiere plusvalor (pero no se lo crea).

²²² Dussel, 1988: 340.

3Según Dussel, éste es el punto central que todos los debatientes en la “cuestión de la dependencia” han confundido. Los que se oponen a la teoría de la dependencia pareciera que lo hacen porque los dependentistas niegan la contradicción capital-trabajo, sin advertir que no se niega sino que se subsume en la contradicción interna al capital en la competencia de capitales de una nación capitalista con otra. Pero una cosa (contradicción capital-trabajo o sistema interno nacional) no niega la otra (contradicción capital-capital de una nación con otra). Pareciera que no es marxista analizar la contradicción capital-capital, competencia de capitales periférico-subdesarrollados. Es tan marxista analizar una situación de dependencia (interna al capital mundial, pero con diferencias nacionales importantes), como analizar la relación esencial capital-trabajo.

[...] podemos concluir que la dependencia, en la lógica del pensamiento de Marx mismo, es un concepto irrefutable. Por ello, toda la polémica latinoamericana al respecto manifestó, simplemente, una falta de rigurosidad metódica. Es decir, existe la dependencia en un nivel esencial o fundamental, abstracto, y consiste en la relación social internacional entre burguesías poseedoras de capitales globales nacionales de diverso grado de desarrollo. En el marco de la competencia, el capital global nacional menos desarrollado se encuentra socialmente dominado (relación de personas), y, en último término, transfiere plusvalor (momento formal esencial) al capital más desarrollado, que lo realiza como ganancia extraordinaria.²²³

En suma, la dependencia, exactamente, indica que en la relación del capital central-desarrollado con el capital periférico-subdesarrollado (y en la dirección de éste hacia aquel) se sufre una dominación, un robo, una alienación: dominación por dependencia, por explotación, por extracción de plusvalor periférico. Es claro que ésta “competencia” entre capitales para nada niega ni posterga a un segundo lugar la relación esencial, fundamental y primera, de “capital-trabajo”. Ya que, en el horizonte del “capital global mundial” la contradicción centro-periferia desaparece como una contradicción externa entre capitales, para desarrollarse internamente como la vida de dicho “capital global mundial”. Tienen razón los antidependentistas en indicar que la cuestión centro-periferia mundial no elimina la cuestión capital-trabajo nacional (o mundial); pero no tienen razón al no comprender que la contradicción centro-periferia capitalista tiene la mayor importancia en dos sentidos. En primer lugar, para mostrar que la pobreza de los países periféricos-subdesarrollados es producto de una explotación y que no podrán nunca en el

²²³ *Ibid.*, p. 348.

3sistema capitalista desarrollarse relativamente (lo pueden hacer absolutamente, pero cada vez con mayor distancia de los desarrollados: la brecha crece). La imposibilidad capitalista del desarrollo de los países periféricos puede mostrarse desde la “cuestión de la dependencia”. Y, en segundo lugar, que la lucha de liberación es nacional en la periferia-subdesarrollada. La mediación nacional (capital global nacional periférico subdesarrollado) es fundamental para la lucha política: se puede, en ciertos momentos, realizar una alianza nacional de liberación –lo que no niega, sino exige, una hegemonía campesina-obrera y pequeñoburguesa revolucionaria.

C. Dependencia y cuestión nacional

Para Dussel, la “cuestión de la dependencia” aparece ligada a la “cuestión nacional”. Así, negar la “cuestión de la dependencia” en nombre de la contradicción capital-trabajo y situar dicha contradicción en el seno del capital global mundial directamente es un error teórico y práctico que equivale a negar la “cuestión nacional”. Teóricamente, porque por lo general no se toma en cuenta que la mediación entre el capital en general y el capital mundial, pasa por la competencia entre el capital central-desarrollado y el capital periférico-subdesarrollado y que ambos capitales sólo existen en cuanto se realizan al interior de una totalidad concreta, histórica, política y nacional, es decir, relación de naciones en el mercado mundial. Sólo así se puede hablar del capital trasnacional como capital “central” (no como capital mundial) que supera la barrera del horizonte productivo de la nación “soporte”. El concepto de este capital trasnacional puede ser considerado “en general”, “global” (todos los capitales trasnacionales) o “individualmente” (la General Motor en México).

Desde esta perspectiva, Dussel indica que la “cuestión nacional” en Marx, debe plantearse exactamente en el nivel de la competencia y la dominación internacional. Donde una burguesía “nacional” tiene que constituir un “estado”, o sea, delimitar sus fronteras culturales e históricas, pero también militares y políticas, para establecer un sistema proteccionista que establezca barreras “nacionales” para la conservación del propio capital “nacional”. Sin embargo, el capital más desarrollado tiende a destruir todas las barreras proteccionistas del capital menos desarrollado y lo empuja imperiosamente a la competencia. La relación social internacional de dominación entre burguesías nacionales determina entonces la transferencia de valor en la competencia mundial. Objetiva o relativamente cada producto de un capital nacional menos desarrollado lleva

más proporción de valor-trabajo (“precio más elevado del trabajo”), aunque subjetiva o absolutamente el obrero reciba menos mensualmente (“el jornal inferior”). En los países más desarrollados el obrero recibe subjetivamente más salario per cápita (crea más mercado interno), pero el valor de la mercancía es menor (tiene menor proporción de valor-salario: necesita menor tiempo necesario por unidad de producto). Por lo mismo, la existencia del “hecho nacional” para nada niega la dependencia; ni ésta niega a aquél. Ambos existen: uno como la sustancia parcial (la nación); la otra como la conexión en la competencia (y, por ello, explicando la transferencia de plusvalor de una “nación” a otra).

Por lo que respecta al error práctico, Dussel no menciona nada explícitamente, pero suponemos que tiene que ver con el problema del proceso revolucionario. El error estribaría en enunciar la lucha internacional de clases (capitalista-proletariado) como la única posibilidad, calificando de “populista” todo intento de liberación “nacional” o “popular”. La “cuestión de la dependencia” sería un problema burgués que sólo interesaba al capitalismo nacional periférico; no sería una cuestión marxista. Sin embargo, Dussel considera, que la revolución que supera al capitalismo no es inmediatamente mundial, ni se cumple en el nivel de la fábrica. Sino que los proletarios se liberan de la clase capitalista sólo en las revoluciones nacionales, al tomar el poder del estado.

A Dussel le falta precisar que la posición teórica y práctica de Marx frente al tema nacional o la cuestión nacional estaría mediada por el bloque problemático del que se ocupó centralmente a lo largo de su vida: el constituido por la conceptualización del proceso revolucionario, en conexión con sus estudios en torno a la estructura del capitalismo y al carácter del desarrollo histórico. De aquí que en un primer momento, Marx desestima los procesos nacionales, en aras de un internacionalismo proletario. Sin embargo, desde los años sesenta, Marx relativiza y aun cuestiona, esta visión inicial. En conexión con sus estudios en torno a la expansión capitalista en Asia, al caso irlandés y al desarrollo capitalista en Rusia, Marx llega a valorar el carácter revolucionario de los movimientos nacionales y a reconocer la índole especificadora del despliegue capitalista. Así, las luchas por la liberación nacional adquieren cierta autonomía respecto de las luchas clásicas. Desde esta nueva perspectiva, Marx denuncia el corporativismo y el nacionalismo burgués agazapados tras el “internacionalismo” de la clase obrera inglesa, al tiempo que recusa toda filosofía de la historia como teorización en torno a algún esquema inexorable del desarrollo de las sociedades, independiente de sus condiciones históricas particulares. No obstante, y pese a estas verdaderas transformaciones

conceptuales, la cuestión nacional no llega a constituirse en un núcleo sistemático del pensamiento de Marx, en cuanto que ni el campo político ni la revolución socialista alcanzan en éste, finalmente, a poseer un significado nacional.²²⁴

En este sentido, un eje fundamental para reorganizar la composición teórica que el marxismo latinoamericano elabora sobre la realidad actual del capitalismo transnacional (capitalismo tardío), es la reflexión sobre la cuestión nacional. En efecto, hasta ahora, la dominación hegemónica burguesa ha logrado su forma más general y estable en el ámbito de la nación. La expansión capitalista no cancela la nación, sino que resulta consustancial a ella, adquiriendo así un carácter transnacional. Si la dominación, la explotación y la exclusión capitalistas pasan por lo nacional, también toda liberación y resistencia, toda lucha y movimiento popular, aún la organización revolucionaria misma, encuentran su especificidad en lo nacional. De aquí que el pueblo y la nación, se reconozcan como mediaciones históricas para alcanzar un nuevo proyecto hegemónico no capitalista, sino socialista, sin que esto implique la renuncia de la democracia, sino al contrario, la consolidación de una verdadera democracia más participativa y directa.

D. Las tesis centrales de la Política de la Liberación

Dussel ha desarrollado su política de la liberación en tres partes: una Histórica, una Arquitectónica y una Crítica. En la primera, efectúa la vía larga de la historicidad de lo político, desde Egipto y Mesopotamia hasta la revolución sandinista y el movimiento zapatista. En la segunda, expone de manera abstracta el momento ontológico y normativo de la política. Y en la tercera, avanza en un nivel de mayor complejidad y concreción. En la obra *20 tesis de política*²²⁵, Dussel sintetizan esta articulación: las Tesis 1-9 son simples y abstractas, señalan los momentos mínimos de la política, los principios normativos de la política (es el nivel de la “Arquitectónica”). Las Tesis 10-20 son complejas y más concretas, señalan la crítica del sistema vigente desde las víctimas (es el nivel de la “Crítica”). En lo que sigue, presentamos lo esencial de algunas de estas tesis.

²²⁴ Cfr. Rivadeo, 1994: capítulo I.

²²⁵ Las obras más recientes de Dussel están dedicadas a la cuestión política: “*Hacia una filosofía política crítica*” (2001); “*20 tesis de política*” (2006); y la monumental “*Política de la Liberación*” en sus tres volúmenes: el primero es una “*Historia mundial y crítica*” de la política (2007); el segundo trata de la “*Arquitectónica*” de la política (2008); y el tercero sobre la “*Crítica*” de la política.

En primer lugar, la fetichización del poder político. Según Dussel, la diferencia ontológica originaria del poder está en la escisión entre la *potentia* (el poder político todavía *en sí*, en la comunidad política o el pueblo) y la *potestas* (el ejercicio delegado del poder político institucionalizado). La “potestas” debe darse como un ejercicio *obediencial* del poder delegado; ejercicio realizado por las acciones y en cumplimiento de las funciones de las instituciones políticas que responden a las exigencias de la comunidad política, del pueblo. Sería el poder *obediencial* institucionalizado, el “mandar obedeciendo” de los zapatistas.

Sin embargo, la “potestas” también puede darse como ejercicio del poder que se afirma a sí mismo sin referencia a la *potentia*. Esto sucede cuando el poder del pueblo (Potentia) se objetiva, se aliena, en el sistema de instituciones (Potestas) producidas históricamente. La Potestas implica una mediación ambigua cuando la burocracia usufructúa la institución para la sobrevivencia de la burocracia autorreferente. La alienación como mera objetivación se convierte en negación del ejercicio delegado del poder, ejercicio fetichizado de dicho poder. Es la fetichización del poder mediante la corrupción de la subjetividad del político. Fetichización es cuando la representación se vuelve sobre sí y se autoafirma como la última instancia del poder. El poder se fetichiza cuando el que manda, manda mandando (no obedeciendo). Cuando el actor político, que ejerce el poder institucionalizado (sea un rey, un representante, una elite política), se afirma a sí mismo como la sede de la soberanía, de la autoridad o como última instancia del ejercicio del poder para su beneficio, el de su grupo, su clase o su fracción, es decir, cuando se desliza del ejercicio *obediencial* a la auto-afirmación del poder desde sí, se origina ontológicamente la fetichización, la corrupción, la desnaturalización del poder como dominación, despotismo, tiranía. La autonomización u oposición de la *potestas* (la apariencia fenoménica) de la *potentia* (su fundamento ontológico) es la disolución de la política como tal.

El fetichismo de la política implica que la *potentia* (el poder del pueblo) ha sido des-potenciada y se ha tornado una masa pasiva que recibe órdenes del poder político (las clases dominantes, las élites del poder, las instituciones públicas, el Estado, el Leviatán). La *potestas* se ha divinizado, se ha separado de su origen y se ha vuelto sobre sí misma, autorreferencialmente. Una vez fetichizado el poder, la acción del representante, del gobernante, inevitablemente, es una acción dominadora y no un ejercicio delegado del poder de la comunidad. Es el ejercicio autorreferente de la autoridad despótica (aunque se haya hecho elegir procedimentalmente con la apariencia

de haber cumplido con instituciones como la elección popular de representantes) La misma representación se corrompe. Se elige a los dominadores. Toda la política ha sido invertida, fetichizada. Marx nos muestra que el fetichismo en política tiene que ver con la absolutización de la “voluntad” del representante (así lo quiero, así lo ordeno; la voluntad –del gobernante- es el fundamento [la razón]), que deja de responder, de fundarse, de articularse a la “voluntad general” de la comunidad política que dice representar.

Por lo anterior, toda corrupción es el fruto de una “inversión” ontológica fundamental: el tomar a la *potestas* (mero ejercicio *delegado* del poder de un representante por medio de una institución) como el *lugar* donde reside la autonomía, la autodeterminación, la soberanía, la autoridad como ejercicio del poder que pertenece al representante, en última instancia fetichizándose, sin referencia a la *potentia* (el poder cuya *sede* es el pueblo, del cual emana el poder institucional de la *potestas*). Fetichizado el poder delegado de la representación, toda otra corrupción es posible (desde el placer patológico por su ejercicio egolátrico o despótico, hasta el uso de dicho ejercicio del poder para el propio beneficio o enriquecimiento). Por ello, los principios normativos son necesarios para clarificar, recordar y explicar esta originaria “inversión” o desplazamiento de la referencia última del poder. Por ello, Dussel afirma que hay que construir una nueva teoría política de la liberación que corresponda a una nueva civilización trans-moderna, trans-capitalista. Una nueva teoría que vaya más allá del liberalismo y del socialismo real; del poder como ejercicio de dominación y de la política como simple administración burocrática.

En segundo lugar, tenemos que el punto de partida de la *Política de la liberación* es el Otro, el pueblo, la víctima política que sufre injusticia. Volviendo a Levinas, pero siempre para ir más allá de él, Dussel considera que toda crítica al “orden político vigente” (y sus efectos políticos inevitables) se origina, se inaugura, desde la alteridad o exterioridad del sistema, desde más allá de ese “orden vigente”. Es desde este horizonte trascendental que se origina un movimiento crítico que inaugura propiamente la *política de la liberación*. Desde la categoría de *alteridad* (levinasiana redefinida), desde la exterioridad del Otro, de la otra (la mujer oprimida y excluida), desde la raza no blanca, desde los obreros del capitalismo, las colonias del imperialismo, los indígenas, etc., (desde la subjetividad negada, singular o comunitaria de las víctimas) Dussel desarrolla el discurso crítico de la *Política de la Liberación*.

Ahora bien, el Otro, la Alteridad, la Exterioridad (estas víctimas de la globalización neoliberal), se expresa concretamente en el Pueblo que se transforma, más que la mera comunidad política, en el actor del proceso crítico de una política de la liberación. El concepto de “Comunidad política” es simple, abstracto. El concepto de “Pueblo” es complejo, concreto, y por lo mismo, presenta una ambigüedad de inevitable complejidad.

Para Dussel, la crítica que abre la exterioridad del “Otro” como “Pueblo” ante el “orden político vigente” (en cuanto éste ha desembocado en una crisis de hegemonía, de legitimidad), es el momento del método analéctico, de la lógica analógica, que subsume y supera la dialéctica y que se abre a un ámbito donde la *hiper-potentia* (las tres determinaciones del poder del pueblo: poder, soberanía y autoridad) relanza el proceso político hacia los actos políticos anti-hegemónicos y que transforman las instituciones. Es decir, desde la categoría de *hiper-potentia* que surge desde un *pueblo* que emerge desde el seno de la comunidad política —o desde su exterioridad analógica— se articulan los nuevos movimientos sociales, identidades colectivas con reivindicaciones propias que luchan por vivir, por participar, con construir eficazmente las dimensiones políticas de su existencia comunitaria e histórica. El “acontecimiento” que crea un nuevo orden es más que fundacional, es meta-físico, trascendental. Se trata de un “acontecimiento creador” (más allá del mero “acontecimiento” fundacional de A. Badiou) que supera el orden vigente y abre el camino hacia el *nuevo orden futuro*.²²⁶

En tercer lugar, la hegermonía como consenso democrático, como acuerdo racional que parte de principios normativos a priori. Para Dussel, el concepto de Hegemonía, como el “consenso” emanado de la sociedad civil (que en última instancia es “pueblo”), es el núcleo que articula todas las restantes categorías: democracia, nación, poder, estado, liberación, revolución, resistencia, etc. La democracia es esencialmente una institucionalización de las mediaciones que permiten ejecutar acciones e instituciones, ejercicios delegados del poder, legítimos. La democracia, en su fundamento, es un principio normativo, es un tipo de obligación que rige dentro del ámbito de la subjetividad (siempre intersubjetiva) de cada ciudadano. Para Dussel, el principio democrático, podría describirse así:

Debemos operar políticamente siempre de tal manera que toda decisión de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material

²²⁶ Cfr. Dussel, 2008: Introducción, p. 19.

o en el sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, en el ejercicio delegado del poder obedencial, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de los que se tenga conciencia); dicho acuerdo debe decidirse a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetría posible de los participantes, de manera pública y según la institucionalidad (democrática) acordada de antemano. La decisión así tomada se impone a la comunidad y a cada miembro como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al propio principio formal) obliga legítimamente al ciudadano.²²⁷

Todo poder liberador exige la fuerza unitiva del consenso. El poder dominante se funda en una comunidad política que, cuando era hegemónica, se unificaba por el consenso. Cuando los oprimidos y excluidos toman conciencia de su situación, se tornan disidentes. La disidencia hace perder el consenso del poder hegemónico, el cual, sin obediencia se transforma en poder fetichizado, dominado, represor. Los movimientos, sectores, comunidades que forman el pueblo crecen en conciencia de la dominación del sistema. Su conciencia crítica crea un consenso crítico en su comunidad oprimida, que ahora se opone como disidencia al consenso dominante. Se trata de una “crisis de legitimidad”, “crisis de hegemonía”, caos anterior y que anticipa la creación del nuevo orden. El pueblo cobra entonces “conciencia para-sí”. Reconstruye la memoria de sus gestas, hechos olvidados y ocultados en la historia de los vencedores. No es ya la “conciencia de la clase obrera”, pero no se opone a ella, la integra. Es la conciencia de la clase campesina, de los pueblos indígenas, de las feministas, de los antirracistas, de los marginales, etc., de todos esos fantasmas que vagan en la exterioridad del sistema. Conciencia de ser pueblo. Por lo tanto, el consenso de los dominados es el momento del nacimiento de un ejercicio crítico de la democracia. La democracia representativa (que tiende a ser un movimiento de arriba hacia abajo) debe ser articulada con la democracia participativa (como movimiento fiscalizador de abajo hacia arriba).

Para Dussel, la “*praxis* de liberación” es la “actividad crítico-práctica” de un sujeto (ya sea un movimiento o pueblo en acción) que al transformarse en actor es el motor, la fuerza, el poder que hace historia. La “*praxis* de liberación” no es solipsista, efectuada por un sujeto único y genial: el líder (que debe distinguirse del liderazgo obedencial). Es siempre un acto intersubjetivo, colectivo, de consenso recíproco. La “*praxis* de liberación”,

²²⁷ Dussel, 2006: 79.

además de la dialéctica individuo-comunidad, también expresa el *momento analéctico de recibimiento del Otro por el Yo*. La “praxis de liberación”, como proceso de transformación (parcial o revolucionario según las circunstancias), depende en gran parte de una clara conciencia crítica normativa, donde el sujeto (como individuo) se transforma en actor gracias a principios políticos que obligan el comprometer sus acciones a favor del *pueblo* (la comunidad), de los excluidos (los otros), deviniendo actor colectivo en la coyuntura propicia. Así, la praxis anti-dominadora hace entrar en crisis la hegemonía del orden político vigente y desencadena el proceso de liberación política, en la construcción de nueva hegemonía.

En cuarto lugar, Dussel diferencia la praxis de la liberación de la praxis revolucionaria, con lo que el concepto de “revolución” queda subsumido por el de “transformación”. La ética (y la política) de la liberación piensa y explica el sentido de un nuevo proyecto histórico desde la praxis transformativa y no la praxis revolucionaria. Por esta vía la ética de la liberación se constituye también como una ética de la cotidianidad.

Para la Ética de la Liberación...la acción ética contraria a la praxis funcional (que se cumple en el sistema sin contradicción) o reformista (el que está en mala conciencia y que quiere explicar críticamente las razones de su acción conformista) no es la ‘revolución’ sino la ‘transformación’. Esto es de gran importancia estratégica (y aún táctica), porque si la Ética de la Liberación intentara justificar la bondad del acto humano sólo desde la ‘revolución’, exclusivamente, habría destruido la posibilidad de una ética crítica (o de liberación) de la vida cotidiana” [...] “Sólo la transformación crítica de un sistema de eticidad completo (una cultura, un sistema económico, un Estado, una nación, etc.) lleva el nombre de “revolución”.²²⁸

Así, la ética (y la política) de la liberación se centra sobre la praxis transformativa como liber-ation, la cual se constituye como verdad práctica. Con su dimensión transformativa, la ética de la liberación salva un escollo importante, ya que no se limita a ser válida sólo para situaciones revolucionarias, las cuales son absolutamente excepcionales, sino que fundamenta la acción cotidiana, ordinaria, de todos los días. En este sentido, “transformar” es cambiar el rumbo de una intención, de una norma; modificar una acción o institución posibles y aún un sistema de eticidad completo. De este modo “la revolución se transforma en algo esencialmente moral, ético. Más que el reparto de la riqueza o la expropiación de los medios de producción, la revolución comienza a ser la

²²⁸ Dussel, 1998: 533.

posibilidad de que el ser humano tenga dignidad”.²²⁹ Por lo mismo, la praxis revolucionaria, como vía violenta, armada, no podría tener la justificación ética de la “praxis de liberación” que en su momento analéctico implica el recibimiento del otro por parte del yo. De este modo, Dussel considera la “violencia” en un sentido ético negativo, perverso, incompatible con la justicia. Sólo las acciones del Estado capitalista adquieren el rostro de la pura violencia, en cuanto constituyen un tipo de represión legal pero ilegítima. Pero también es “violencia” la rebelión ilegal e ilegítima del anarquista. En cambio, las acciones de los movimientos sociales de las víctimas (las huelgas u otras acciones) nunca pueden ser consideradas como violentas, sino que significan una coacción legítima aunque frecuentemente ilegal. Dussel prefiere, bajo coyunturas bien determinadas (que no son las dictaduras sin “estado de derecho” ni las situaciones propiamente revolucionarias) la “eficiencia” de la táctica de la “no-violencia” de un Gandhi o de un Martin Luther King. Por lo tanto, la revolución sólo puede tener sentido, en última instancia, como la coacción límite en las transformaciones estratégicas.²³⁰

En este sentido, por encima de la clásica oposición entre Reforma o Revolución, Dussel distingue que la verdadera contradicción sería: Reforma o Transformación, siendo la Revolución un modo radical de transformación. En la tradición de izquierda del siglo XX se entendió que una actividad que no era “revolucionaria” era “reformista”. Si la situación no era objetivamente revolucionaria había que crear por medio de un cierto voluntarismo las condiciones para que adquiriera su fisonomía revolucionaria. El revolucionario debía usar métodos violentos, producir por un salto en el tiempo y de manera inmediata la transformación de un sistema económico-político en otro. La socialdemocracia era el ejemplo opuesto, reformista, pacifista, institucionalista. “Reformista” es la acción que aparenta cambiar algo, pero fundamentalmente la institución y el sistema permanecen idénticos a sí mismos. La actividad del sistema institucional recibe una mejoría accidental sin responder a las nuevas reivindicaciones populares.

La “transformación” política significa, por el contrario, un cambio en vista de la innovación de una institución o que produzca una transmutación radical del sistema político, como respuesta a las interpelaciones nuevas de los oprimidos o excluidos. La transformación se efectúa, aunque sea parcial, teniendo como horizonte una nueva manera de ejercer delegadamente el poder. Las instituciones cambian de forma cuando existe un proyecto

²²⁹ Dussel, 2007: 502.

²³⁰ Cfr. Dussel, 1998: 538-552, parágrafo 6.4.

distinto que renueva el poder del pueblo. La revolución es la transformación de todo el sistema institucional (la Revolución burguesa inglesa en el siglo XVII, la socialista de China a mediados del siglo XX o la cubana de 1959). La revolución a priori siempre es posible (porque no hay sistema perpetuo), sin embargo los procesos revolucionarios en la historia humana duran siglos para presentarse. Creer que la revolución es posible antes de tiempo es tan ingenuo como no advertir, cuando comienza el proceso revolucionario, su empírica posibilidad. Por esto, Dussel pone en segundo plano la cuestión de la revolución y el vanguardismo político ligado a ella, y prefiere hablar de la función de “retaguardia del intelectual orgánico” que claramente expresa el zapatismo. Ahora, en lugar de la “revolución latinoamericana”, se habla de un “estado de rebelión” del pueblo latinoamericano, el cual se manifiesta en las movilizaciones masivas del pueblo, como la de los “piqueteros” en Argentina, los Sin Tierra en Brasil, los cocaleros en Bolivia y hasta en el Foro Social Mundial de Porto Alegre.

Finalmente, en quinto lugar, Dussel destaca la importancia de los “postulados políticos” como criterios de orientación en cualquier tipo de transformación. Se trata de volver a Kant por la vía de Marx. Para Dussel, la categoría de Marx “El Reino de la Libertad”, debe entenderse como horizonte trascendental de comprensión, como idea regulativa (normativa), como “Una comunidad de productores ideal” o una “Comunidad ideal de productores” o una “Comunidad humana en la justicia”. La relación comunitaria (a diferencia de la relación “social” capitalista) constituye la verdadera utopía. Dussel cita parcialmente los *Manuscritos del 44* en donde Marx dice que “el comunismo es la figura necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí *no es una meta del desarrollo humano*, la figura de la sociedad humana”. Por lo que, para Dussel, el comunismo no es una futura sociedad en la historia, no es una etapa futura de la historia, sino la comunidad ideal de productores, una figura necesaria, un principio energético. O sea, el comunismo como horizonte exigido desde una situación fetichizada es un límite, un horizonte contrafáctico, una idea regulativa, un concepto utópico o aun el contenido de una “económica trascendental”; no es un momento o figura de la historia.²³¹

Siguiendo esta interpretación del comunismo en Marx, Dussel considera necesarias ciertas “ideas regulativas”, que operen como criterios de orientación para la acción. Tal es el caso de los “postulados políticos” que enuncia Dussel. Lógicamente son

²³¹ Cfr. Dussel, 1993b: pp. 49 y 296.

enunciados pensables y posibles, pero empíricamente imposibles, sólo sirven como criterios normativos para la acción.

El postulado ecológico: “¡Debemos actuar de tal manera que nuestras acciones e instituciones permitan la existencia de la vida en el planeta Tierra para siempre, perpetuamente! La “vida perpetua” es el postulado ecológico fundamental”.²³²

El postulado económico (formulado por Marx como el “Reino de la libertad”): “Actúa económicamente de tal manera que tiendas siempre a transformar los procesos productivos desde el horizonte del trabajo cero. La economía perfecta no sería la de una competencia perfecta, sino una economía en la que la tecnología hubiera remplazado del todo al trabajo humano (trabajo cero: lógicamente posible, empíricamente imposible)”.²³³

El postulado de la “paz perpetua”. Éste define a la razón discursiva como la encargada de llegar a acuerdos; razonabilidad ante la violencia, cumpliendo las reivindicaciones materiales y la participación en igualdad de condiciones. Sería el postulado de la legitimidad democrática, pues más allá de la “igualdad” burguesa, se tomaría en cuenta la voz y la participación del Otro (la alteridad) en la construcción de acuerdos por medio de los cuales se relegaría la violencia.

Por último, el postulado central de todos, sería el postulado de la “disolución del Estado”. El postulado se enuncia así: “Obra de tal manera que tiendas a la identidad (imposible empíricamente) de la representación con el representado, de manera que las instituciones del Estado se tornen cada vez lo más transparentes posibles, lo más eficaces, lo más simples”.²³⁴ Sería un “Estado subjetivado”, donde las instituciones disminuirían debido a la responsabilidad cada vez más compartida de todos los ciudadanos. Será un Estado virtual con oficinas descentralizadas, gestionadas por páginas electrónicas. “El Estado del futuro será tan distinto del actual que habrán desaparecido muchas de sus instituciones más burocráticas, opacas, pesadas, etc. Parecerá que no hay más Estado, pero estará más presente que nunca como normativa

²³² *Ibid.*, pp. 131, 132.

²³³ *Ibid.*, p. 134.

²³⁴ *Ibid.*, p. 152.

responsabilidad de cada ciudadano por los otros ciudadanos. Ése es el criterio de orientación que se desprende del postulado”²³⁵.

Estos serían, pues, los postulados políticos que articularían la praxis de liberación, antihegemónica, del pueblo, quién es el verdadero actor del proceso crítico de una política de la liberación.

²³⁵ *Ibid.*, p. 153.

CONCLUSIONES

Hemos trabajado sobre el giro que se da en el pensamiento de Dussel en torno a Marx. El mismo Dussel ha reconocido que en un primer momento interpretó mal a Marx. Pero que luego, la misma realidad latinoamericana le exigió contar con un mejor andamiaje categorial económico, con lo que el estudio de Marx se hizo necesario. En un primer momento, Dussel asume una posición anti-marxista. Desde la analéctica critica la dialéctica y considera que Marx no superó la totalidad ni se planteó la exterioridad, que tampoco supera el ego moderno (el “yo trabajo”) y que también no superó el eurocentrismo. También considera que el pensamiento de Marx es una axiología o antropología cultural donde el trabajo es el fundamento de todo valor. Además, Marx no consideró la cuestión de la plusvalía en el orden internacional, sólo se sitió en el nivel estricto del horizonte del país, la nación; y la única oposición que estudió Marx fue la de la burguesía y el proletariado. Por lo tanto, Marx no es necesario para América Latina. Sin embargo, Dussel evolucionó internamente sobre esta posición. Así, en un segundo momento, Dussel coincide en lo esencial con los análisis de Marx sobre el ateísmo, la religión y el fetichismo, al mismo tiempo que descubre la exterioridad meta-física del trabajo vivo y, con ello, una ética profunda en Marx. Ahora la analéctica se convierte en un momento de la verdadera dialéctica histórica y positiva de Marx. El giro, el cambio es, pues, evidente. Consideramos que un factor importante de este giro fue el debate que Dussel sostuvo con Cerutti. La crítica de éste hizo que Dussel tuviera que replantear su posición antimarxista y que comenzara una relectura profunda del pensamiento de Marx.

Ahora bien, una vez que hemos revisado el giro que da Dussel en torno a Marx, nos preguntamos si tal giro ha implicado transformación alguna en el proyecto filosófico de Dussel. Por un lado, encontramos que el estudio sistemático de Marx no significó para Dussel la necesidad de abandonar ninguna de las posiciones teóricas alcanzadas por él en su etapa anti-marxista, sino que las líneas fundamentales de su *metafísica de la alteridad* o *ética de la liberación* (la exterioridad del otro, el cara-a-cara, la ética de las víctimas, la crítica a la totalidad ontológica de lo mismo, la corporalidad viva sufriente, el ateísmo antifetichista) quedaron articuladas en la base misma de la interpretación que hace de Marx. Pero por otro lado, vemos que hay un cambio significativo, aunque no fundamental, en el horizonte categorial de Dussel. Decimos no fundamental porque Dussel tampoco cambió ninguna de las principales categorías de su filosofía de la liberación: proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación, liberación. Pero si

hubo un cambio relevante en el nivel de la “económica” y en el nivel de la “política”. Después de su re-lectura crítica de Marx, Dussel hablará ya de una “económica trascendental” y de una “política de la liberación”.

En lo que sigue, tratando de contribuir al examen del horizonte lógico-estructural de Marx en conexión con la reflexión sobre la realidad latinoamericana, queremos destacar en qué puntos pudiéramos estar de acuerdo con Dussel y en qué otros no.

En primer lugar, estaríamos de acuerdo en el nuevo enfoque de la religión y la ética en Marx. Dussel ha superado la posición clásica del marxismo que consideraba la religión y la moral sólo en el plano superestructural, ideológico, como formas de la conciencia social. Esto significaba dejar lo ético y lo religioso solo como aspectos secundarios o complementarios, cuando en realidad ambos se presentan de forma determinante en el ámbito mismo de la producción. En cuanto a la religión, Dussel invirtió la clásica división que se hacía al estudiar la religión en Marx, a saber, crítica política de la religión y crítica económica de la religión, por la crítica religiosa de la política y crítica religiosa de la economía. Con esto, Dussel puede interpretar la crítica que hace Marx de la religión como una crítica coyuntural y no como una teoría definitiva con validez esencial y universal. Así, la famosa frase “la religión es el opio del pueblo” cobra su verdadera dimensión. Pues ahora se distingue entre una religión de dominación y una religión de liberación.

En cuanto a la ética, es importante la caracterización que hace Dussel de la filosofía de Marx como un materialismo ético. Dussel considera que en Marx hay una ética de contenido que se da en el nivel profundo, esencial, de la producción. La cuestión ética fundamental está en la subsunción o alienación del trabajo vivo por parte del capital. El contrato entre el trabajador y el capitalista supone una relación de “igualdad”, pero esta igualdad es “pura apariencia”, en realidad es una relación de desigualdad, de injusticia, de dominación. De aquí la importancia del criterio ético crítico que presupone a todo análisis teórico la dignidad de la vida humana. Pues el ser humano, como persona, es ante todo “carne” y “sangre”, corporalidad viva, (manos, ojos, nervios, cerebro, estómago, tendones, músculos), y precisamente el trabajador da su “carne” y su “sangre” en la creación del plusvalor.

En segundo lugar, estaríamos de acuerdo en la cuestión de la teología metafórica. Dussel es el primero en afirmar la existencia de una “teología metafórica” negativa, fragmentaria, implícita, explícitamente anti-fetichista, en Marx. Consideramos importante el análisis de las múltiples referencias bíblicas a lo largo de la obras de Marx que hace Dussel. El examen de estas “metáforas” nos permite pensar las posibilidades teóricas de una teología de la liberación y de una práctica religiosa también de liberación.

En tercer lugar, destacamos la propuesta de la económica trascendental, ya que desde este horizonte Dussel ha entrado en debate, de la mano de Marx, con otros filósofos europeos-norteamericanos. La estrategia de Dussel es claramente dialéctica. Dussel no confronta o niega radicalmente la “propuesta” del autor con quien debate, más bien asimila lo positivo, critica lo negativo y expone los límites del “paradigma” en cuestión y, justo allí, donde están esos límites, Dussel comienza su propio discurso. Toda la crítica dusseliana funciona en torno a Marx. Tanto Appel, Habermas, Ricoeur, Rorty y Rawls (y otros, como Taylor, Vattimo, Lyotard) tienen una visión “standard” del marxismo. Por lo tanto, en las “propuestas” o “paradigmas” de estos pensadores, falta el horizonte teórico que les permita hacer la “crítica” al capital. O sea, les falta el horizonte crítico de la Económica Trascendental. Dussel ha descubierto el abandono del estudio serio, íntegro y creador que han sufrido las investigaciones sobre Marx por parte de estos “grandes” filósofos europeo-norteamericanos. Éstos no se han tomado la molestia de releer seriamente a Marx, ya sea porque no está de “moda” o porque lo consideran un “perro muerto”. Por el contrario, Dussel defiende la pertinencia de Marx para el siglo XXI. Y en esto también estaríamos de acuerdo.

Por lo que respecta a los puntos en los que no estaríamos de acuerdo, ponemos a discusión ciertas cuestiones que Dussel plantea.

En primer lugar, Dussel limita la enajenación religiosa a una religión fetichizada, pero no reconoce que la enajenación pueda darse en la religión “verdadera”, “religión en-sí”. Pero, como vimos, Marx no acepta esta posición “teológica” de las dos religiones. La única forma de religión que Marx reconoce es la que es producto de las condiciones histórico-materiales de una época y, por lo tanto, la que es producción teórico-espiritual del hombre. No la religión metafísica emanada de un ser supremo. Por lo mismo, no consideramos que haya existido tal “subjetividad religiosa” en el joven Marx, ni ningún

“inconsciente religioso” en el Marx definitivo. La posición única de Marx en cuanto a la religión es su total superación.

En segundo lugar, consideramos que Marx no es ateo, pero no por las razones que da Dussel (la posibilidad de que Marx no negó a un Dios verdadero y a una religión verdadera) sino porque el ateísmo, para Marx, no implica una solución de fondo al problema de la enajenación del hombre. Dussel sólo considera la idea del ateísmo de Marx como refiriéndose a una religión alienada, es decir, enajenada, pero la cuestión de fondo es la superación de toda enajenación, no sólo la religiosa.

En tercer lugar, Dussel exagera el sentido metafórico del discurso de Marx. Es verdad que una metáfora puede ser considerada en sí misma como analogía porque implica cierta comparación, pero no toda analogía o comparación resulta ser metafórica. Así que en Marx hay analogías no metafóricas que Dussel toma como metáforas. Marx habla de *analogía* cuando dice que hay que buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso al tratar de explicar la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Aquí no hay ninguna metáfora, traslación de cierto sentido en otro figurado, sino una analogía, una relación de semejanza entre cosas distintas. Tanto en el mundo de las mercancías, como en el mundo de la religión, los productos de la mano del hombre en un caso (las mercancías) y los productos de la mente (o del cerebro) del hombre en otro caso (la religión) aparecen como figuras autónomas. De la misma manera, Marx no se refiere metafóricamente a Cristo como el dinero, sino que hace la analogía de dos fenómenos concretamente reales y entrelazados: el mundo de la economía política y su correspondiente forma religiosa. En ambas situaciones, en el Estado, el dinero y el capital (la riqueza burguesa), por un lado, y Cristo, por otro, el hombre queda enajenado.

En cuarto lugar, cuestionamos cierto criterio subjetivo de Dussel al exaltar la referencia del adolescente Marx sobre “la unión con Cristo como comunidad de vida” y subestimar las categorías de “estructura” y “superestructura”. Éstas no las acepta Dussel porque Marx sólo las mencionó una vez (en la *Contribución*) y después ya nunca más volvió a hablar de ellas. Pero lo mismo sucede con la idea de “Cristo como comunidad de vida”, Marx sólo la mencionó una vez, en un examen de bachillerato, después ya no.

En quinto lugar, consideramos que la “cuestión de la enajenación” es fundamental para entender la inversión de la dialéctica hegeliana y que la filosofía de Marx no es ningún tipo de ontología, ni fenomenología, ni meta-física. El mismo Marx hace ver que él

invirtió la dialéctica de Hegel cuando ésta aún estaba de moda, o sea, entre 1843 y 1844. Es en este tiempo que realiza la inversión de la dialéctica hegeliana, en dos textos clave: “*Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*” y los “*Manuscritos del 44*”. En estos textos, Marx critica y supera la dialéctica de Hegel tomando como eje el concepto de “enajenación” y no el “hontanar” meta-físico que Dussel señala. En Marx, a diferencia de Hegel, tenemos la renuncia a la necesidad de demostrar la realidad absoluta de la totalidad (del Estado y de la sociedad capitalista), reemplazada por la denuncia de su estructura efectiva a partir de las contradicciones materiales, con lo que se evita la hipóstasis de lo universal. En este sentido, La filosofía de Marx es una “teoría materialista de la acción histórica”. Una filosofía que articula complejamente una conceptualización de la materia, de la historia y de la praxis, desde una matriz epistemológica: el campo de la “ciencia” de la Historia. El “mundo de los fenómenos” se manifiesta en este campo de historicidad inmanente, contradictorio y en continuo cambio. Cuando Marx habla de superficie y fundamento, de esencia y apariencia, siempre se está refiriendo a la organización (a la trabazón) interna de los fenómenos, en relación a la conciencia que trata de explicar el fundamento de tales fenómenos a través de sus múltiples manifestaciones. Precisamente porque en el devenir histórico de los fenómenos no coinciden inmediatamente su esencia y la forma en que se manifiestan, la “conciencia” habitual o cotidiana se pierde o se confunde al construir representaciones caóticas que no descubren el fundamento. Marx afirma que la relación esencial también se manifiesta y que si hay un trasfondo oculto, éste tiene que ver con la forma común y corriente del pensar. Por lo mismo, la conciencia que hace “ciencia”, es decir, la conciencia filosófica, está determinada por el pensamiento conceptual que es el hombre real. Así, el movimiento de las categorías se le aparece a la conciencia filosófica, como “el verdadero acto de producción”. Por eso la filosofía de Marx es la filosofía de la praxis, la filosofía del acto productivo, inmanencia histórica depurada de todo aparato metafísico (o meta-físico).

En sexto lugar, en la política de la liberación de Dussel prevalecen los criterios trascendentales ético meta-físicos: la diferencia ontológica originaria del poder está en la escisión entre la *potentia* y la *potestas*. Toda corrupción es el fruto de una “inversión” de esta diferencia ontológica fundamental, la negación de la *potentia* por parte de la *potestas*. El comunismo es una idea regulativa trascendental. El Pueblo es el sujeto político que expresa concretamente el Otro, la Alteridad, la Exterioridad. El “acontecimiento” que crea un nuevo orden es meta-físico, trascendental. El momento analéctico del método abre el

ámbito de la *hiper-potentia*, las tres determinaciones del poder del pueblo (poder, soberanía y autoridad). Toda transformación, praxis de liberación, revolución, democracia, está orientada por determinados “postulados políticos”, enunciados lógicamente pensables y posibles, pero empíricamente imposibles.

En séptimo lugar, no estamos de acuerdo con la consideración del comunismo en Marx como la “utopía verdadera o auténtica” y, por esta vía, como una mera idea trascendental, regulativa. En *La Ideología alemana*, Marx niega rotundamente que el comunismo se trate de un ideal, de una “idea regulativa” desde donde se critique de manera abstracta y meramente teórica la situación actual del capitalismo. Incluso Marx habla de la posibilidad empírica del comunismo, puesto que sus premisas ya están dadas en el desarrollo universal de la fuerza productiva.

En octavo lugar, aunque Dussel echa mano de una serie de conceptos de inspiración gramsciana: crisis de hegemonía, bloque social, hegemonía como consenso, praxis de liberación antihegemónica, intelectual orgánico, construcción de nueva hegemonía. Sin embargo, Dussel no toma en cuenta o menciona para nada, el proceso de la lucha por la hegemonía. Y esto es fundamental para todas las cuestiones que Dussel plantea desde la perspectiva gramsciana. Así, es cuestionable la “exterioridad” de la *hiper-potentia*. Pues las tres determinaciones del poder del pueblo: poder, soberanía y autoridad, no tienen ningún sentido sin la hegemonía propia del pueblo o de un bloque histórico en el poder (alternativo) que exprese los intereses del pueblo. Lo mismo sucede con la exterioridad que guardan ciertos grupos sociales con respecto al capitalismo como tal y aún (como en el caso de algunas etnias que no han sido integradas) con respecto a la nación. Si permanecen en tal exterioridad, se marginan a sí mismas y se niegan la posibilidad de participar en el proceso de la lucha por la hegemonía que sigue siendo fundamental. En este sentido, “el acontecimiento” que crea un nuevo orden, no puede ser meta-físico o trascendental, sino tiene que inscribirse en el proceso de la lucha por la hegemonía y sólo ahí se verá lo utópico o lo factible de todo proyecto y praxis de revolución.

Por lo mismo, no queda claro el sentido del “pueblo” como un “bloque social” de la sociedad civil “anti-hegemónico”, o cómo ciertos actos políticos “anti-hegemónicos” puedan transformar las instituciones, o cómo la praxis “anti-dominadora” hace entrar en crisis la hegemonía del orden político vigente y desencadena el proceso de liberación política

construyendo una nueva hegemonía. Entendemos que lo “anti-hegemónico” o lo “anti-dominador” expresa un “malestar” o “desacuerdo” con la hegemonía vigente que entra en crisis porque ha perdido el consenso y ahora se torna ilegítima, pero ¿qué es lo que agrupa, acuerpa, organiza o le da cohesión al “bloque popular anti-hegemónico” para convertirse en hegemónico? Así, al no contemplar la categorización de “el proceso de la lucha por la hegemonía”, Dussel considera como no fundamental la organización de la revolución. En todo su estudio de Marx, Dussel pasa por alto la importancia teórica del concepto de “revolución”. Éste queda subsumido en el concepto de “transformación”, la “praxis de liberación” subsume a la “praxis revolucionaria”. En cuanto la “praxis de liberación” implica fundamentalmente, en su momento analéctico, el recibimiento del otro por parte del yo, la praxis revolucionaria, como vía violenta, armada, deja de tener justificación. Como las situaciones revolucionarias son absolutamente excepcionales, es preferible hablar de la “transformación” como “estado de rebelión”. Y en lugar del vanguardismo revolucionario, Dussel habla de la función de “retaguardia del intelectual orgánico”. Así se asegura una “praxis de liberación” fundamentalmente ética que oriente la vida cotidiana y que no sea sólo válida para casos de excepción revolucionaria. Sin embargo, el paso de la historia nos dice que los movimientos revolucionarios alcanzan su clímax más tarde que nunca, y que las transformaciones “pacíficas”, orientadas por tomas de conciencia ética o postulados políticos, son mucho más excepcionales que las mismas revoluciones. Sin olvidar que siempre hay una “ética revolucionaria” que se enraíza también con la práctica cotidiana.

Por último, quiero señalar, que en Marx, la categoría del “reino de la libertad” ya implica en sí la liberación del individuo particular. La futura sociedad comunista pretende hacer posible la autorrealización del individuo por medio de su *liberación* del trabajo enajenado. En esta sociedad, el trabajo será siendo la condición insoslayable, aunque, claro, en otra forma fundamentalmente distinta a la del capitalismo: no será ya la producción de mercancías o el valor de cambio lo que, como equivalentes del dinero, van a determinar la medida de la necesidad, sino el bienestar individual y social; los hombres “asociados”, es decir, los hombres en libre intercambio dentro de la sociedad, son los que determinan la medida y la distribución del trabajo y de los productos. Pero la total libertad del hombre no empieza hasta que el trabajo necesario no está asegurado. En esto consiste la verdadera *liberación* de los individuos. Pues como dice Marx en *La ideología alemana*:

[...] los individuos han estado cada vez más sometidos a una fuerza que les es extraña [...] una fuerza que adquiere un carácter masivo y que finalmente resulta ser el mercado mundial. Pero es también, empíricamente fundamentado, que este poder tan misterioso para los teóricos alemanes, será abolido por el cambio del estado social actual por medio de la revolución comunista [...] y por la abolición de la propiedad privada que hace un todo con ella; *la liberación de cada individuo en particular se realizará, también, en la medida en que la historia se transforme totalmente en historia mundial.*²³⁶

Por lo anterior, para liberarnos de la globalización neoliberal, fase actual del estadio imperialista del capitalismo, será necesario ir más allá de las meras luchas democráticas nacionales y avanzar en la construcción de una mundialización alternativa, es decir, otro mundo donde quepan todos los mundos, como dicen los zapatistas.

²³⁶ Marx, 1978b: 58. Cursivas nuestras.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto.: "La "ética del discurso" ante el desafío de la "filosofía de la liberación". Un intento de respuesta a Enrique Dussel". En "*Apel, Ricoeur y Rorty y la filosofía de la liberación*".
- Berryman, Phillip. *Teología de la liberación*. México, S. XXI, 1989.
- Camorlinga Alcaraz, José María. *Cristianismo y marxismo*. México, UNAM, Tesis de Doctorado, 1992.
- Cardoso, Fernando Henrique. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. México, S. XXI, 1969.
- Chenu, Bruno. *Teologías cristianas de los terceros mundos*. Barcelona, Herder, 1989.
- Cerutti, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, F.C.E, 1992.
- Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Volumen III. Barcelona, Herder, 1990
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona, Estella, I.E.P.A.L., 1967.
- , *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*. Argentina, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1968.
- , *El humanismo semita*. Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires. (EUDEBA), 1969.
- , *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Santa Fe, Universidad Nacional del litoral, 1970.
- , "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana". Conferencia, 1971, publicada como apéndice 4 en "*Método para una filosofía de la liberación*" (1974b).
- , *La dialéctica hegeliana: supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Mendoza, Ser y Tiempo, 1972.
- , *América latina: Dependencia y Liberación. (Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la posición de un pensar latinoamericano)*. Argentina, Fernando García Gambero, 1973.
- , *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Argentina, Guadalupe, 1974a.

- , *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1974b.
- , *El humanismo helénico*. Argentina, EUDEBA, 1975a.
- , *La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica*, en "La filosofía actual en América Latina, 1975b,
- , *Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas*. (Coautor con D.E. Guillot). Argentina, Bonum, 1975c.
- y Otros, *La filosofía actual en América Latina*. México, Grijalbo, 1976.
- , *Filosofía ética latinoamericana*. Volúmenes I, II y III. México, Edicol, 1977a.
- , *Filosofía y liberación latinoamericana*. México, Latinoamerica 10, 1977b.
- , *Religión*. México, Edicol, 1977c.
- , *Filosofía ética latinoamericana*. Volúmenes IV y V. Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1979a.
- , *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá, Nueva América, 1979b.
- , *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogota Nueva América, 1983.
- , "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo. México", en *Cristianismo y Sociedad* número 80, 1984a.
- , *Filosofía de la producción*. Bogotá, Nueva América, 1984b.
- , *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América, 1985a.
- , "La cuestión popular". México, en *Cristianismo y Sociedad* 84, 1985b.
- , "Marx ¿Ateo? La religión en el joven Marx (1835-1849)", en *Marxistas y cristianos*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1985c.
- , "El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión". En *Cristianismo y Sociedad* 85, 1985d.
- , *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México, S. XXI, 1985e.
- , *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*. Bogotá, Indo-American, 1986a.
- , *Ética comunitaria*. Madrid, Ediciones Paulinas, Col. Cristianismo y Sociedad, 1986b.

- , *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México, S. XXI, 1988.
- , *Filosofía de la liberación*. México, Contraste, 1989.
- , *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, S. XXI, 1990.
- , *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. México, Universidad de Guadalajara, 1991.
- , *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México, S. XXI y UAM Iztapalapa, 1992a.
- , *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Santafé de Bogotá, Antropos, 1992b.
- , *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. México, Universidad de Guadalajara, 1993a.
- , *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, Verbo Divino, 1993b.
- , y Otros. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel; diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México, S. XXI, 1994.
- , *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*. México, Potrerillos, 1996.
- , *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. México, UAM Iztapalapa y Trotta, 1998.
- , *20 tesis de política*. México, S. XXI y CREFAL, 2006.
- , *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Volúmen I, Madrid, Trotta, 2007.
- , *Política de la liberación. La Arquitectónica*. Volumen II, Madrid, Trotta, 2009.
- Ferraro, J. *Teología de la liberación: ¿revolucionaria o reformista?* México, Quinto Sol y UAM Iztapalapa, 1992.
- Fornet-Betancourt, R. *Filosofía de Hispanoamérica: aproximaciones al panorama actual*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1987.
- , *Estudios de filosofía latinoamericana*. México, UNAM, 1992.
- , *Transformación del marxismo: Historia del marxismo en América Latina*. México, Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés Editores, 2001.

- García Ruíz, P. E. *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Dussel*. México, Dríada, 2003.
- Hegel, G. *Ciencia de la lógica*. Argentina, Solar Hacchette, 1976.
- Ibañez Langlois, J. M. *Teología de la liberación y libertad cristiana*. Chile, Universidad Católica de Chile, 1989.
- Levinas, E. *Totalidad e infinito*. España, Sígueme, 2002.
- Löwy, M. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. México, S. XXI, 1978.
- , *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*. Antología, México, ERA, 1982.
- , *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*. México, S. XXI, 1999.
- Magallón Anaya, M. *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. México, UNAM, 1991.
- Marcusse, H. *Un ensayo sobre la liberación*. México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1975.
- , *El hombre unidimensional*. Madrid, Planeta-Agostini, 1993.
- Marini, R. M. *Dialectica de la dependencia*. México, ERA, 1982.
- Marx, K. *Manuscritos económico-filosóficos del 44*. México, Grijalbo, 1968.
- , *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México, Grijalbo, 1970a.
- , *Manifiesto el partido comunista*. México, Grijalbo, 1970b.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. 3 Volúmenes, México, S. XXI, 1971.
- , *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México, Grijalbo, 1978a.
- , *La ideología alemana*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1978b.
- , *El Capital*. Tomo I, Vol. 1, 2 y 3. México, S. XXI, 1979a.
- , *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1979b.
- , *El Capital*. Tomo II y Tomo III. México. F.C.E, 1980a.
- , *Cuadernos de París*. México, ERA, 1980b.

- , *Miseria de la Filosofía*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1980c.
- Mc Lellan, D. *Karl Marx. Su vida y sus ideas*. Barcelona, Crítica, 1983.
- Pazmiño, A. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Ecuador, Tesis de Licenciatura, 1985.
- Post, W. *La crítica de la religión en Karl Marx*. Barcelona, Herder, 1972.
- Rivadeo, A. M. *Epistemología y política en Kant*. México, UNAM-ACATLÁN, 1987.
- , *El idealismo en la epistemología alemana y Problemas de la teoría política marxista*, en "Cuadernos de investigación" número 11. México, UNAM-ACATLAN, 1989.
- , *El marxismo y la cuestión nacional*. México, UNAM-ACATLAN, 1994.
- , *Nación, Democracia y Socialismo, Hoy*, en "Cuadernos de investigación" 23. México, UNAM-ACATLAN, 1996.
- , *Les patria. Nación y globalización*. México, UNAM-ACATLAN, 2003.
- Rodríguez, S. *Pasado y presente de la teología de la liberación*. Navarra, Verbo Divino, 1992.
- Salazar Bondy, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, S. XXI, 1968.
- Sánchez Vázquez, A. *Filosofía y economía en el joven Marx, los manuscritos de 1844*. México, Grijalbo, 1982.
- Schaff, A. *La alienación como fenómeno social*. Barcelona, Crítica, 1979.
- Schmidt, A. *El concepto de naturaleza en Marx*. México, S. XXI, 1983.
- Tamayo-Acosta, J. *Para comprender la teología de la liberación*. Navarra, Verbo Divino, 1989.
- Tresmontant, C. *Los problemas del ateísmo*. Barcelona, Herder, 1972.
- Varios, *América latina historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. 2 Volúmenes, México, UNAM, 1992.
- Varios, *Filosofar a la altura del hombre*. México, UNAM, 1993.
- Zea, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México. S. XXI, 1969.
- Zeleny, J. *La estructura lógica de El Capital de Marx*. México, Grijalbo, 1978.

