



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y SU REPETICIÓN DE MARX.
SUJETO, HISTORIA Y RECONCILIACIÓN EN ENRIQUE DUSSEL

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

LIC. JOSÉ FRANCISCO DESENTIS TORRES

TUTOR: DR. DANIEL INCLÁN
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, OCTUBRE 2019



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.

A mis viejos:
Fran (†) y Cris;
Rober, Maura (†) y Yaya (†)

AGRADECIMIENTOS

La presente investigación se debe al apoyo de distintas personas e instituciones de manera que quisiera dejar constancia de mi más sincero agradecimiento y reconocimiento a las mismas.

A la Universidad Nacional Autónoma de México por la apertura de sus aulas y bibliotecas que permiten tener un acceso público y diverso al conocimiento y por alimentar continuamente una infinita curiosidad por el saber aliada con un irrenunciable compromiso social. Mi reconocimiento para las maestras y maestros que a través de sus cursos no sólo enseñan sino también inspiran.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca recibida que hizo posible realizar mis estudios de maestría en la Ciudad de México.

A la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM y el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica IG 300318 “Economía y guerra en el siglo XXI: corporaciones, Estados y mercenarios. Genealogías latinoamericanas” del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM por la beca recibida para concluir la redacción de la tesis.

Al doctor Daniel Inclán, mi tutor, por sus constantes apoyos, guías y enseñanzas. El consejo que interpeló más hondo mi labor fue el siguiente: se escribe para los otros. Asimismo, por la invitación a participar en el equipo del Laboratorio de Estudios sobre Empresas Transnacionales del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica.

A mi sínodo compuesto por la doctora Rita Canto, la doctora Silvana Rabinovich, el doctor José Rafael Mondragón y el doctor José Gandarilla por la atenta lectura del trabajo y sus estimulantes observaciones al mismo.

Al doctor Raúl Ornelas, coordinador del proyecto de “Economía y guerra en el siglo XXI”, por la confianza brindada para mi integración en las tareas del LET. Y, por supuesto, a los miembros del equipo del LET: Josué, Cristóbal, Sandy, David y Ahmed por la cálida bienvenida y acompañamiento.

Al doctor Gildardo Díaz Novoa, docente de la Facultad de Humanidades en la Universidad de Ibagué, Colombia, por facilitarme el acceso a su investigación.

A la doctora Norma De los Ríos, profesora jubilada del posgrado de Estudios Latinoamericanos, por sus interesantes sesiones sobre filosofía de la historia, pero sobre todo por el contagio de su entusiasmo en la labor docente.

A Jesús, Héctor y Anne por lo compartido como compañeros de generación.

Al profesor Juan José Dávalos por la confianza para seguir apoyando en la enseñanza de Economía Política en la Facultad de Economía de la UNAM y por la flexibilidad de permitirme cumplir con los horarios de mis cursos de maestría.

A los compañeros de Tiempos Equívocos: Fernando, Perla, Jaime y Víctor por acercarme al proyecto interdisciplinario de los Estudios Latinoamericanos.

A mis amigos Ricardo, Pet, Héctor y Andrés Pablo por animar en cada ocasión un diálogo estimulante. Sin lugar a dudas, mucho de lo escrito aquí es efecto de nuestras múltiples e híbridas conversaciones en torno a lo que, según creemos, va la Cosa misma.

Y especialmente a mi familia. A mi padre Fran, in memoriam, y a mi madre Cris por simplemente todo. A mis hermanas y hermano Cristina, Mariana, Estrella y Luis por su apoyo y acompañamiento. A mi bisabuela Yaya y abuela Maura, in memoriam, y a mi abuelo Rober por haberme hecho parte de su hogar. A mi esposa Miriam por su infinito amor y comprensión que cotidianamente me roba sonrisas y me anima a la realización de mis proyectos, que ya son nuestros. A mis suegros don Perfecto y doña Ada por su confianza y apoyo.

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y SU REPETICIÓN DE MARX.
SUJETO, HISTORIA Y RECONCILIACIÓN EN ENRIQUE DUSSEL

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. DESPERTAR DEL “SUEÑO LATINOAMERICANISTA”	10
§ 1. <i>El sentido de la investigación filosófica en Estudios Latinoamericanos</i>	10
a) El <i>impasse</i> actual de nuestra “interdisciplina”	11
b) Las consecuencias del estatuto dialógico de los proyectos interdisciplinarios	16
c) Una paralaje filosófica	20
§ 2. <i>Planteamiento de la pregunta de investigación y su alcance temático</i>	22
a) Contra el imperativo del <i>dixit</i>	23
b) Enrique Dussel o una apertura <i>post-marxista</i> de “Marx mismo”	29
c) Los excesos de la razón práctica	37
§ 3. <i>El pulso especulativo de la interpretación</i>	41
a) El materialismo trascendental	43
b) La “otra cara” de la alteridad	50
c) Para una reescritura de la Filosofía de la Liberación	59
CAPÍTULO II. ENRIQUE DUSSEL MISMO	67
§ 4. <i>Autopercepción de la Filosofía de la Liberación</i>	67
a) América Latina <i>como</i> América Latina	70
b) La “filosofía latinoamericana” y su destino	72
c) La irrupción de la Filosofía de la Liberación	78
§ 5. <i>Desmantelando el horror alieni</i>	86
a) El contexto de la alteridad	87
b) El límite de la “ética ontológica”	90
c) La apertura fenomenológica de la trascendencia	97
§ 6. <i>Para una metafísica militante</i>	105
a) “No hay Otro del Otro”	107
b) Filosofía ética latinoamericana	114
c) Aproximación a la cuestión “práctico-poiética”	131
CAPÍTULO III. EL CAMINO LARGO DE LA ECONÓMICA	146

§ 7. <i>La economía política de la alteridad</i>	146
a) La económica trascendental	150
b) El materialismo ético	165
c) El pueblo	171
§ 8. <i>Geopolítica del sistema económico</i>	184
a) El horizonte mundial	187
b) La cuestión de la dependencia	191
c) Repetir la historia	197
§ 9. <i>Hacia la Económica de la Liberación</i>	201
a) El círculo ético-político	202
b) El principio material universal de la ética	207
c) Elementos para una transición económica	212
CONCLUSIÓN. LIBERACIÓN DE LA FILOSOFÍA	217
ADENDA. CLASIFICACIÓN DE LOS REGISTROS DE/SOBRE ENRIQUE DUSSEL Y SU INTERPRETACIÓN DE LA OBRA DE KARL MARX	229
BIBLIOGRAFÍA	238

Los metafísicos son como los amantes; concededles el primer principio y estáis perdidos.

Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Nuevos Diálogos de los muertos*

INTRODUCCIÓN

If the famous Marxist formula was, “Philosophers have only interpreted the world; the time is to change it” –thesis XI–, that maybe today we should say, “In the twentieth century, we maybe tried to change the world too quickly. The time is to interpret it again, to start thinking”.

Slavoj Žižek, *Don't Act. Just Think*

La presente investigación se debe al advenimiento de un estado de perplejidad durante la reflexión sobre el modo con el que redacté mi tesis de licenciatura. Mi análisis del libro II de *El capital* de Karl Marx partió de la convicción “estrictamente marxista” de que, para elaborar una interpretación “correcta” del texto, el método de lectura y reescritura no debía ser otro más que el de mantener una fidelidad muy estrecha a la enigmática idea de “lo que realmente quiso decir Marx”. El seguimiento de cada uno de los veintiún capítulos del libro II de *El capital* me condujo al árido trabajo de elaborar un comentario integral que terminó siendo, en general, un mero resumen de lo ya expuesto *in extenso* y con mayor rigurosidad por el propio Marx. Sólo en pocas ocasiones hubo el atrevimiento de señalar algunas ambigüedades en el texto marxiano, pero siempre manteniendo una actitud de “lo que Marx quiso decir aquí, aunque no lo dijo, es tal”. Con el paso del tiempo, pude reconocer que el axioma que movió todo el ejercicio fue el siguiente: interpretar correctamente es decir lo mismo. La incomodidad e insatisfacción ante tal resultado me exigió la tarea de plantear una pregunta, o quizá sea *la* pregunta, que está a la base de esta tesis de maestría, a saber, ¿qué significa leer un texto? De esta manera, el centro de mi atención se desplazó de Marx mismo a los lectores contemporáneos de Marx.

¿Por qué los marxistas no “dicen lo mismo” que Marx? ¿Por qué en lugar de seguir el camino trazado por la “crítica de la economía política” se interesan más en extender los postulados de ésta a ámbitos extra-económicos? ¿A qué se debe la insistencia de “descentrar” los postulados marxianos en problemáticas filosóficas, políticas, sociales y/o culturales insospechadas? ¿Es posible “darle la vuelta” a esta *hybris* del marxismo? Es más, ¿qué sentido tiene presuponer una “conversión marxista” en el lector para interpretar a Marx? ¿Realmente es de importancia hermenéutica asumir en la actualidad la típica convicción marxista del siglo XX? ¿Cómo habría que pensar con Marx en el inicio de nuestro siglo?

En un comienzo, como todo planteamiento prematuro de la cuestión, decidí dar respuesta a tales cuestionamientos con la ambiciosa tarea de examinar el papel que juega el estudio de la “crítica de la economía política” de Karl Marx en la obra de tres pensadores latinoamericanos de la vuelta de siglo, a saber, Bolívar Echeverría, Álvaro García Linera y Enrique Dussel. El criterio de selección de esta tríada de pensadores es, confesamos sin rubor, absolutamente *mainstream*. La presencia de Echeverría, García Linera y Dussel en el ámbito académico latinoamericano de las ciencias sociales y humanidades es abrumadora y, por ello mismo, digna de atención y sospecha en el mejor sentido, si es que lo hay, del término. Sin embargo, por la extensión que implicaría realizar una tarea de esas características, prontamente se redujo el proyecto de investigación al análisis de la obra de únicamente dos pensadores, a saber, García Linera y Dussel. El descarte de Echeverría fue puramente circunstancial a mis intereses personales, sencillamente buscaba adentrarme a la lectura de autores menos conocidos por mí en ese momento. Meses después, el proyecto fue nuevamente reducido al estudio exclusivo de Dussel. Tres motivos, más o menos circunstanciales, explican tal reducción. En primer lugar, un motivo metodológico; realmente resultó imposible a las capacidades hermenéuticas disponibles articular propuestas, actitudes y campos tan disímiles de pensamiento. En segundo lugar, quizá el más decisivo, la fidelidad a una intuición interna; surgió un desmedido interés temático sobre el vínculo entre el materialismo contemporáneo y la cuestión de la alteridad, asunto únicamente posible de ser abordado

desde la obra de Dussel. Finalmente, un mundano instinto de supervivencia académica; desborda en extensión y densidad problemática la producción teórica dusseliana como para además querer tematizarla junto con otro autor. Así pues, un prematuro proyecto de investigación sobre la obra de tres pensadores latinoamericanos quedó reducido al análisis de sólo uno de ellos.

La respuesta que hemos asumido en el trabajo es que en nuestro tiempo resulta irrelevante autoimponerse una “conversión marxista” para disputar el sentido de la obra de Marx. Enrique Dussel es, a pesar de su “ternura habitual” para con el término “marxismo”, el representante *par excellence* de esta convicción. Dicho en otras palabras, con Dussel asistimos a una apertura interpretativa de Marx allende los límites del marxismo. “Eso es lo que yo quiero mostrar: un Marx no marxista para todos, pero un Marx válido para todos”.¹ Así, el camino ofrecido por el presente trabajo para mostrar dicha apertura es plantear la pregunta por el *sentido* del período de estudios marxianos de Enrique Dussel, aproximadamente de 1977 a 1993, a través de la reconstrucción conceptual del trayecto de la Filosofía de la Liberación hacia Marx y las consecuencias ulteriores del mismo para la edificación de la Ética de la Liberación y la Económica de la Liberación.

En este sentido, nos propusimos evitar caer en la tentación académica de los “expertos” y “especialistas” que se limitan a evaluar externamente la “exactitud” que pudiera tener la reescritura dusseliana de Marx. Las siguientes páginas arriesgan una interpretación ajena al imperativo del *dixit* tanto de Marx como del propio Dussel, de modo que el verdadero núcleo problemático del argumento se disputa en la elección de los instrumentos hermenéuticos para llevar a cabo el prometido ofrecimiento de sentido. Nuestra perspectiva es que desde los postulados generales del “materialismo trascendental” de Slavoj Žižek es posible no sólo mostrar la virtud de la apertura *post-marxista* del “materialismo ético” dusseliano, sino además radicalizar los postulados de ésta según las nuevas exigencias del pensamiento de nuestro siglo. Se trata, por tanto, de proponer una reescritura de la “metafísica de la alteridad” de Dussel desde la “ontología

¹ Enrique Dussel, *Marx y la modernidad (conferencias de La Paz)*, p. 29.

del menos que nada” de Žižek, o lo que es lo mismo, inscribir una “brecha de paralaje” en el corazón de la Filosofía de la Liberación. La dificultad de hallar un punto de encuentro en obras tan disímiles en sus intenciones, como lo son las obras dusseliana y žižekiana, se soluciona cuando establecemos un vínculo artificial puramente temático. Sólo cuando asumimos esta ficción hermenéutica, con sus virtudes y defectos, es posible mirar que la obra de ambos filósofos circula alrededor de la misma cosa y, en consecuencia, resulta plausible afirmar que sus diferencias no son más que las de un desplazamiento de perspectiva.

La reflexión de ambos filósofos está situada en el “paradigma de la vida”. Dussel anticipó por varias décadas los debates contemporáneos en torno a la noción de “vida”. Žižek, por su parte, estableció una distancia problematizadora a la cuestión. Son tres las temáticas básicas de las producciones teóricas de Dussel y Žižek: la alteridad, la positividad y el materialismo. Éstas son expuestas a través del entrecruzamiento de tres campos de análisis: la filosofía, la historia y la política. Y, a su vez, dichos campos se asientan sobre tres problemas clásicos de la filosofía moderna: el sujeto, el sentido de la historia y las posibilidades de reconciliación/emancipación humana. La verdadera creatividad de nuestros filósofos se encuentra en que sus respuestas a tales problemas se resisten a caer en la tentación anacrónica y melancólica de revivir paradigmas ya agotados. Por otra parte, debe destacarse que ambos pensadores comparten la convicción de que la redención de la filosofía sólo es posible a partir de una suplementación plus-filosófica del discurso filosófico contemporáneo. Y es aquí, claro está, donde se encuentra la diferencia de nuestros filósofos, a saber, para Dussel se trata de una “localización” geopolítica, para Žižek de una “repetición” psicoanalítica. Además, ambas vías se juegan no sólo en paralajes distintas, sino en una vinculación exactamente inversa de la ética y la política. Para Dussel la política se funda en la ética, para Žižek la ética se funda en la política.

Volviendo al tema, la tesis de nuestra interpretación del período de estudios marxianos de Enrique Dussel es que se trata, siguiendo un estricto *sensu* žižekiano, de una *repetición* de Marx. Retroactivamente podemos afirmar que para la Filosofía de la

Liberación el propósito de repetir Marx no fue otro que la constitución del “principio material universal de la ética”, esto es, el reconocimiento de uno de los axiomas sobre el que queda asentada la *Ética de la liberación* y, años después, permite la subsunción de sus resultados para la formulación de *16 tesis de economía política*. Dicho en otras palabras, el examen dusseliano de las “cuatro redacciones de *El capital*” es la apertura del camino largo de la *Ética de la Liberación* a la *Económica de la Liberación*.

Advirtamos el límite del presente trabajo. Nuestro ofrecimiento de sentido del período de estudios marxianos de Enrique Dussel no sigue el camino de la historia de las ideas ni la sociología del conocimiento. Poco o nada importa para la investigación detenerse a describir las peripecias de la vida del individuo Dussel. Al contrario, se intenta construir una *interpretación filosófica* desde una clave hermenéutica que suspende las contingencias biográficas de nuestro autor para centrarse exclusivamente en los trazos de su pensamiento. Por lo demás, habría que añadir que este análisis del pensamiento dusseliano como volcado sobre sí mismo probablemente resulte poco útil para quien espere una especie de “introducción” al período de estudios marxianos de Dussel. Las intenciones de la investigación no son meramente descriptivas ni propedéuticas. Más bien invitan a adentrarse al “campo de batalla” de la disputa por el sentido de dicho momento de la obra dusseliana. El estudio de los textos dusselianos hacia, sobre y más allá de Marx estuvo movido por la exigencia de contribuir a un productivo conflicto entre las interpretaciones existentes sobre el tema.

Lejos de emprender un acceso directo al período de estudios marxianos, el análisis parte de la concepción de asumir la *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998) como el sitio “desde-donde” hay que desplegar la lectura hacia atrás y hacia delante de la obra de Enrique Dussel. La proposición es, pues, que hasta la *gran Ética* asistimos, por decirlo así, al Dussel “definitivo”. La justificación central de esta proposición consiste en que dicha obra muestra los principios normativos de la Filosofía de la Liberación en tanto una ética con pretensiones de universalidad. El reconocimiento del “Principio-Liberación” merced a la co-determinación del “principio material”, el “principio formal” y el “principio de factibilidad” de toda ética posible es el momento

definitorio de la Filosofía de la Liberación. Ahora bien, la interpretación no se detiene a describir explícitamente las tesis de la *gran Ética*, sino se ocupa de leer retroactivamente los antecedentes, momentos y consecuencias de la Filosofía de la Liberación y su repetición de Marx desde los postulados de aquella obra. Esto es, la obra dusseliana previa a 1998 queda asumida como si estuviera “destinada” a la edificación de la *Ética de la Liberación*. De igual modo, la obra dusseliana posterior a 1998 queda asumida como la exposición del “Principio-Liberación” fuera de sí. Por tanto, la *gran Ética* manifiesta a lo largo del trabajo una presencia “espectral” que insiste a lo largo de nuestra reescritura del sentido del período analizado de la obra de Dussel.

Los textos correspondientes al período de estudios marxianos de Dussel se clasifican en dos amplias temáticas. En primer lugar, los comentarios a “las cuatro redacciones de *El capital*” ocupados de explicitar la ética latente en la “crítica de la economía política” marxiana, a saber, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (1988) y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990). En segundo lugar, el análisis de las metáforas teológicas de los textos marxianos en general y la exposición del estatuto comunitario de la “económica trascendental”, a saber, *Las metáforas teológicas de Marx* (1993). Naturalmente, estos textos se acompañan de algunos artículos publicados en el mismo período y que tratan temáticas directamente relacionadas: “La exterioridad en el discurso crítico de Marx” (1985), “El concepto de la renta de la tierra de Marx en los Manuscritos de 1861-1863” (1986), “Las cuatro redacciones de *El Capital* (1857-1880). Hacia una nueva interpretación del pensamiento dialéctico de Marx” (1991), entre otros. Lejos de limitar el ejercicio interpretativo a comentar los comentarios dusselianos sobre Marx, se privilegia mostrar la *lógica ético-económica* que dota de pulso a esta tetralogía de textos. Asimismo, se arriesga una tercera clasificación temática. Rompiendo con la cronología y, hasta cierto punto, con ciertas problemáticas que interesaron a Dussel en los años ochenta, se da un problemático salto de más de dos décadas hacia el registro de la exposición positiva de tesis filosófico-económicas desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación. Con *16 tesis de economía política* (2014) “llega a su verdad” el paso *post-*

marxista dado en el período de estudios marxianos: la entrega del pensamiento al movimiento de la Cosa económica y no a la defensa de la obra-persona Marx. Dicho en otras palabras, la vuelta a “Marx mismo” condujo, por las exigencias propias del asunto en cuestión, a una apertura interpretativa de Marx más allá de los límites del marxismo. Sin reparar en los costos de no tematizar explícitamente las mediaciones involucradas en la *Ética de la Liberación* y la *Política de la Liberación*, la investigación se limita a confrontar el análisis del período de estudios marxianos con las tesis de “filosofía económica”. Por otra parte, cabe comunicar al lector que en la bibliografía se presenta una clasificación de los textos dusselianos según el modo con que nuestro filósofo aborda la obra marxiana, el marxismo y problemáticas económicas en general.

Finalmente, debe advertirse que el análisis de la repetición dusseliana de Marx no se emprende inmediatamente en el trabajo. Se dan rodeos más o menos extensos para llegar al tratamiento del asunto. La importancia otorgada a la reflexión de los instrumentos hermenéuticos utilizados fue necesaria para dar a entender al lector, y al propio autor de estas líneas, la particularidad de la interpretación. Sirva, pues, una descripción breve de los capítulos para mostrar el camino largo del análisis del período de estudios marxianos de Dussel.

En el primer capítulo muestro lo problemático que resulta para una investigación filosófica dejarse llevar por la compulsión contemporánea de la “hibridación de roles”, esto es, suplementar o, peor aún, confundir una explicación filosófica con un estudio comparativo, una historia de las ideas o una sociología del conocimiento. Todo el curso de la investigación se movió bajo la convicción de querer “guardar fronteras” entre las disciplinas a pesar del *leitmotiv* interdisciplinario de los Estudios Latinoamericanos. Empero, tras la experiencia, puedo confesar lo poco logrado de esta intentona. En los esfuerzos por plantear la Cosa desde una perspectiva estrictamente filosófica no dejó de haber “manchas”, “huellas”, “cortes” extra-filosóficos. ¿Se trató de una consecuencia inevitable de nuestro objeto de estudio que de suyo es disciplinariamente híbrido? Quizá, pero sólo en parte. La realidad es que, como dijera el genio de Stuttgart, uno es “hijo de su época” y no hay modo de “saltar” por encima de ella. En un segundo momento,

presento el objeto de investigación a través del planteamiento de la pregunta por el sentido de la obra dusseliana, pero no para dar enseguida con su respuesta sino para mostrar el proceder que condujo al planteamiento mismo de ese preguntar. Allí se expone el preciso sentido bajo el cual entendemos la contribución dusseliana como *post-marxista*. Y, en un tercer momento, expongo los postulados de la perspectiva de investigación, esto es, el materialismo trascendental. La clave de los instrumentos hermenéuticos elegidos se encuentra en el pulso especulativo de la argumentación y el estatuto pre-ontológico y antinómico otorgado a la noción de “alteridad”. En cuanto antinomia, la alteridad no es reductible a un *alguien* (el Otro) o un *algo* (lo Otro) sino postulada como *el/lo Otro*. Y en cuanto “algo” pre-ontológico, la alteridad es situada en la virtualidad de un “espacio” inexistente que, sin embargo, continuamente insiste en el orden del ser.

En el segundo capítulo ofrezco una reconstrucción conceptual del camino dusseliano hacia Marx y la problemática de la Económica. Probablemente es el capítulo que más páginas destina a la explicación de los (des)encuentros entre la meta-física dusseliana y la ontología žižekiana, sobre todo en lo que respecta a las concepciones que cada una tiene de la alteridad. La imperfección de la forma, esto es, los saltos abruptos de una temática a otra, probablemente dejen la sensación de que existe una desorientación general en el modo de abordar la problemática. Primero se presenta un resumen de cómo la Filosofía de la Liberación se percibe a sí misma, luego se pasa al tratamiento de la cuestión de la alteridad en Dussel y Žižek y, casi enseguida, se describe el curso de las investigaciones dusselianas durante la primera mitad de la década de los años setenta. Sin embargo, intento solucionar esta desmesura temática conforme se va cerrando el último párrafo; allí elaboro una condensación de todo lo dicho para realizar el análisis de las proposiciones que interesan para pensar lo que considero la primera interpretación dusseliana de Marx. Se intenta presentar problemáticamente el viraje del “antimarxismo” dusseliano a un genuino interés por las cuestiones económicas desde Marx.

Finalmente, en el tercer capítulo presento propiamente lo que reza en el título de la tesis, esto es, la Filosofía de la Liberación y su repetición de Marx. Lejos de limitar el análisis a comentar el comentario de Dussel sobre Marx, se trata de mostrar la lógica de

su interpretación. Por ende, privilegamos el examen de la “Económica trascendental”, incluso por encima de la descripción de las problemáticas particulares de la “totalidad capitalista” y el “fetichismo”, en la medida que en ella se encuentran los elementos necesarios para descifrar la repetición dusseliana de Marx. Asimismo, se atienden aspectos que, según creo, son poco comentados por los estudiosos de esta etapa de la obra dusseliana: el horizonte mundial, la cuestión de la dependencia y el sitio de la historia. El capítulo termina con la indicación de tres asuntos posteriores al período de estudios marxianos: 1) el “círculo ético-político” como estructura de intelección de la Filosofía de la Liberación; 2) la formulación del “principio material universal” de la ética y 3) la prefiguración de una Económica de la Liberación.

Tras la ardua redacción final del trabajo, percibo que la “correcta” interpretación de un texto es una cuestión radicalmente retroactiva y puesta, como dijera Kant para el caso de la metafísica, en un “campo de batalla de inacabables disputas”.² La “verdad” de un texto es diversa y constantemente se está corrigiendo a sí misma. ¿Es posible entender esto por fuera del tan denostado “relativismo” y, en la misma medida, sin revivir los paradigmas agotados del *fundamentum inconcussum veritatis*? Nuestra respuesta es afirmativa. La lección crucial del materialismo trascendental es que el acto de interpretación consiste en “decir lo mismo”, pero siempre y cuando entendamos este “mismo” en un sentido *especulativo*, es decir, como dice Hegel, en cuanto “unidad consigo por medio de su ser otro”. Deberíamos reconocer, por lo tanto, que el sentido del texto se da a través de la serie de lecturas con las que el Texto se pierde en las tinieblas de lo En-sí, pero retroactivamente “regresa” en el efecto del conflicto de las interpretaciones como el texto mismo. Así pues, redoblando mi perplejidad inicial, concluyo: interpretar correctamente es decir lo mismo.

² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 7.

CAPÍTULO I
DESPERTAR DEL “SUEÑO LATINOAMERICANISTA”

For a philosopher, ethnic roots, national identity, and so on, are simply not a category of truth -or, to put it in precise Kantian terms, when we reflect upon our ethnic roots, we engage in a private use of reason... This, of course, does not in any way entail that we should be ashamed of our ethnic roots; we can love them, be proud of them; returning home may warm our hearts –but the fact remains that all this is ultimately irrelevant.

Slavoj Žižek, *The Parallax View*

La ternura habitual para con las cosas, empero, que sólo cuida de que éstas no se contradigan, olvida aquí, como de costumbre, que con ello no viene disuelta la contradicción, sino desplazada en general a otro sitio, a la reflexión subjetiva o externa.

G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*

§ 1. *El sentido de la investigación filosófica en Estudios Latinoamericanos*

En filosofía hay una exigencia de autorreflexividad que hace necesaria la explicitación del curso mismo de su proceder. Esto no sólo sucede, como podría parecer en un comienzo, en aquellas apuestas filosóficas que han elevado dicha exigencia al estatuto de la Cosa misma del pensar, sino incluso en los discursos filosóficos más híbridos se da razón del proceder inscrito en el ir y venir de las proposiciones que los constituyen. Una investigación filosófica perteneciente al proyecto de los Estudios Latinoamericanos no podría ser, por tanto, la excepción.

a) El *impasse* actual de nuestra “interdisciplina”

La obligada pregunta por el sentido de la labor emprendida por los miembros de la comunidad de los Estudios Latinoamericanos lejos está de ser una cuestión exclusiva de las comisiones académicas y burocráticas encargadas de elaborar los planes de estudio. En realidad, es un planteamiento animado por la serie de perplejidades que ineludiblemente advienen tras la experiencia de las clases, seminarios, coloquios y demás actividades pertenecientes a dicha comunidad.

Quien sin reservas ponga mientes en la situación paradójica de los Estudios Latinoamericanos, imposible le será salir de la extraña lógica del *eppur si muove* que para el caso diría algo así: “aunque sé que no hay tal cosa como el ‘ser latinoamericano’, la idea de ‘ser latinoamericano’ sin embargo me mueve”.³ Quisiéramos por ello presentar una posibilidad de planteamiento de tan necesario preguntar: ¿en qué consiste la *differentia specifica* de una investigación filosófica, económica, literaria, histórica, política o cultural en los llamados Estudios Latinoamericanos respecto de una investigación en torno a tal o cual problemática de América Latina desde la perspectiva de la filosofía, economía, literatura, etcétera?

Aunque no se pretende encaminar la investigación a dar con una respuesta definitiva, tampoco interesa asumir el proceder de las muy tolerantes respuestas hipotéticas. Al pronto interesa señalar por vía negativa que la solución a dicho cuestionamiento no se juega en la directa identificación de las investigaciones ni en la cómoda postulación de una “perspectiva latinoamericanista”. El primer camino es equívoco por perezoso y esquivo, el segundo, en cambio, por introducir un *circulus in probando* cargado de etnocentrismo.

Entonces, ¿qué nos queda? Precisamente el momento en que los Estudios Latinoamericanos reconozcan la situación de aporía de su labor como consecuencia de

³ Este “moverse” debe leerse en un sentido estrictamente žižekiano: “Here is the formula at its most elementary: ‘moving’ is the striving to reach the void, namely, ‘things move’, there is something instead of nothing, not because reality is in excess in comparison with mere nothing, but because reality is *less than nothing*. This is why reality has to be supplemented by fiction: to conceal its emptiness”. Slavoj Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p. 4.

una crisis de identidad académica, pero no sólo. En efecto, la situación actual de nuestra comunidad académica manifiesta dos síntomas inocultables: 1) no se tiene respuesta acerca de lo que propiamente se quiere decir con el término “Estudios Latinoamericanos”; 2) no se experimenta perplejidad alguna entre los hacedores y difusores de los mismos ante el hecho de no comprender tal expresión. Y sin embargo, el cometido de estas líneas no es ofrecer una definición de los Estudios Latinoamericanos sino señalar su situación crítica desde una perspectiva distinta.

Intentar responder la pregunta por la *differentia específica* de los Estudios Latinoamericanos puede ser una encomienda productiva si da el “paso atrás” para examinar el estatuto que, según se dice, constituye la condición de posibilidad de los Estudios Latinoamericanos mismos, a saber, la multidisciplina, interdisciplina y transdisciplina en tanto “grados de integración” del conocimiento que le es propio.⁴ En otros términos, habría que explorar la posibilidad de que la situación de aporía de los Estudios Latinoamericanos se deba a la *hybris* contemporánea por, digámoslo así, la “interdisciplinarización” de las investigaciones académicas en general.⁵

Altas dosis de mala fe se requerirían para negar que la integración cognoscitiva que intenta ofrecer la “interdisciplina” se manifiesta cada vez más desorientada en su actividad que se quiere ordenada (pero no sistemática) y sin fronteras (pero no difusa). Es como si la actitud optimista que envuelve al quehacer “interdisciplinario” merced al reconocimiento institucional emanado de su cuantiosa producción académica, de pronto se enfrentara con el hecho de que en realidad no sabe con certeza qué es lo que hace y, por ende, quisiera evitar esa situación incómoda simplemente redoblando esfuerzos en su quehacer “interdisciplinario” para postergar *ad infinitum* el asunto. No se trata tanto de una situación, digámoslo con Marx, de que “no lo saben, pero lo hacen” sino, aplicando

⁴ Cfr. Carmen D. Peraza, “Una mirada reflexiva desde la disciplina hasta la transdisciplina: perspectiva educo-investigativa”, pp. 1-8; E. N. Gómez-Gómez y R. Arboleda-Gómez (coord.), *Diálogos sobre la transdisciplina: los investigadores y su objeto de estudio*.

⁵ Sin querer reducir la multidisciplina y la transdisciplina a “modos de ser” de la interdisciplina, en adelante utilizaremos esta última noción entre comillas (“interdisciplina”) para agrupar las tres nociones y así evitarnos la molestia de una repetición.

una torsión cínica, la situación es que “lo saben muy bien, pero aun así (o precisamente por ello) lo hacen”.

De cualquier modo, la pregunta que debemos plantear desde ya es si en verdad hay tal cosa como “investigaciones interdisciplinarias”. Para el caso de los Estudios Latinoamericanos, el profesor Ignacio Sosa Álvarez nos dice:

Si toda comunidad cultiva un mito fundacional; ¿cuál es el nuestro? Nuestro mito, en un gremio académico no podía ser de otra manera, es el del conocimiento interdisciplinario como un saber especial. Este mito es, a la vez, nuestro pecado original. La responsabilidad del énfasis interdisciplinario se atribuye a los creadores del Colegio de Estudios Latinoamericanos; a éstos y a sus intereses, le ha sido atribuida la responsabilidad. Dicho cuerpo académico lo formaron inicialmente notables maestros que provenían de tres campos disciplinarios: historia, literatura y filosofía. Sin embargo, ninguno de ellos, hasta donde conocí, tenía experiencia en el trabajo interdisciplinario. Por el contrario, varios de ellos gozaban de reconocimiento nacional e internacional por haberse distinguido en el cultivo especializado de una de las tres disciplinas mencionadas [...]. En otras palabras, el afán interdisciplinario, si no es posible encontrarlo en la comunidad misma, entonces, ¿dónde?⁶

La “inquietud interdisciplinaria” se trató, según Sosa Álvarez, de una medida institucional impuesta verticalmente en la década de los años sesenta siguiendo las políticas internacionales hegemónicas de la UNESCO y la OEA.⁷ Sin embargo, habría que mencionar que ya había casos de una suerte de inquietud “proto-interdisciplinaria” en la primera

⁶ Ignacio Sosa Álvarez, “De la memoria a la historia. Los estudios latinoamericanos como disciplina y comunidad”, p. 66. Este artículo dio guía a nuestras intuiciones iniciales sobre el tema, sin embargo, reconocemos la existencia de registros más extensos y reflexivos sobre el mismo. Por caso, la postulación del “pensamiento epistémico” de Hugo Zemelman o las “investigaciones interdisciplinarias” como estudio de los “sistemas complejos” de Rolando García. Queda en deuda un análisis que considere estas perspectivas; y sobre todo la segunda pues, como podrá verse, nuestra posición comparte muchas determinaciones que García considera pertenecientes a “enfoques tradicionales” que debieran ser superados. *Cfr.* Rolando García, “Interdisciplinarietà y sistemas complejos”, pp. 66-101; Hugo Zemelman, *Los horizontes de la Razón*. En fin, la exclusividad de considerar a Sosa Álvarez se debe, en primer lugar, a su tratamiento directo de los Estudios Latinoamericanos y, en segundo lugar, a la posibilidad de radicalizar su proposición en torno al estatuto dialógico de la interdisciplina.

⁷ Ignacio Sosa Álvarez, “De la memoria a la historia...”, pp. 69-75.

mitad del siglo XX. En efecto, el trabajo realizado en las famosas Escuela de Frankfurt y Escuela de los Annales podría clasificarse, dejando de lado el calibre de sus investigaciones y la particularidad de sus intenciones, como representante de un esfuerzo temprano de esta apetencia de “romper fronteras” entre las disciplinas. La exigencia de construir nuevos sintagmas por fuera del canon académico establecido para denominar su actividad (en este caso, “historia social” y “teoría crítica”) es evidencia de ello. Pero fue en la segunda mitad del siglo XX cuando se agudizó esta tendencia y se la quiso comprender reflexivamente mientras, al mismo tiempo, se emprendió la institucionalización que hoy los universitarios vivimos.

Para el caso de la filosofía probablemente sea *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* de Michel Foucault, publicado en 1966, el representante *par excellence* de la agudización de dicho debate de época. ¿No fue el anuncio heideggeriano del “final de la filosofía” tomado muy seriamente por los (post)estructuralistas de modo que la producción de los “discursos” estaba precisamente caracterizada por una hibridación *plus*-filosófica tanto en sus temáticas como en sus métodos?⁸ ¿No son las “genealogías”, la “arqueología del saber”, la “deconstrucción”, el “esquizoanálisis”, la “filosofía en tanto no-filosofía”, la “anti-filosofía”, etc. ejemplares de esta apetencia de transgredir los límites de la filosofía para disolverlos de modo ambivalente en la historia, política, ética, lingüística, literatura, psicoanálisis, etcétera? Así lo expresa tempranamente Alain Badiou: “Casi todos nuestros ‘filósofos’ andan en busca de una escritura desviada, de soportes indirectos, de referentes oblicuos. Pretendían así ocupar, mediante una transición evasiva, el lugar supuestamente inhabitable de la filosofía”.⁹

Nadie podrá negar que hoy tiene ecos de alta resonancia este proceder ya normalizado, por más que en su desesperación disfrazada de radicalidad constantemente se hagan alusiones irónicas y hasta acusatorias a la supuestamente responsable de todos los males: la posmodernidad. Pero tampoco puede negarse que en la vuelta de siglo ya se dejaron ver ciertas excepciones que apelan a escribir filosofía de “modo filosófico”, esto

⁸ Cfr. Félix Duque, “Martin Heidegger: en los confines de la metafísica”, pp. 19-38.

⁹ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, p. 8.

es, en el *sensu* clásico de preguntarse por las posibilidades de una ontología o, incluso, una metafísica en la actualidad y la necesidad de una presentación sistemática de las proposiciones. Es como si este esfuerzo anunciara por sí mismo, en una suerte de “venganza de las tradiciones”, el comienzo de un nuevo principio de época.¹⁰

Así pues, la “interdisciplina” no sería hoy otra cosa que la versión académicamente presentable de este amplio y complejo fenómeno de hibridación discursiva que lleva aproximadamente medio siglo de normalización institucional y, sobre todo, universitaria. La inconsistente definición de la “interdisciplina” como la muy incluyente y abarcadora visión del conjunto de la totalidad social en nombre de la tan mentada “complejidad” de la realidad ha terminado por no ver nada o, mejor dicho, una nada híbridamente determinada cuya convicción de fondo es que todo tiene que ver con todo.

Frente a esto, el axioma de la presente investigación es que el único modo de salvar el estatuto “interdisciplinario” de los Estudios Latinoamericanos es pagando el precio de reconocer que tal “interdisciplinariedad” no se constituye al interior de cada una de las investigaciones particulares elaboradas por los miembros de su comunidad sino en el *diálogo* entre las disciplinas pertenecientes a la misma. “Es tiempo ya de entender la interdisciplina como un diálogo entre las disciplinas”.¹¹ Sentencia Sosa Álvarez: “Son los proyectos, no las investigaciones, a los únicos a los que se puede atribuir la característica de la interdisciplinariedad. En este contexto, una cosa debe quedar clara después de cuarenta años; una cosa son los estudios comparados, los estudios regionales y otra muy distinta, el intento de hacerlos pasar como interdisciplinarios”.¹²

Esto es, en lugar de querer hacer pasar por investigación “interdisciplinaria” la presentación escrita de una hibridación temática, pero en la que irremediablemente siempre está cargada la balanza a favor de una perspectiva disciplinar determinada, más

¹⁰ Probablemente el esfuerzo más destacado en emprender una labor de este calibre sea *El ser y el acontecimiento* de Alain Badiou. Sin embargo, aún está por verse si, digámoslo con Hegel, este nuevo principio del pensar se encuentra todavía aferrado a un “formalismo vacío” o si, por el contrario, ha cumplido con el requisito de que “este principio se convierta en ciencia”. *Cfr.* Alain Badiou, *Being and Event*, pp. 23-80.

¹¹ Ignacio Sosa Álvarez, “De la memoria a la historia...”, p. 70.

¹² *Ibid.*, p. 70.

bien habría que reconocer desde ya que son los *proyectos* los que pueden ser determinados como “interdisciplinarios” y no las investigaciones particulares como tales.

b) Las consecuencias del estatuto dialógico de los proyectos interdisciplinarios

La tesis es, pues, que los Estudios Latinoamericanos son un proyecto interdisciplinario que se da *en* el diálogo entre las disciplinas pertenecientes a su comunidad académica (economía, cultura, filosofía, historia, política y literatura) y no como investigaciones particulares “interdisciplinarias” y “latinoamericanistas”. Pero si no hay tal cosa como investigaciones particulares de Estudios Latinoamericanos, ¿cómo podría afirmarse o dar constancia del proyecto interdisciplinario de los Estudios Latinoamericanos?, es decir, ¿cuál sería su estatuto “ontológico”?

El sitio para los Estudios Latinoamericanos en tanto proyecto interdisciplinario de una comunidad académica con pretensiones de cientificidad no es “positivo” sino “virtual”. Esto es, los Estudios Latinoamericanos emergen en los *intersticios* entre las disciplinas sin nunca poder (ni querer) identificarse plenamente con ninguna de ellas. Su sitio es homólogo al de un “proceso de intercambio”, es decir, un proceso de emisión/recepción conflictivo y discontinuo de mensajes entre las disciplinas cuyos códigos son irreductibles unos a otros. Digámoslo más radicalmente, los Estudios Latinoamericanos son un proyecto interdisciplinario cuya condición de posibilidad de existencia consiste en la imposibilidad de su escritura.

En efecto, ¿cómo podría consignarse en prosa un diálogo sin sacrificar su constitutivo movimiento dialógico? Ni la genialidad de un Platón o un Leibniz podría hacer frente a dicha encomienda. “Los diálogos de Platón, por ejemplo, son claramente falsos diálogos donde un tipo está hablando casi todo el tiempo mientras otro tipo sólo dice ‘sí, ya veo’, ‘sí, dios mío, es como tú dices’, ‘Sócrates, dios mío, así es como es’”.¹³ De manera homóloga podría decirse que en las presuntas “investigaciones interdisciplinarias”, presas de la tentación de presentar directamente el diálogo entre

¹³ Slavoj Žižek & G. Daly, *Conversations with Žižek*, p. 38.

disciplinas, siempre hay *una* disciplina “que está hablando casi todo el tiempo” mientras las otras sólo dicen “sí, ya veo” a la primera para ejemplificar y reafirmar su punto.

La lección a aprender de todo esto es que el sitio virtual de los Estudios Latinoamericanos le otorga a los mismos un estatuto “ontológico” absolutamente *retroductivo*. No hay modo de fijar en prosa (en una investigación particular) la actualidad de un diálogo “real”, sólo podemos dar cuenta de él a partir de sus *efectos*. Digámoslo de otra manera, el pulso de los Estudios Latinoamericanos consiste en una reiterada circulación de las múltiples perspectivas disciplinarias alrededor del mismo sujeto de la crítica (por indicarlo al pronto y con severas comillas que también quisieran ser signo de interrogación, “América Latina”) sin nunca poder llegar a una perspectiva común ni, mucho menos, “superior” o “sintética” como pareciera querer hacerse con el comodín etnocéntrico de la “perspectiva latinoamericanista”. En suma: “Por interdisciplinariedad [y, en consecuencia, por los Estudios Latinoamericanos mismos] no se puede entender otra cosa que una propuesta para una forma de trabajo en equipo y no consiste, como se pretendió, en el desarrollo de un nuevo problema epistemológico”.¹⁴

De esta manera, toda la realización de las investigaciones históricas, económicas, literarias, culturales, filosóficas y políticas en el amplio proyecto de los Estudios Latinoamericanos tienen que emprender el *salto mortale* del diálogo interdisciplinario donde verán puesto en cuestión no sólo su tratamiento de problemáticas particulares sino las propias estructuras constitutivas de sus perspectivas. El lugar donde debiera acontecer esta experiencia es, claramente, los seminarios, coloquios, congresos y demás actividades cuyo propósito no sea otro que la interpelación *conflictiva* entre los miembros de la comunidad “latinoamericanista”.

Al hacer un esfuerzo por evitar caer en la tentación contemporánea de la “hibridación de perspectivas” el servicio ofrecido por el proyecto interdisciplinario de los Estudios Latinoamericanos es doble. Por un lado, el enriquecimiento de las investigaciones merced a la multiplicidad irreductible de los tratamientos en torno a las problemáticas de América Latina. Por otro lado, la exigencia más o menos indirecta de

¹⁴ Ignacio Sosa Álvarez, “De la memoria a la historia...”, p. 69.

una revisión de las estructuras fundamentales de las propias disciplinas. Como dijera quizá uno de los pensadores hoy menos presentables para la “perspectiva latinoamericanista”, a pesar de la enorme fascinación que suscitó en el siglo pasado en no pocos de los hacedores de la misma: “el verdadero ‘movimiento’ de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (*aunque no transparente para sí misma*) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor capacidad de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales”.¹⁵

Para que los Estudios Latinoamericanos salgan de su situación de aporía deben asumir el *antagonismo* tanto de su objeto como de su alcance temático y proceder metódico. Despertar del “sueño latinoamericanista” significa, digámoslo al fin, renunciar de una vez por todas a la aspiración retrospectiva o prospectiva, da igual, de una identidad comunitaria sustancial garantizada de antemano por el ejercicio de la enigmática “perspectiva latinoamericanista”.

Desde un punto de vista estrictamente filosófico, toda esta cuestión de los Estudios Latinoamericanos en tanto “diálogo entre las disciplinas” pareciera querer inscribirse sin más en la ya extendida convicción posthegeliana del siglo XX aún hegemónica en nuestros días, a saber, la ruptura con la “filosofía del concepto” marcada por el salto de la dialéctica a la dialógica.¹⁶ En efecto, la fenomenología postrascendental, la hermenéutica filosófica, ciertos marxismos, la teoría de la acción comunicativa, la ética del discurso, los múltiples fines de la filosofía o, incluso, la propia analéctica dusseliana comparten la convicción de un retiro, negación, inversión, suplementación o superación dialógica de la dialéctica.¹⁷ “¿No podrá descubrirse un movimiento que superando su

¹⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 30. Énfasis mío.

¹⁶ Cfr. Michael Theunissen, *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, pp. 11-32.

¹⁷ Es cierto que con Emmanuel Levinas se marca una distancia respecto a la dialógica —principalmente buberiana— al inscribir con la noción de “rostro” un “cara-a-cara” inmediato y trascendental, esto es, pre-reflexivo y, por tanto, pre-dialógico. Cfr. Leonardo Samoná, *Diferencia y alteridad. Después del estructuralismo: Derrida y Levinas*, pp. 53-88. No obstante, podrá constatar que en la recepción dusseliana de la metafísica levinasiana la dialógica no se elimina, sino que toma otro sitio. Cfr. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, “4. Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur”, pp. 81-102.

momento monológico se abre a la dialógica?”.¹⁸ Asimismo, dicha marcha dialógica estaría desplegada al ritmo de la “invención del Dos”, esto es, la temática clave del siglo pasado aún lejos de ser agotada: la alteridad. “El Otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo”.¹⁹ ¿Acaso no es un axioma para los intérpretes contemporáneos del sentido de América Latina en la historia mundial situar nuestra región como “el Otro” renombrado de muchas maneras (periferia, Sur, los márgenes, etcétera)? ¿La cuestión no se trata, en última instancia, de asentar las condiciones de posibilidad de una dialógica con “el Otro”?

Contra la tentación de sugerir una inscripción retroactiva del proyecto interdisciplinario de los Estudios Latinoamericanos en la agenda decolonial de un “diálogo simétrico intercultural sin hegemonías”,²⁰ aquí se ofrece la defensa de una “dialógica conflictiva” o, dicho con propiedad, del *antagonismo*. Para ello se mostrará cómo es que el saber especulativo no condena irremediabilmente al acto de interpretación a un “gran relato” unívoco y eurocéntrico, sino apunta a la apertura radical de todo acontecimiento de lectura merced a la afirmación de una *brecha trascendental* o *disparidad* en el diálogo entre las distintas disciplinas, culturas, filosofías y saberes.²¹ Sólo así es posible evitar caer en el “totalitarismo especulativo” que presume la capacidad de abolir la brecha entre la “teoría” y la “práctica” a través de la formulación de principios que presuntamente garantizarían la institución política de un “equilibrio” o “plenitud” social; ya sea presupuesto en el pasado perdido de las comunidades ancestrales o lanzado a un futuro todavía por conquistar a través de una práctica revolucionaria.

En suma, la única posibilidad para que los Estudios Latinoamericanos solucionen provisionalmente su crisis de diversidad aguda en tanto “interdisciplina” es *desde fuera* de ellos mismos. No es labor del proyecto de los Estudios Latinoamericanos fundamentarse, sino que dicho movimiento reflexivo compete inevitablemente *a posteriori* a una

¹⁸ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, p. 98.

¹⁹ *Ibid.*, p. 123.

²⁰ Enrique Dussel, *En búsqueda del sentido*, p. 82. Para un panorama general de la cuestión *cfr.* José Guadalupe Gandarilla, “Teoría poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías”, pp. 257-282.

²¹ *Cfr.* Slavoj Žižek, *Disparities*, pp. 89-140.

investigación particular que es abarcada por este amplio proyecto, pero al mismo tiempo lo rebasa por el carácter de su proceder. Frente a la hibridación temática y metódica de la “interdisciplina” (que en estos días le causa rubor asumir el epíteto de “ciencia”) y la emergencia de múltiples “discursos”, encontramos en el modo filosófico o el saber especulativo la vía apropiada para emprender mencionado fundamentar. Los Estudios Latinoamericanos deben asumir sin subterfugios su estructura antagónica, pues sólo ésta les asegura “moverse” sin dogmatismos ni etnocentrismos. El precio pagado para una verdadera constitución interdisciplinaria de los Estudios Latinoamericanos es, por tanto, renunciar a las paradigmáticas ideas de un “ser latinoamericano” y una “perspectiva latinoamericanista” o, mejor dicho, asumirlas radicalmente como *ficciones* que dotan de una consistencia frágil y provisional a sus investigaciones, pero que al mismo tiempo incitan a una circulación indetenible sobre las mismas. Se trata, digámoslo al fin, del atrevimiento de reconocer su inevitable *fracaso* y, por esto mismo, la necesidad de entregarse a una compulsión de *repetición* de la lectura de su objeto. La consigna de una investigación de estas características debiera ser, como gusta decir Žižek con Samuel Beckett, “*Try again. Fail again. Fail better*”.

c) Una paralaje filosófica

La presente tesis se inscribe en la tensión irreductible del proyecto interdisciplinario de los Estudios Latinoamericanos y la perspectiva filosófica de investigación. En términos amplios, podría afirmarse que el objeto de análisis de la tesis es el período de estudios marxianos de Enrique Dussel. Mas en particular, habría que añadir que el *quid* de la cuestión consiste en que dicho análisis renuncia a exponer su objeto en una (otra más) historia de las ideas o sociología del conocimiento, en lugar de ello se propone realizar una *interpretación filosófica* del mismo. Pero, ¿qué se quiere decir con esto?

En primer lugar, que nuestra descripción de la obra de Dussel poco o nada sirve de aproximación, introducción o comentario de su pensamiento tal y como una historia de las ideas podría ofrecer. En realidad, la apretada narración del ir y venir de las ideas dusselianas (§§ 4-6) tiene por cometido ofrecer estas mismas ideas a través de

instrumentos hermenéuticos ajenos a los que le dan su pulso “normal”. Es decir, se trata de un ejercicio de *reescritura* o “cortocircuito” interpretativo de las tesis de la Filosofía de la Liberación desde otra perspectiva.²²

En segundo lugar, que la atención brindada a las ideas dusselianas se fija en *lo que dicen* y no en quien lo dice. Dicho en otras palabras, todas las peripecias contingentes de la vida del individuo Dussel carecen de interés para el presente estudio, pues lo que realmente interesa examinar es la Cosa pensada en su obra. Así, más que un gesto filosófico en general, se trata de un gesto estrictamente kantiano-hegeliano: no hay redención del individuo. Más adelante (§ 3, c) se mostrará qué se gana con esta actitud interpretativa.

En tercer lugar, que el principio ordenador de toda la discusión es *temático*. O sea, el camino recorrido a lo largo del trabajo tiene como horizonte dos problemáticas concretas, a saber, la alteridad y el materialismo (§ 3). Se ha intentado seguir fielmente las huellas de estas problemáticas en distintos momentos de la obra dusseliana. Por ello, el trabajo dedica no pocas páginas a exponer nuestro entendimiento de las cuestiones de la alteridad y el materialismo para luego reescribir retroactivamente desde los resultados de dicha exposición la versión dusseliana de las mismas cuestiones.

Si esto es así, podría afirmarse que la presente interpretación filosófica del periodo de estudios marxianos de Enrique Dussel sirve más para entender la intuición interna que mueve al autor de las presentes líneas que para entender a Dussel “en sí”. Esto es verdad en un sentido, pero no en otro. Sí, en efecto, como ya se dijo, aquí no se trata de introducir al lector en una descripción fiel de la tesis dusselianas en compañía de su respectivo contexto histórico y biográfico. Pero se ofrece un camino al “campo de batalla” de la producción del *sentido* de la obra de Dussel, esto es, un punto de vista de “Dussel mismo” desde una posición diferencial respecto a la seguida por la Filosofía de la Liberación.

²² Adviértase que la Filosofía de la Liberación no es un movimiento o fenómeno reductible a la obra de Enrique Dussel. Sin embargo, para propósitos de la investigación, siempre que se escriba aquí “Filosofía de la Liberación” (en mayúsculas, singular y sin adjetivos) se hace referencia únicamente a la versión dusseliana de la misma. En cambio, se utiliza “Filosofías de la Liberación” (en plural) cuando interese referir a las distintas propuestas en su conjunto.

Con la noción žižekiana de “visión de paralaje” (*parallax view*) queremos referir estas tres coordenadas que estructuran el punto de vista que nos permite hablar de “Dussel mismo”. Sobre esta peculiar perspectiva afirma Žižek:

La definición estándar de paralaje es: el desplazamiento aparente de un objeto (la variación de su posición respecto a un fondo), causado por un cambio en la posición observacional que provee un nuevo punto de vista. El giro filosófico para ser agregado es, por supuesto, que la diferencia observada no es simplemente “subjetiva”, debido al hecho de que el mismo objeto que existe “ahí afuera” es visto desde dos posturas o puntos de vista. Más bien es que, como lo habría dicho Hegel, el sujeto y el objeto están inherentemente “mediados”, de manera que una variación “epistemológica” en el punto de vista del sujeto siempre refleja una variación “ontológica” en el objeto mismo.²³

Más adelante (§ 3, a) se atenderá con detenimiento la cuestión. Por ahora baste decir que la contribución esperada con esta propuesta interpretativa es fomentar diálogos conflictivos con las distintas “posiciones observacionales” que existen alrededor de la Filosofía de la Liberación. Nuestra particular entrada en la disputa por el sentido de “Dussel mismo” se da en los temas del materialismo y la alteridad pues, ésta es la tesis, en ellos quedan asentadas las concepciones claves del pensamiento dusseliano, a saber, el sujeto ético, la historia mundial y la liberación.

§ 2. Planteamiento de la pregunta de investigación y su alcance temático

Todo preguntar es un resultado, empero, a pesar de la advertencia hegeliana de nunca dar resultados por anticipado, deberíamos dar noticia desde ya del planteamiento de lo que *ex post* puede, por fin, reconocerse como el *eppur si muove* de la presente investigación.

²³ Slavoj Žižek, *The Parallax View*, p. 17. Término, a su vez, tomado del trabajo del filósofo japonés Kojin Karatani. Cfr. Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, pp. 44-54.

A saber, ¿cómo es que la versión dusseliana de la Filosofía de la Liberación se constituyó en una metafísica militante (la *Ética de la Liberación*) merced al “camino largo” de una repetición de Marx a través de Levinas, esto es, un creativo y polémico transitar cuyo destino fue una apertura post-marxista del “marxismo periférico latinoamericano” y, aún más, de “Marx mismo”? Como puede verse, se trata de un preguntar por el *sentido* del período de los estudios marxianos de Enrique Dussel, esto es, aproximadamente la producción teórica de los años de 1977 a 1993. Por “sentido” habría que tener presente una triple acepción: “1) sentido como dirección, un *telos* de la vida social; 2) sentido como significación, una dimensión cognoscente de la interacción colectiva; 3) sentido como sensibilidad, el estrato de percepción”.²⁴ Los capítulos segundo y tercero tienen por cometido ofrecer un camino que conduzca a responder la pregunta de investigación.

De lo que se trata ahora es, dando un paso lógicamente anterior, señalar la manera en que se llegó a la explicitación del planteamiento de la pregunta misma. Para ello empezaremos por mencionar las estrategias interpretativas que no se siguieron y aquellas que, al menos, sirvieron de tácticas de investigación. Todo el *background* del análisis retoma la homología que Žižek hace sobre la “eterna pregunta hermenéutica de cómo leer un texto” con el movimiento de la reflexión expuesto por G. W. F. Hegel en la doctrina de la esencia de la *Ciencia de la Lógica*.²⁵

a) Contra el imperativo del *dixit*

Quizá lo que más salta a la vista en la creativa lectura de Enrique Dussel sobre lo que denomina las “cuatro redacciones de *El capital* (1857-1882)” sea la elección de una perspectiva levinasiana que “descubre” en los textos marxianos una “ética de la liberación del asalariado” a través de la explicitación de una “metafísica de la alteridad”

²⁴ Daniel Inclán, “El problema del sujeto de la historia. Los discursos críticos latinoamericanos de finales del siglo XX”, p. 13.

²⁵ Cfr. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, pp. 227-263; Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, pp. 359-416; Slavoj Žižek, *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, pp. 117-156.

supuestamente implícita.²⁶ Para Dussel el postulado del Otro en posición de “exterioridad” y en cuanto “pobre” es una “hipótesis aplicada a una relectura de Marx desde 1976 [que] puede dar como resultado una nueva interpretación de la *crítica* ética de la economía política que practicó aquel gran filósofo -economista.”²⁷

Esta reescritura dusseliana de Marx resulta una “experiencia de lo extraño” no sólo para los estudiosos y partidarios del “Marx *dixit*” sino para los propios críticos de Marx y el marxismo en general.²⁸ Pero lo que interesa subrayar desde ahora es que la interpretación *sui generis* de Dussel aspira a ser algo más que un mero comentario de *El capital* aunque, curiosamente, no por ello se quiere afuera del marxismo:

No se trata en este capítulo [17. Los *Grundrisse* y la Filosofía de la Liberación] ni de resumir ni de repetir el discurso de Marx. No. Intentaremos recorrer un discurso *implícito*, pero coherente con el discurso *explícito* de Marx. *En cierta medida será un discurso creativo o distinto, pero será estrictamente marxista* —porque continúa sin contradicción el mismo discurso de Marx [...]. El discurso que continúa a Marx es marxista en cuanto no traiciona su lógica, sus fundamentos, lo ya efectuado en su discurso; pero, no es meramente repetitivo ni meramente explicativo, sino creador: realiza y construye un discurso propio, se abre a nuevos horizontes que no fueron pensados por Marx.²⁹

Ahora bien, la presente inquietud en torno a la interpretación dusseliana de Marx renunció *ab initio* plantearse el siguiente par de tareas. En primer lugar, la medición (si es que algo así puede realizarse) del estatuto o grado marxista de los comentarios dusselianos sobre *El capital*. Y en segundo lugar, la confección de una defensa (nunca solicitada por nadie) de la obra-persona Marx en contra de sus presuntamente “falsos intérpretes”, como si hubiera una suerte de Marx sólo accesible directamente a sus paladines y

²⁶ Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, pp. 354-355.

²⁷ Enrique Dussel, “La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla”, p. 9, n. 16.

²⁸ Entre los cuales, como mostraremos más adelante, hay que incluir al propio Dussel por su lectura de Marx de inicios de los años setenta. “La negación del Otro le exige a Marx pensar todo desde la Totalidad sin Alteridad, aun al nivel dialéctico económico-político”. Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, p. 49. Cfr. *Ibid.*, §23 y §27.

²⁹ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, pp. 336-337. Énfasis mío.

partidarios.³⁰ Estas trivialidades se encuentran en apenas el comienzo del acto interpretativo propiamente dicho. Con Hegel podría afirmarse que corresponden al momento de la “reflexión ponente”, esto es, “la inmediatez que se presupone como asumir se da sólo sencillamente como ser puesto, como en sí asumido, que no es diverso del retorno a sí”.³¹ De esta manera, no se buscó contraponer el comentario dusseliano de *El capital* a una serie cuidadosamente seleccionada de *dictum* marxianos para evaluar su equivocidad. Tal ejercicio, probablemente sólo de interés para los “especialistas” de la obra marxiana, quedaría todavía atrapado en el momento de la “reflexión ponente”, sólo que ahora envuelto en una narrativa académicamente presentable.³² De igual manera se rechazó realizar un ejercicio de esas características a través de un Levinas *dixit*.³³

Aunque la “reflexión ponente” se muestra gustosa de apelar sin rubor a “lo que realmente quiso decir X”, en ocasiones dejar ver en su proceder la inconfesada creencia de elevar la X al oscuro sitio kantiano de la “Cosa en sí”. Es decir, está secretamente convencida de que el “verdadero significado de X” es de suyo imposible de alcanzar y que, por tanto, estamos condenados a elaborar lecturas inevitablemente “incorrectas”. Esta perspectiva trágica y errante de la interpretación corresponde al momento hegeliano de la “reflexión externa”, esto es, “aquello que la reflexión exterior determina y pone en lo inmediato le resulta a éste, en ese respecto, determinaciones exteriores”.³⁴ Ciertamente, la salida de este camino no se encuentra en conducir el trabajo a realizar un comentario fiel del comentario dusseliano sobre Marx.³⁵

³⁰ Y en verdad renunciamos a ello no sólo por la futilidad en que suelen pararse tales proceder, a saber, argumentos *ad hominem*, sino por algo aún más básico. Digámoslo con Miranda: “bien miradas las cosas, qué me importa. Yo no tengo ninguna obligación de defender a Marx [ni, desde luego, a los marxistas]”. José Porfirio Miranda, *Comunismo en la Biblia*, p. 9.

³¹ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, I, p. 450.

³² Por ejemplo, tal es el caso del análisis comparativo de Jorge Veraza sobre la diferencia entre la noción de “trabajo vivo” de Dussel y de Marx. Cfr. Jorge Veraza, *Leer El Capital hoy (Pasajes y problemas decisivos)*, pp. 187-240.

³³ Cfr. Sebastián Chun, “Dussel lector de Levinas y Derrida: entre ética y política”, pp. 195-201; Christopher Larkosh, “Levinas, el pensamiento latinoamericano y los devenires de la ética traslativa”, pp. 174-185; Jorge Mario Rodríguez, “Levinas y el pensamiento de Enrique Dussel”, pp. 77-83.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, I, p. 451.

³⁵ Cfr. Gildardo Díaz Novoa, *Enrique Dussel: una lectura latinoamericana de la obra completa de Marx*. Debe decirse, no obstante, que se trata de una investigación ejemplar, pues es el único comentario *in extenso* del

Desde un punto de vista exterior, ambos momentos interpretativos pueden ser ilustrados con unos sucesos de la recepción de la obra dusseliana en la región latinoamericana. En primer lugar, el silencio sepulcral (¿fruto de la arrogancia o de la perplejidad?) alrededor de la publicación de los comentarios dusselianos sobre las “cuatro redacciones de *El capital*”.³⁶ En segundo lugar, la nula o poca consideración de la obra de Dussel en las recientes historias del “marxismo periférico”, particularmente del marxismo en México.³⁷ En tercer lugar, y por fuera de nuestras latitudes, la demarcación del propio Emmanuel Levinas respecto al uso que Dussel hizo de su obra: “he conocido a Dussel, que en otra época me citaba muy a menudo, y que ahora está más cercano a un pensamiento político, incluso geopolítico”.³⁸

Todo esto fue traído a cuenta para decir que los críticos de Dussel pertenecientes a los momentos de la “reflexión ponente” y la “reflexión externa” están en lo cierto cuando afirman que Dussel malentendió a Marx y a Levinas, pero lo están por las razones equivocadas: todo acontecimiento de lectura sucede a través de un “malentendido”, esto es, una *reescritura* que asume que el sentido del texto sólo se da a través de la inevitable contingencia y dilación estructural de las condiciones de su producción.³⁹

El *factum* es, pues, que los textos de Enrique Dussel sobre Marx (*La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse; Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63; El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana y Las metáforas*

período de estudios marxianos de Dussel. También cabe decir que es el extracto de una ambiciosa tesis doctoral: Gildardo Díaz Novoa, “Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica”.

³⁶ Véase en la bibliografía al final el apartado f. Registros sobre la lectura dusseliana de Marx. Los pocos comentarios sobre la interpretación dusseliana de Marx (recuérdese que *La producción teórica de Marx* data de 1985) empiezan a surgir esporádicamente ya entrados en la primera década de los años 2000. Entre ellos destaca la reseña elaborada por Christopher Arthur en 2003 de la traducción al inglés de *Hacia un Marx desconocido*.

³⁷ En el reciente trabajo de dos académicos estudiosos de la historia de la izquierda y del marxismo en México se atiende a la obra dusseliana con reservas y críticas muy de pasada (*cf.* Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*) o bien, con una nula mención de ella (*cf.* Carlos Illades, *El marxismo en México. Una historia intelectual*).

³⁸ Citado en Pedro Enrique García Ruiz, “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la Filosofía de la Liberación de E. Dussel”, p. 778.

³⁹ *Cfr.* Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, pp. 287-330; Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, pp. 227-263.

teológicas de Marx) no son reductibles a meros comentarios de *El capital*, aunque ciertamente tienen intenciones propedéuticas. “[Esta obra] intenta ser una *introducción general* a la producción teórica de Marx [...]. En esta obra intentamos, para el que quiere ‘entrarle’ a Marx *mismo*, una puerta directa al momento esencial de su producción teórica.”⁴⁰ En realidad, dicha tetralogía marca el *inicio* del viraje definitivo del pensamiento dusseliano ya *comenzado* con el “descubrimiento” de la obra de Levinas a inicios de los años setenta, a saber, la edificación de la Filosofía de la Liberación *qua* Ética de la Liberación que culminó en el despliegue del *principio* de una “metafísica de la alteridad” geopolíticamente asumida (*principium oppressionis* y *principium exclusionis*) y el “momento material” de ésta (el “principio material universal”).⁴¹ Como bien afirma García Ruiz, uno de sus más destacados intérpretes, “con esta postura, Dussel no parecía superar únicamente a Levinas, *sino también a sí mismo*”.⁴² Incluso el propio Dussel parece reconocerlo de esa manera:

La Ética de la Liberación había dado un paso esencial, al descubrir el principio material *universal* y el principio de validez *críticos*. Se trata del término de un largo proceso reflexivo, comenzado en 1969, que había confrontado tesis éticas contemporáneas, reformulando las tesis centrales de la Filosofía y la Ética de la Liberación. Todos los campos prácticos (la política, la economía, etc.) tienen ahora enunciados y fundados los principios que pueden ser ahora subsumidos diferencialmente, para devenir los principios normativos de la política, de la economía, etc.⁴³

⁴⁰ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 11.

⁴¹ “‘Comienzo’, ‘principio’ e ‘inicio’ no significan lo mismo. Lo primero alude a un punto de partida que, tomado por sí mismo, quedaría siempre ‘a las espaldas’, alejado del desarrollo y ajeno a éste (como cuando se comienza un viaje) [...]. Por el contrario, el ‘principio’ sólo es cognoscible en y como su propio desarrollo o despliegue, de manera que, en definitiva, él es, en cuanto origen *inefable*: se muestra, pero no se dice. Y bien, si el comienzo es sólo el punto de partida y el principio existe como tal principio sólo a la llegada, ¿qué será el inicio, sino la incidencia *retroactiva* del principio en el comienzo, aquello que impide a éste ‘quedarse atrás’ y lo comba en cambio en círculo? [...]. En realidad, todo inicio de verdad se *presupone*”. Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, pp. 605-606.

⁴² Pedro Enrique García Ruiz, “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la Filosofía de la Liberación de E. Dussel”, pp. 784-785. Énfasis mío.

⁴³ Enrique Dussel, *En búsqueda del sentido*, p. 73. Como puede verse, sólo “existe el principio como tal principio a la llegada”, al “término de un largo proceso reflexivo”.

Volvamos al asunto. ¿En qué sentido, y a diferencia de las críticas típicas en contra de Dussel, podría hablarse del “malentendido” de los comentarios dusselianos sobre Marx? Digámoslo con la retórica provocativa de Žižek:

Como Alain Badiou lo dice, la filosofía es inherentemente axiomática, el despliegue consecuente de una intuición interna. Por lo tanto, todos los grandes “diálogos” en la historia de la filosofía han sido muchos casos de malentendidos: Aristóteles malentendió a Platón, Tomás de Aquino malentendió a Aristóteles, Hegel malentendió a Kant, Nietzsche malentendió a Cristo, Heidegger malentendió a Hegel... Precisamente cuando un filósofo ha ejercido una influencia clave sobre otro, esta influencia ha sido fundada sin excepción en una productiva malinterpretación.⁴⁴

Según esto, dicha “productiva malinterpretación” se jugaría en el reconocimiento de la “intuición interna” que atraviesa al “diálogo” entre Dussel y Marx. El error aquí es, claro está, confundir tal proceder con el relativismo de la errancia trágica de las múltiples interpretaciones alrededor de una trascendente X. Más bien, la lección a aprender, dando el paso de la “reflexión externa” a la “reflexión determinante”, es la siguiente: “el ‘verdadero’ sentido de *Antígona* [léase *El capital*] no ha de buscarse en los oscuros orígenes de lo que ‘Sófocles [léase Marx] realmente quiso decir’, [más bien] está constituido por esta serie misma de lecturas subsecuentes [léase Dussel *et alii*] —esto es, está constituido *posteriormente*, a través de una cierta dilación estructuralmente necesaria”.⁴⁵

En otras palabras, el sentido de una obra se constituye retroactivamente y, como dijera Hegel para la filosofía, “siempre llega demasiado tarde”. Si esto es así, la “verdad” de la obra misma es, ahora invocando a Kant, un “campo de batalla de inacabables disputas”.⁴⁶ Afirmar, por lo tanto, que Dussel “malentendió” a Marx debe ser entendido teniendo en cuenta esta *regla hermenéutica de retroducción*.⁴⁷

⁴⁴ Slavoj Žižek, *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, p. IX.

⁴⁵ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 243.

⁴⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 17.

⁴⁷ Cfr. Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna*, p. 572, n. 1326.

b) Enrique Dussel o una apertura *post-marxista* de “Marx mismo”

El Marx levinasiano de Enrique Dussel resultó doblemente problemático para las discusiones tanto típicas como marginales del marxismo de finales del siglo XX. Esto se debió, en primer lugar, al carácter *sui generis* de la producción teórica del “marxismo latinoamericano” frente a la del “marxismo occidental” y, en segundo lugar, como dando una vuelta de tuerca, a la brecha de paralaje inscrita en la interpretación dusseliana de Marx que la separa abruptamente de las posiciones ya de por sí atípicas del “marxismo latinoamericano”.⁴⁸

La tesis inicial es que el “marxismo periférico”, particularmente el “marxismo latinoamericano”, es un *punto de excepción* del “marxismo occidental”. Esta lógica de la excepción es homóloga a la noción žižekiana de “síntoma”, esto es, una noción médico-psicoanalítica purgada de un sentido exclusivamente clínico para ser suplementada con un giro filosófico. Así: “El ‘síntoma’ es, estrictamente hablando, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal [...] consiste en detectar un punto de ruptura *heterogéneo* a un campo ideológico dado y al mismo tiempo *necesario* para que ese campo logre su clausura, su forma acabada”.⁴⁹

Sólo de esta manera, evitando cualquier tentación psicoanalizante del asunto, habría que entender la afirmación de que el “marxismo latinoamericano” es un *síntoma* del “marxismo occidental”.

El argumento es como sigue. La Idea de comunismo ofrecida por el “marxismo occidental” intervino en no pocas interpretaciones del sentido de la historia mundial con el sesgo de un orden histórico mecánico, seguido por etapas y justificado *a priori* en términos de universalismo. Posteriormente, la recepción creativa de dicho “marxismo occidental” en la periferia evidenció cómo, al imponer esos esquemas rígidos de

⁴⁸ Con Acha y D’Antonio se asume que el término “marxismo latinoamericano” debe estar referido siempre entre comillas para explicitar tipográficamente las marcas de su contingencia, a saber, su historicidad y trayectoria particularísima. No hay, pues, tal cosa como una identidad fija del “marxismo latinoamericano”. Naturalmente, esta misma lógica también es aplicada al término “marxismo occidental”. Cfr. Omar Acha y Débora D’Antonio, “Cartografía y perspectivas del ‘marxismo latinoamericano’”, pp. 210-256.

⁴⁹ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 16.

interpretación de la historia, occidente traicionaba su propio legado revolucionario. La lucha teórica y práctica contra estos reduccionismos se remite a la Idea de una periferia (América Latina, por caso) fiel a la encomienda comunista, una Idea originada en occidente. La versión periférica (o latinoamericana, si se quiere) de esta Idea no es una “síntesis” de la Idea de comunismo del “marxismo occidental” y las tradiciones *sui generis* de la periferia, sino la completa afirmación de la Idea de comunismo del “marxismo occidental” mediante su desarraigo occidental y la confirmación de su auténtica universalidad. En otras palabras, sólo cuando la Idea de comunismo del “marxismo occidental” es “ex-aptada” (*ex-apted*) por el “marxismo periférico”, esa Idea se torna verdaderamente universal, o como dijera Hegel, en un “universal concreto”.⁵⁰

Pero el asunto no acaba ahí. La verdadera lección a tener en cuenta es que *todo universal produce su propio síntoma*, esto es, “el punto de excepción que funciona como su negación interna”.⁵¹ Paradójicamente aquello que cumplimenta la necesidad de concreción del universal es, al mismo tiempo, aquello que marca su propio *límite*. “Y ya Hegel había advertido que tal posición implica un *ir más allá* del límite, un estar al otro lado. Este es el camino por el que se abre la infinitud, la dialéctica del *deber ser* y la limitación”.⁵²

Entonces, volviendo al tema, podemos afirmar retroactivamente que el “destino” de los comentarios dusselianos sobre Marx nunca fue engrosar el volumen de los escritos pertenecientes al “marxismo latinoamericano”, sino “ir más allá del límite” de éstos para formular el “deber ser” de la *Ética de la Liberación*. La reescritura de Marx emprendida por la Filosofía de la Liberación dusseliana no fue sino la vía larga de una filosofía económica indispensable para el despliegue de lo que nuestro filósofo denomina el “criterio y principio material universal” de la ética.⁵³ Seamos más directos: el camino largo hacia la *Ética de la Liberación* se sitúa más allá del límite del “marxismo latinoamericano”.

⁵⁰ Este pasaje sigue la lógica mostrada por Žižek para el caso de la lucha anti-colonial de la India al apropiarse de la Idea de democracia originada en occidente. Cfr. Slavoj Žižek, *Absolute Recoil*, pp. 149-150.

⁵¹ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 18.

⁵² Félix Duque, “Con Hegel y Heidegger: Amenaza de la finitud”, p. 13.

⁵³ Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, pp. 129-165.

Ciertamente se trata de una posición ajena a las convicciones del propio Dussel que, al menos en la década de los años ochenta, insiste en determinar su contribución como marxista. Pero adviértase que nuestra posición de colocar a Dussel en el umbral del marxismo no debe entenderse como una suscripción de las opiniones de los marxistas que determinan la interpretación dusseliana como “antimarxista” (por “teológica”, según suelen decir). Ni, por el contrario, se busca afirmar algo más aventurado como una “subsunción de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la Liberación”.⁵⁴

Como ya se ha dicho, los críticos están en lo cierto cuando determinan la contribución dusseliana por fuera del marxismo, pero lo están por las razones equivocadas. En efecto, aplicando el desplazamiento prefijativo *par excellence* de nuestros tiempos contemporáneos, resulta más apropiado referir la propuesta dusseliana en términos de *post-marxismo*. Pero, ¿qué se quiere decir con esta determinación *post-marxista* del Marx dusseliano, si sabida es la distancia que el propio Dussel hace en sus comentarios respecto al “posmarxismo [que] está de moda en Europa”?⁵⁵ Apunta Dussel: “No deja de ser interesante que haya sido América Latina la primera en “digerir” un Marx ante el cual los “posmarxismos” *de moda* son simplemente atrasados, superados: son “posmarxistas” de un Marx althusseriano, staliniano, etcétera, pero con una posición de ignorancia respecto de este “nuevo” Marx histórico (¡real!). Éste es el Marx del futuro, al que esperemos cultive la nueva generación teórica latinoamericana”.⁵⁶

Tampoco “deja de ser interesante” que Dussel nunca mencione que, precisamente, haya sido un pensador de América Latina quien señalara la necesidad de una perspectiva “posmarxista” de la obra de Marx: su compatriota Ernesto Laclau. Contra la autopercepción dusseliana de su viraje de una postura “antimarxista por antidogmática” a una postura “estrictamente marxista”, reescribimos el destino de dicho viraje como una apertura *post-marxista* de “Marx mismo”. Dicho en otras palabras, el

⁵⁴ Cfr. Cristóbal Cárdenas, “La *subsunción* de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la Liberación: del *giro dependentista* al *giro decolonial*”, pp. 283-318.

⁵⁵ En *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* —publicado en 1990— se menciona en ocho ocasiones la noción de “posmarxismo” para denunciarlo como una “moda superficial” europea con ecos en América Latina. Cfr. Enrique Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, pp. 73, 128, 249, 262, 307, 311, 326 y 331.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 134.

camino largo del período de estudios marxianos de Enrique Dussel es, en realidad, la inscripción de una brecha de paralaje de la obra de Marx más allá de los límites del marxismo.

Probablemente mucho de aquella situación se debe no sólo al gesto con el que Dussel emprende su relectura de la obra marxiana sino a la elección de los propios materiales de lectura. El “marxismo latinoamericano” se empeñó en traducir, difundir y desarrollar la obra marxiana para disponerla al público hispanohablante; de manera que muchos de los debates elaborados en nuestras latitudes tomaron como registros de cabecera el trabajo editorial ya hecho por los intelectuales-militantes.⁵⁷ En cambio, Enrique Dussel decide revisar no sólo la clásica edición en alemán del *Marx-Engels-Werke* (MEW) del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, sino además consultar en Ámsterdam el proyecto editorial del *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), cuando algunos manuscritos marxianos se encontraban aún en folios sin publicar.⁵⁸ Dicho sea de paso, los volúmenes de *Hacia un Marx desconocido* y *El último Marx y la liberación latinoamericana*, publicados hace casi tres décadas, comentan textos marxianos (los *Manuscritos de 1861-1863* y los borradores de *El capital*, respectivamente) que hasta la actualidad no se encuentran traducidos al castellano.

Pues bien, a estas alturas de la partida toda alusión de lo que sea con el desplazamiento prefijativo “post-” ya ha perdido su inocencia. Es momento de conducir esta práctica a la perplejidad y no a la cómoda producción de más neologismos. Deberíamos entonces preguntar por el sentido de lo “post-” para reconocer en él su estatuto transitivo y, así, esforzarnos por pensar y verdaderamente nombrar aquello que se busca referir. Al proceder de esta manera ganaríamos, de menos, la confesión de que en realidad no se sabe de qué se está hablando. Pero, si se insiste en la cuestión, podría ganarse un paso para reconocer aquello que anteriormente sólo parecía darse a tanteos.

⁵⁷ Cfr. Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, pp. 21-60; Martín Cortés, *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, pp. 25-110.

⁵⁸ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 26; Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, p. 13; Enrique Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, pp. 9-10.

El precio que hay que pagar por esto último es arriesgarse a tomar una postura.⁵⁹ Por lo pronto, quedará representado tipográficamente con un guion y en cursivas nuestra noción de *post-marxismo* para tener presente el estatuto retórico y transitivo que se le otorga al término y, por otra parte, para diferenciarla de la noción de “posmarxismo” ampliamente difundida con el trabajo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.⁶⁰

Como ya se ha señalado, no se busca ensimismar la discusión en un debate trivial de lo que pudiera ser o no “verdaderamente marxista” ni, como queriendo salvar al marxismo de sí mismo, contribuir al deporte de ver qué calificativo le vendría mejor: “crítico”, “no dogmático”, “ortodoxo” a la Lukács, “periférico”, etcétera.⁶¹ Por el contrario, interesa ofrecer una distinción problemática para el ámbito reflexivo.

De un lado, el “marxismo” en tanto noción histórica del siglo XX que no es reductible a la figura de Marx y que comparte en sus distintas versiones al menos tres postulados generales para, según su convicción, explicar casi todo (desde la ética hasta la estética). A saber, el horizonte comunista, la centralidad de la lucha de clases y el proletariado como sujeto. Una de las prácticas más difundidas del marxismo ha sido, sin lugar a dudas, que uno no necesita estudiar a Marx para creerse marxista. *In fact*, el proceso de “conversión marxista” sigue una lógica exactamente inversa: primero uno se cree y actúa *como si* fuera marxista permaneciendo fiel a algo así como un “instinto de clase” y a cualquier cosa que se asemeje a ese “gran Otro” denominado “la Causa” y después, cuando menos se advierte, ya se es realmente marxista; finalmente, si apetece o si “la Causa” lo exige, se estudia a Marx. La clave del marxismo consiste, por tanto, en la presuposición de un acto de conversión o salto de fe cuya fundamentación (teórica y práctica) es radicalmente retroactiva.

⁵⁹ En el ámbito de la política, la forma más difundida de resistirse a dar el siguiente paso es situarse en la cómoda consigna de un horizonte “*post-capitalista*” a través de una práctica “*anti-capitalista*”. Pero ¿qué es lo que realmente quieren *tras* el capitalismo? ¿Qué es lo que realmente hace ir *contra* el capitalismo?

⁶⁰ Cfr. Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, pp. vii-xix y 1-6. O también de la particular propuesta de Göran Therborn, *From Marxism to Post-Marxism*, pp. 165-168.

⁶¹ Debate en el que el propio Dussel cae al hablar de, por ejemplo, G. de la Volpe, L. Althusser y L. Colletti: “es un ‘posmarxismo’ que nunca fue ‘marxista’ (es un ‘premarxismo)’”. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 314, n. 64. Es como si Dussel quisiera salvar a Marx a costa de los (mal)intérpretes marxistas.

De otro lado, el *post-marxismo* en tanto noción de los debates de época de la vuelta de siglo cuya principal característica ha sido evitar caer en el proceder marxista de extender directamente los postulados marxianos por fuera de la perspectiva de paralaje de la cual emanaron. Esto es, se trata de un intento por repensar dichos postulados *in situ*, por caso, la “crítica de la economía política” centrada en el análisis del capitalismo y la “crítica de la política” examinada siempre en la irreductible tensión de su historicidad. Se tratan de ejercicios purgados de la obligación militante de defender la obra-persona Marx. En este sentido, quizá la lección más importante del *post-marxismo* sea que el único modo de *repetir* Marx es renunciando a la tentación de la conversión marxista.

Si esto es así, hablar de “posmarxismo” en el *sensu* laclausiano no sería del todo exacto pues, a pesar de emprender una radical apertura de la política al asumirla como “ontología de lo social” y afirmar el carácter antagónico de la *condition humaine*, paradójicamente decanta en la reducción de una política pura a-económica a través de un extraño Gramsci lacaniano-derrideano: “Nuestra convicción es que en la transición del marxismo al post-marxismo, el cambio no sólo es óptico sino ontológico. [...] Nuestro enfoque se funda en privilegiar el momento de la *articulación* política, y la categoría central de este análisis es, en nuestra perspectiva, *hegemonía*. [...] Para nuestro análisis, una noción de lo social concebida como espacio discursivo tiene una extrema importancia”.⁶²

Para nuestra interpretación, el “posmarxismo” laclausiano sería junto con el Marx dusseliano sólo otra versión más de *post-marxismo*. Sirvan un par de circunstancias “exteriores” o histórico-biográficas y una “interna” o conceptual para ilustrar el asunto. Una primera cuestión biográfica; Dussel (1934-) y Laclau (1935-2014) fueron dos pensadores contemporáneos de la periferia, latinoamericano-*centrados*, argentinos fuera de Argentina. El primero exiliado en México por la dictadura, el otro más bien mudado a Londres para estudiar con Eric Hobsbawm. Una segunda cuestión de debate de época; existe una cercanía temporal en el comienzo de sus reflexiones *post-marxistas*, presas del debate de época de la llamada “crisis del marxismo”, *La producción teórica de Marx y Hegemony and Socialist Strategy* coescrito con Chantal Mouffe son publicados en 1985. Una

⁶² Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. x-xi.

tercera cuestión conceptual, la verdaderamente importante, ambos colocan la noción de “pueblo” (Dussel) o “*identidades populares*” (Laclau) para reescribir éticamente, el primero, y políticamente, el segundo, la limitación marxista (que no marxiana, según insiste en mostrar Dussel) de la noción de “clase social”.⁶³

Obviamente, las múltiples versiones de *post-marxismo* son irreductibles unas a las otras. La oposición entre las versiones mencionadas arriba se encuentra en el estatuto otorgado a la cuestión popular. Para Dussel la formulación de principios normativos le permite hablar de “pueblo” como una suerte de *fundamentum inconcussum*. “La importancia política y revolucionaria del concepto de pueblo estriba en que es un sujeto histórico que *atraviesa* los diversos modos de apropiación de una formación social. [...] El pueblo es la *sustancia* de una formación social histórico concreta”.⁶⁴ O más contundente: “anterior al mundo está el pueblo”.⁶⁵ En cambio, para Laclau la apertura de un “antagonismo radical” imposible de abolir más bien lo obliga a hablar de “identidades populares” siempre *post festum*, o sea, resultado de una lucha nunca garantizada de antemano. “Su alcance respecto a la concepción de ‘pueblo’ del siglo XIX consiste en el hecho de que para Gramsci dicha identidad popular ya no es algo simplemente dado, sino que tiene que ser construido —de ahí la lógica articuladora de la hegemonía”.⁶⁶

Pensamos que si la Filosofía de la Liberación (siempre en su versión dusseliana) se asumió en la década de los años setenta fundamentalmente como una alternativa anti-marxista de la teoría revolucionaria o emancipatoria, en la década de los años ochenta en adelante se despliega más bien (a pesar de declararse marxista) como una alternativa *post-marxista* de la misma. Esta posición ambivalente de Dussel con la obra de Marx y los marxismos no podría haber sido de otra manera. El siglo XX mostró cómo el marxismo se configuró en una especie de “equivalente general” al interior del pensamiento crítico,

⁶³ Dussel incluso llega a mencionar un texto de Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, como registro “sobre el tema de nación y pueblo”. Cfr. Enrique Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, p. 278, n. 107. Y también el sugerente trabajo de investigación de Aldo F. Hernández Solís, “Clase pueblo. Subjetivación política y grupos subalternos. A partir del análisis de la noción de pueblo de Ernesto Laclau, Jaques Ranciere y Enrique Dussel”, pp. 12-34 y 48-65.

⁶⁴ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 409-410. Énfasis mío.

⁶⁵ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* p. 47.

⁶⁶ Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 137.

es decir, si bien el marxismo fue un pensamiento periférico en tanto teoría revolucionaria, no obstante, también fue un pensamiento “centro” en tanto *la* teoría revolucionaria. Toda otra versión de criticidad por fuera del marxismo (la Filosofía de la Liberación, por caso) estuvo condenada a la periferia de la propia periferia del pensamiento crítico.

No es solamente, pues, la cuestión de un “marxismo periférico latinoamericano” que retroactivamente dota de concreción al universal del “marxismo occidental” destilado de su occidentalidad, sino de una clara transgresión del límite implícito en los modos típicamente marxistas de hacer uso de la obra de Karl Marx. ¿Habrá apuesta tan no ya “heterodoxa” (como gusta señalarse a sí mismo el autodenominado “marxismo crítico”) sino radicalmente marginal como la de postular una lectura ético-metafísica de Marx en pleno dominio del “materialismo marxista”? ¿No anuncia la marginalidad de este proceder un moverse en el umbral de otra cosa más allá del límite del marxismo?

Es aquí donde debe abandonarse la noción transitiva de *post-marxismo* para ofrecer una nominación precisa del sentido de la obra dusseliana en el período contemplado. Determinamos tal apertura *post-marxista* de “Marx mismo” como el proceso de edificación de una filosofía práctica bajo la figura de una meta-física materialista siempre entendida como ética. Para simplificar, condensaremos el sentido del *post-marxismo* dusseliano en el sintagma de *meta-física militante*.⁶⁷

No decimos “filosofía política” en cuanto el *sitio* del pensamiento dusseliano es la exterioridad allende el orden del ser, de manera que éste se afirma como una ética metafísica. Por otra parte, decimos militante en cuanto Dussel *posiciona* en dicha exterioridad la praxis de liberación. “El ‘nuevo sujeto’ (otro sujeto) de la sociedad futura se anticipa ya en el ‘militante’, que se torna extraño o extranjero a la totalidad del capital, excéntrico, en la exterioridad como posición”.⁶⁸ “Desde la alteridad de la utopía futura [...], el teórico revolucionario, el filósofo de la liberación o la crítica radical, el militante de la liberación popular nacional, de los oprimidos, desde dicha exterioridad puede suprimir la alienación,

⁶⁷ Tomamos prestada esta expresión del estudio de Sergio Pérez Cortés sobre la “filosofía política” de G. W. F. Hegel. *Cfr.* Sergio Pérez Cortés, “Lógica y filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel”, pp. 117-121.

⁶⁸ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 359.

puede liberar al aprisionado”.⁶⁹ Uno de los registros más recientes y que mejor ejemplifica esta vinculación entre meta-física (ética) y militancia (de la liberación) es *Hacia una nueva cartilla ético política*.⁷⁰ Se trata de un texto escrito para la Escuela de Formación Política Carlos Ometochtzin a propósito de la difusión de la “Cartilla Moral” de Adolfo Reyes por parte del gobierno de Andrés Manuel López Obrador. En él se reflexiona el sentido de la llamada “Cuarta Transformación” de México y la importancia de los principios éticos para el servicio de la política.

c) Los excesos de la razón práctica

La Filosofía de la Liberación se posiciona contra el anuncio del “final de la filosofía” y, al mismo tiempo, se distancia del estatuto otorgado a la *proté philosophía* desde Aristóteles.⁷¹ Dussel inscribe una utilidad práctico-política en la metafísica al reescribirla (siempre desde Levinas) como ética a través de una híbrida actitud kantiano-marxista y desde un horizonte de sabor heideggeriano: “No pretende la *Ética de la Liberación* ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una *ética cotidiana*, desde y en favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la ‘normalidad’ histórica vigente presente”.⁷²

El alcance temático de esta edificación normativa de una “ética de la vida” debe proyectarse desde un diagnóstico del debate de época de fin de siglo a nivel no sólo regional sino mundial. Al pronto, baste indicar el aspecto central subrayado por Alain Badiou en su *Manifiesto por la filosofía*, a saber, nunca antes en otra época como en la contemporánea se estimó tan alto el influjo de los filósofos en el curso de la historia: “Tan sólo los filósofos han interiorizado que el pensamiento, *su* pensamiento, tropezaba

⁶⁹ *Ibid.*, p. 367.

⁷⁰ *Cfr.* Enrique Dussel, “Hacia una nueva cartilla ético política”, pp. 1-33.

⁷¹ “Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es su propio fin”. Aristóteles, *Metafísica*, 982b24-27. Asunto asumido al menos hasta Hegel cuando afirma en su *Fenomenología del espíritu* que la filosofía “debe guardarse de pretender ser edificante”.

⁷² Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 15.

con los crímenes históricos y políticos de este siglo, y de todos los siglos de los que éste procede, a la vez como obstáculo a toda continuación y como tribunal de una felonía intelectual colectiva e histórica”.⁷³

En una versión retorcida de cristianismo, la filosofía se inculcó de la “mala nueva” de los crímenes del siglo XX.⁷⁴ Desde allí, ¿no se buscó acusar de totalitarios los pensamientos de Platón, Hegel y Marx; de machista la política de Aristóteles; de racistas los escritos antropológicos de Kant o las reflexiones nietzscheanas? Pero, probablemente el caso más paradigmático que condensa toda esta serie de acusaciones sea el de la “ontología fundamental”. ¿No es hoy un lugar común señalar a *Ser y tiempo* de Heidegger como una suerte de tratado de “filosofía nazi” *in nuce*? ¿No se emprenden actualmente investigaciones que buscan inscribir retroactivamente declaraciones presuntamente antisemitas de, por ejemplo, los *Cuadernos negros* a todo el pensar heideggeriano?⁷⁵

Al mismo tiempo, este orgullo de los filósofos contemporáneos de jactarse de jugar un papel edificador de la historia los condujo a la situación paradójica de reconocerse incapaces de pensar los crímenes políticos. Convencidos de atravesar el *impasse* radical de la filosofía, su proceder decantó en un *mea culpa* “plus-filosófico”. De un lado, fue anunciada y desplegada la “muerte de la filosofía” al ingresar oblicuamente en su terreno o de plano huyendo de las formas y temas tradicionales con una suplementación *plus-filosófica* de la labor reflexiva, como si fuera un hecho indiscutible que nada bueno podría salir de una empresa sistemática, silogística y sobria. De otro lado, se extendió la preocupación por elaborar discursos filosóficos si y sólo si eran entendidos siempre ya no como meramente “formales” sino “prácticos”, como si el único modo legítimo de hacer filosofía hoy fuera haciendo “filosofía política”.

⁷³ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, p. 8.

⁷⁴ Es lo que Badiou en otro registro denomina la “pasión de lo Real”. Cfr. Alain Badiou, *The Century*.

⁷⁵ Un registro reciente de este tribunal académico es Nicolás González Varela, *Heidegger. Nazismo y política del ser*. Por otra parte, no deja de ser interesante que el ímpetu acusatorio tenga como referente un texto clásico del “marxismo ortodoxo”: Georg Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*.

¿El presunto *impasse* de la filosofía para pensar los crímenes de la historia significa, necesariamente, la condena irresoluble de la filosofía “pura”? Alain Badiou, una vez más, responde: “Si la filosofía es incapaz de pensar la exterminación de los judíos de Europa, es porque no está en su deber, ni en su poder, pensarlo. Porque hacer *este* pensamiento efectivo recae en *otro orden del pensamiento*. Por ejemplo, en el pensamiento de la historicidad, es decir de la Historia examinada desde la política”.⁷⁶

Actualmente existe la convicción general de que el único modo de salvar(nos) al(del) pensamiento es inscribiendo en su núcleo una utilidad práctico-política: “*debe* servir para algo”, “*debe* ser ya comprometido”, “*debe* tomar postura”. Es un extraño kantismo “deflacionado” que, ante el temor de perderse en las elucubraciones de la razón pura, suspende definitivamente el planteamiento de la primera pregunta *Crítica*, “¿qué puedo saber?”. Tal convicción se abre paso directamente a responder, fiel a su intuición “politizadora”, la segunda cuestión *Crítica* realmente urgente: “¿qué *debo* hacer?”.

El axioma de que “todo es político” se ha extendido de tal manera en la producción de los “discursos críticos” que ha decantado en una norma torcida hasta el exceso: “si todo es político, hay que vivir movilizados políticamente en toda la amplia dimensión de la cotidianidad”. En las investigaciones y análisis principalmente universitarios, este imperativo de politizarlo todo se deja ver en la popular tendencia de elaborar lecturas y juicios políticos de algunas obras clásicas, pero sobre todo de aquellas cuyo estudio no se sitúa en el campo de la política. Asimismo, también se han conducido grandes esfuerzos del pensamiento en la elaboración de un análisis del entretenimiento contemporáneo, pero extendido a la inabarcable particularidad de sus productos. Nada falta para la edificación de una “teoría crítica” del *blockbuster*, series y sus derivados virtuales; de la cual, por cierto, probablemente Žižek sería uno de sus principales referentes.

Lo paradójico de tal apetencia politizadora radica en su resistencia para dar cuenta de lo político en el campo de la ciencia política. Mientras la segunda mitad del siglo XX circuló alrededor de la apuesta por una “politización de la ontología”, en la vuelta de siglo

⁷⁶ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, pp. 9-10.

se dobló el cabo hacia la presuposición de la ontología siempre ya como “ontología política”.

A lo largo de la investigación se mostrará que la obra de Enrique Dussel (dicho sea de paso, hasta cierto punto también la de Žižek) se despliega bajo tal convicción. “Había siempre la urgencia de desarrollar una filosofía política”.⁷⁷ La suplementación histórica y geopolítica de la argumentación filosófica no es más que la vía ofrecida por la Filosofía de la Liberación para evitar caer en los terrenos de la “filosofía pura”. Sin embargo, la hibridación temática de la Filosofía de la Liberación dusseliana, en tanto no renuncia al modo filosófico tradicional de sistematizar las proposiciones, llega al planteamiento de una tarea que ni siquiera el presumiblemente más sistemático de los filósofos occidentales (G. W. F. Hegel) creyó posible siquiera intentar, a saber, la exposición simultánea de la sucesión lógica e histórica de los acontecimientos y el porvenir.⁷⁸ Con ello nuestro filósofo deja la impresión de que su crítica contra el eurocentrismo conduce, principalmente en sus últimas obras, al exceso del “totalitarismo especulativo” occidental que desde un inicio quiso evitar.

Finalmente, para dar paso a la cuestión de la perspectiva del trabajo adelantemos la gran lección del saber especulativo: el principio de cualquier época sólo se deja reconocer en el final de la misma, es decir, retroactivamente se da su propio fundamento y, por lo tanto, no hay modo de garantizar normativamente el futuro. Esto es lo mismo que decir que toda filosofía práctica padece un “complejo de Rodhus”, o sea, la apetencia por querer “saltarse” su propia época.⁷⁹

Probablemente el reproche del *ethos* activista contemporáneo sea que tal interpretación de la labor filosófica condena el asunto a una pasividad política y, en consecuencia, sería cómplice de la dominación, elitista y un largo etcétera. En realidad, la

⁷⁷ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 74.

⁷⁸ “[Esta obra] intenta ser al mismo tiempo una exposición histórica y lógica de las categorías fundamentales y críticas para entender el fenómeno de la economía y sus posibles alternativas”. Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, p. 13.

⁷⁹ “En lo que respecta al individuo cada uno es de todos modos *hijo de su época*; así también es la filosofía *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Por eso resulta tan insensato creer que cualquier filosofía pueda ir más allá de su mundo actual como que un individuo pueda saltar por encima de su época, que salte más allá de Rhodus”. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, p. 59.

perspectiva que se quisiera plantear es aquella que se pregunta: ¿no habría más bien que dejar de buscar respuestas de tal calibre normativo en el quehacer filosófico? ¿En verdad compete a la filosofía edificar proposiciones de “cómo el mundo debería ser”? Más que apelar a una “despolitización” de la ontología, se trata de colocar a la política y a la filosofía *in situ*. No todo acontecimiento es competencia de la filosofía. Dicho de otra manera, si lo que interesa es apostar por una normatividad alternativa la consigna debería ser: *hagamos política, no metafísica*.

§ 3. *El pulso especulativo de la interpretación*

Con la presentación del tema de investigación pareciera que de igual manera se dijo ya el carácter de su interpretación, pero el aviso de la “regla hermenéutica de retroducción” de todo acontecimiento de lectura consistió en meramente dar noticia de algo que ahora exige un dar razón. Por seguir la actitud de exculpación de la filosofía, abramos la cuestión invocando la lacónica expresión de Louis Althusser: “como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables”.⁸⁰

Tras haber recorrido apenas unas pocas páginas, probablemente no cause sorpresa alguna explicitar que nuestra interpretación del período de estudios marxianos de Enrique Dussel se sirve de la “ontología del menos que nada” de Slavoj Žižek. El motivo de esta extraña decisión interpretativa obedece a que en la obra de ambos pensadores tan disímiles existe la posibilidad de un entrecruzamiento temático bastante productivo (§ 5, a). Sin embargo, debe advertirse desde ya que tomamos la obra žižekiana *cum grano salis*. De Žižek nos interesa su propuesta filosófica, particularmente, su reflexión ontológica. Esto quiere decir que para la investigación carece enteramente de interés las digresiones que Žižek hace en sus libros sobre anécdotas personales, novelas, películas, chistes, etcétera; tampoco interesan sus análisis periodísticos de la coyuntura política mundial, ni sus comentarios acalorados y provocadores en distintos registros multimedia. Plantear el

⁸⁰ Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, p. 19.

problema sobre la posibilidad de vincular la reflexión ontológica žižekiana con sus posturas polémicas de, por ejemplo, llamar a votar por Trump, resulta irrelevante para el presente trabajo. Dejamos enteramente esos menesteres en manos del sector de la crítica acostumbrada a elaborar ese tipo de ejercicios. Asimismo, debe subrayarse que el uso que aquí se hace de la ontología žižekiana poco o nada se propone seguir las intenciones originarias de “redimir” la filosofía a través del psicoanálisis y viceversa. Las categorías del psicoanálisis lacaniano se presentarán en el trabajo siempre entrecomilladas para destacar que interesa el sentido estrictamente filosófico que Žižek les otorga; lejos de apelar al llamado de continuar con una repetición de Hegel a través de Lacan, se busca aprehender las proposiciones que permitirían hablar de una ontología de la alteridad desde una perspectiva materialista. Nuestro acercamiento a la obra de Žižek es, por lo tanto, rigurosamente temático.

Pues bien, la tesis principal es que la obra de Dussel y Žižek está atravesada por la exigencia de postular una perspectiva materialista distinta a la del materialismo típico del marxismo del siglo XX, a saber, el materialismo ético y el materialismo trascendental, respectivamente. Ambos pensadores se encomiendan replantear la pregunta por la cuestión de la alteridad desde una suplementación *plus*-filosófica del discurso filosófico, a saber, desde la geopolítica y desde el psicoanálisis, respectivamente. Estamos convencidos de que el *eppur si muove* que alimenta el pulso de tales problemáticas se debe a la insistencia de una serie de paradojas desprendidas de lo que podría denominarse el “círculo ético-político” de la existencia humana. La convicción del trabajo es que tales coincidencias temáticas invitan a pensar que en las obras de Dussel y Žižek se manifiesta una radical entrega al movimiento de la Cosa misma de nuestros tiempos contemporáneos. De esta manera, en la apuesta de reescribir las tesis del primero a través de los postulados del segundo se busca presentar *in actu exercito* tal manifestación.

Puesto que nuestro ejercicio interpretativo presupone la disposición de determinados instrumentos hermenéuticos, la tarea que sigue no puede ser sino la presentación de los mismos. Siguiendo la fórmula de Adrian Johnston, denominamos el pulso especulativo de la interpretación “materialismo trascendental”:

El materialismo trascendental se representaría como una flecha que se mueve desde un punto de partida denominado "ser-en-sí" y se cruza hacia el área denominada "pensamiento". Pero en lugar de volver al "ser-en-sí", esta trayectoria que parte del fundamento de lo Real material inmanente y que entra al espacio de lo Ideal más-que-material trascendente no retorna al dominio en que su punto de partida está situado. No hay vuelta atrás; este proceso de génesis es de un solo sentido. El corte inducido por el sujeto más-que-material escindido de su origen material es irreparable, abriendo una brecha imposible-de-cerrar, una división de paralaje no-dialectizable. La teoría materialista trascendental del sujeto es materialista en la medida en que afirma que la Idea del pensamiento subjetivo surge de lo Real del ser objetivo, aunque simultáneamente también es trascendental en la medida que esta subjetividad Ideal así generada a partir de entonces logra la independencia del fundamento de sus fuentes materiales y así comienza a funcionar como un conjunto de condiciones de posibilidad para formas de realidad irreducibles a discursos explicativos aliados a las versiones tradicionales del materialismo.⁸¹

Como puede verse, la clave se encuentra en asumir una noción de "trascendental" distinta al sentido tradicional del dualismo metafísico de gran parte del pensamiento occidental. Veamos el asunto más de cerca.

a) El materialismo trascendental

¿Este andar a vueltas con el saber especulativo no estaría ocultando retóricamente una recaída en el imperativo del *dixit*, sólo que ahora dictado con las obras de Hegel o, peor aún para los puristas, de su "malinterprete" esloveno? Sirva un recurso contingente de la vida del individuo Hegel para responder la cuestión. Narra Félix Duque en su libro *El sitio de la historia*:

⁸¹ Adrian Johnston, *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, pp. 274-275. Cfr. Adrian Johnston, *Adventures in Transcendental Materialism*, pp. 111-186; Adrian Johnston, *A New German Idealism. Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism*, pp. 129-150.

Al igual que en Kant, tampoco para Hegel hay redención del individuo en cuanto tal. Y ello, empezando por la ‘salvación’ del propio hombre Hegel, de quien se cuenta que, ante la alabanza de una dama sobre lo importante de sus libros, habría contestado que todo lo que en ellos hubiera de *szjyo* (o sea, propio de su idiosincrasia) era falso. Se sigue *a contrario* que el contenido, el significado general de las obras, sería verdadero con independencia de los intereses o ambiciones de su escritor. Ante esto, naturalmente, el *ego homuncio*, el *quisque* [la “perspectiva latinoamericanista”, agregaríamos] se rebela: ¿quién se ha creído ese Hegel que es para dictarle el sentido a la historia universal? Pero Hegel no dicta: lee, escucha y palpa los dolores del parto, o de agonía, de las épocas.⁸²

Esto es lo mismo que decir que la fidelidad asumida a lo largo de estas páginas no está dirigida hacia el individuo Hegel sino a la Cosa consignada en su prosa. Por tanto, para nuestros propósitos carece de interés emprender una defensa nunca solicitada por nadie de su obra-persona.⁸³

El axioma del modo especulativo de hacer filosofía es “guardarse de ser edificante” y renunciar a toda descripción normativa del mundo “tal y como debería ser”. “Comprender *lo que es* constituye la tarea de la filosofía, pues *lo que es* es la razón [...]. Si se construye un mundo *tal y como debería ser*, entonces ciertamente ese mundo existe, pero únicamente en su imaginación”.⁸⁴ Desde esta perspectiva, el porvenir no es competencia del pensamiento filosófico. Pero, paradójicamente, el sentido de la Cosa se constituye como “regresando al futuro”, esto es, la “verdad” de lo acontecido se da *a posteriori* desde una continua reescritura del contingente punto de vista del observante. Dicho en otras palabras, el proceder del saber especulativo consiste en una regla hermenéutica de retroducción donde “la marcha hacia delante en la filosofía es más bien un ir hacia atrás

⁸² Félix Duque, *El sitio de la historia*, p. 71.

⁸³ *Cfr.* Félix Duque, “Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo”, pp. 11-44.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, p. 59.

y un fundamental” desde el porvenir de lo ya siempre sido.⁸⁵ Si esto es así, toda construcción del sentido de la Cosa contiene la imborrable “mancha trascendental” de nuestra mirada subjetiva.

Para reescribir desde una perspectiva materialista dicho pulso especulativo debe asumirse que la imposibilidad radical de un acceso directo a la realidad “en sí” no es mera consecuencia de los “límites de la razón”. Es decir, la explicación de la distorsión de nuestra mirada no se debe a un problema de inadecuación entre nuestra percepción de la realidad y la realidad percibida. Por el contrario, el asunto radica en que la fractura o brecha trascendental entre nuestra mirada y la realidad es inmanente a la propia realidad. En breve, *la realidad, la Cosa misma, es esta brecha trascendental*. Afirma Žižek:

Tal vez esto sólo puede ser designado por el oxímoron “materialismo trascendental” (propuesto por Adrian Johnston): toda la realidad está constituida trascendentalmente, es ‘correlativa’ a una posición subjetiva, y, por conducir esto hasta el final, la vía de salida de este círculo ‘correlacionista’ no es tratar de alcanzar directamente el En-sí, sino inscribir esta correlación trascendental *en la Cosa misma*. El camino al En-sí conduce a través de la brecha subjetiva, ya que la brecha entre el Para-nosotros y el En-sí es inmanente al En-sí [...]. La ‘realidad’ no es el núcleo duro trascendente que elude a nuestra comprensión, accesible para nosotros sólo en un enfoque de perspectiva distorsionada; más bien es la brecha misma que separa los diferentes enfoques de perspectiva. Lo ‘Real’ no es la X inaccesible, es la causa u obstáculo mismo que distorsiona nuestra visión de la realidad, lo que impide nuestro acceso directo a ella.⁸⁶

El materialismo está a la orden del día, pero ya no bajo la hegemonía de la dupla del “materialismo histórico” y el “materialismo dialéctico” del marxismo del siglo pasado. Alain Badiou ha constatado que el materialismo se dice de muchas maneras y, según su clasificación, puede discernirse en la siguiente disyuntiva: “materialismo democrático” y

⁸⁵ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, I, p. 216. Sobre el estatuto especulativo del silogismo hegeliano *cfr.* Félix Duque, *La especulación de la Indigencia*.

⁸⁶ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, p. 907.

“dialéctica materialista”.⁸⁷ Sin embargo, lo verdaderamente interesante de esta amplia división radica que en ellas gana cada vez más terreno la apuesta por emprender un *speculative turn* en el proceder metódico de las investigaciones materialistas.⁸⁸

En efecto, en estas últimas tres décadas se han elaborado distintas propuestas especulativas en torno al materialismo: la “dialéctica materialista” de Alain Badiou, el “materialismo dialéctico” de Slavoj Žižek, el concepto de “plasticidad” y la “hermenéutica especulativa” de Catherine Malabou, la noción de “materia vibrante” del materialismo neo-deleuziano de Jane Bennett, el “realismo especulativo” de Quentin Meillassoux, Graham Harman, Ray Brassier y Levi Bryant, las versiones de “materialismo trascendental” de Adrian Johnston, Ian Hamilton Grant y Rainer E. Zimmerman, etcétera. Siguiendo esta línea de argumentación, quisiéramos arriesgar la proposición de que el “materialismo ético” de Enrique Dussel es una muy temprana manifestación de este debate de época.⁸⁹

Esta vuelta al materialismo se mueve en el *background* de la paradoja heredada por la filosofía de finales del siglo XX. Por un lado, la compulsión por elaborar una “historización superrápida” del pensamiento moderno desde Descartes hasta Hegel denunciando una superación, agotamiento o muerte de sus postulados centristas. Por otro lado, la convicción de que estamos inscritos en una trama de muy “larga duración”, pero que de algún modo anunciaría la posibilidad de un acuerdo o, para los más radicales, abolición: superar la “herida de la naturaleza”, esto es, suturar la brecha de lo humano al regresar a mecanismos, dispositivos y actitudes premodernos que lograrían establecer un encuentro no conflictivo con lo Otro, el Otro y los Otros.

En términos muy amplios, las principales respuestas del materialismo contemporáneo para hacer frente a la herencia del descentramiento del sujeto vía la irrupción de la alteridad pueden clasificarse en dos tipos de acuerdo al estatuto ontológico

⁸⁷ Cfr. Alain Badiou, *Logics of Worlds*, pp. 1-9.

⁸⁸ Cfr. Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman (ed.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011; Geoff Pfeifer, *The New Materialism. Althusser, Badiou and Žižek*, pp. 93-138.

⁸⁹ “Materialismo ético” es el nombre con el que Dussel refiere ocasionalmente al materialismo de Marx. Pero como no pocas veces sucede, dicha caracterización describe de mejor modo su propio proceder que el de Marx. Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 321.

de sus postulados. Por un lado, aquellas respuestas fieles a un “gran Otro” que garantiza la consistencia de su discurso y/o la legitimidad de sus prácticas: la perspectiva de la “plenitud ontológica”. Por otro lado, aquellas respuestas escépticas, compulsivas, cínicas y/o errantes sobre la validez de sus pretensiones teóricas y prácticas: la perspectiva de la “vacuidad ontológica”.

En la perspectiva de la plenitud ontológica la irrupción de la alteridad que hace operar el descentramiento del sujeto sigue dos procesos muchas veces combinados. En primer lugar, se apela al regreso a un pensamiento ancestral del Otro (helenismo presocrático, cristianismo primitivo, budismo o cualquier versión no occidental de saberes comunitarios) que permitiría reencontrar el “pasado eterno” de la existencia humana. Por otro lado, se apuesta por la edificación de filosofías prácticas que establecen una serie de principios normativos éticos y dispositivos políticos que asegurarían la posibilidad de una experiencia “simétrica” con la alteridad. Ambos casos están concebidos desde la presuposición de una plenitud humana que sólo necesita un ejercicio de reminiscencia cultural o, por el contrario, de conquista política institucional o postinstitucional.

Desde la perspectiva de la vacuidad ontológica el descentramiento del sujeto se juega en la postulación de un “antagonismo radical” en el núcleo de la existencia humana que, en consecuencia, impediría cualquier tipo de experiencia no conflictiva con la alteridad. Según la localización (subjetiva o pre-subjetiva) y la solución provisional (política-social o moral-individual) que se da a dicho antagonismo, se determinan las múltiples perspectivas dentro de la vacuidad ontológica. Por ejemplo, pueden conducir al gesto “pasivo” de un pensamiento meditativo que se limita a estar a la espera del acontecimiento; o, por el contrario, al gesto “activo” de una compulsión de repetición del fracaso ontológico y político de la subjetividad; pero también a un movimiento errante que se limita a la descripción irónica y hasta cínica de sus propios tropiezos.

Como puede verse, las consecuencias derivadas del estatuto ontológico de los postulados son múltiples. Sin embargo, en términos generales, comparten la tendencia de estar definidos según su particular entendimiento de la cuestión de la alteridad

(subjetiva o natural) y realizar dicha definición dentro de un horizonte materialista (corporal o ecológico). Probablemente estén en lo cierto aquellas voces que anuncian que la reflexión filosófica actual se halla inscrita en un “paradigma de la vida”, pues ¿qué es la cuestión de la alteridad sino un nombre para referir al exceso de la vida misma que escapa o se resiste a una consignación lingüística? ¿qué es el horizonte materialista sino el sitio donde la vida queda asentada en una corporalidad irreductible?

Volvamos a nuestro objeto de estudio. Si se dijo que el materialismo ético dusseliano pertenece al debate de época del materialismo contemporáneo, entonces ¿a qué perspectiva corresponde el estatuto ontológico de sus postulados filosóficos? La investigación mostrará que la Filosofía de la Liberación dusseliana es una versión de una filosofía práctica edificada desde una perspectiva de plenitud ontológica. “Proximidad es la palabra que expresa la esencia del ser humano, su plenitud primera (arqueológica) y última (escatológica), experiencia cuya memoria moviliza al ser humano en sus más profundas entrañas y sus proyectos más lejanos, magnánimos”.⁹⁰ Pero desde ya cabe advertir que la cuestión no será zanjada al estilo de Santiago Castro-Gómez, quien también afirma la existencia de una plenitud ontológica en los postulados filosóficos de Dussel y, apresuradamente, concluye que por ello la Filosofía de la Liberación implica una cancelación de la politicidad del sujeto.⁹¹ En realidad, esta crítica de Castro-Gómez al pensamiento dusseliano, por decirlo así, “dispara demasiado rápido”.

La situación y dificultad con el pensamiento dusseliano es como sigue. En la base del edificio de la Filosofía de la Liberación existe una paradójica plenitud ontológica, a saber, la “plena nada” (§ 6, a). No se trata de un retorno a un pensamiento sustancialista, pero tampoco de un nihilismo. En realidad, se trata de la postulación de una “nada” extraña que no es la “Nada” *del* pensamiento dialéctico sino una “nada” *de* dialéctica, esto es, radicalmente “exterior” al orden de la totalidad. Dicha posición de exterioridad es el punto de estancia de un “quién” irreductible (“rostro”) que interpela predialógicamente (“cara-a-cara”) al Yo de la totalidad, a saber, *el Otro* en cuanto corporalidad viviente. Con

⁹⁰ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, p. 48.

⁹¹ *Cfr.* Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, p. 337ss.

ello, la Filosofía de la Liberación consiste en la apuesta por sustituir toda ontología posible por el *a priori* de una experiencia trascendental de interpelación, esto es, por una ética asentada en una perspectiva materialista y, en la misma medida, meta-física.⁹²

Ahora bien, desde el punto de vista del materialismo trascendental el tema consiste más bien en la afirmación de una vacuidad ontológica a través de la paradoja de un “menos que nada”. Es decir, una “proto-nada” igualmente extraña que se define antinómicamente como efecto retroactivo de la constitución de la subjetividad y como resto pre-subjetivo de la realidad. De esta manera, tal “menos que nada” no es reductible a la persona del Otro, sino que refiere a un “algo” dado más allá de la interpelación.⁹³ Dicho en otras palabras, el *a priori* de toda constitución subjetiva no está en la realidad del Otro y la experiencia trascendental del “cara-a-cara”, sino en algo todavía más “originario”: la experiencia “traumática” de la irrupción del sentido mismo. Incluso el Otro en cuanto excluido de la totalidad, ha experimentado siempre ya el “trauma” del corte del “orden simbólico”. Así, la cuestión no consiste en abandonar la ontología sino en inscribirle un desplazamiento de perspectiva. El verdadero paso postmetafísico no se encuentra, pues, en contestar de otro modo la pregunta “¿por qué hay algo y no más bien nada?”, sino en invertir el planteamiento mismo de la pregunta: “¿por qué hay nada y no más bien algo?: ¿cómo es que, entre más analizamos la realidad, más encontramos un vacío?”.⁹⁴

A la base de la “nada” como *exceso* (“plena nada”) y la “nada” como *falta* (“menos que nada”) existe la afirmación de la idea de *creatio ex nihilo* como un postulado estrictamente materialista. Tal es el fenómeno escandaloso de nuestros tiempos contemporáneos: *el materialismo habla de creación desde la nada*.⁹⁵ De ahí, por lo tanto, que

⁹² En el siguiente capítulo se apuntará la reescritura dusseliana del sentido de la noción de “metafísica”. Siguiendo al propio Dussel, su noción de metafísica estará siempre escrita separada con guion (“metafísica”) para distinguirla tipográficamente del sentido convencional del término. Salta a la vista que la importancia de la apuesta dusseliana es, siguiendo en ello a Levinas, la recuperación de la noción de metafísica y subjetividad más allá del “paradigma de la conciencia”.

⁹³ Cfr. Mladen Dolar, “Beyond Interpellation”, pp. 75-96.

⁹⁴ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, p. 925.

⁹⁵ Cfr. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology*, pp. 7-69; Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, pp. 9-45.

sea este “escándalo” el que conduzca el entrecruzamiento interpretativo entre el materialismo ético y el materialismo trascendental.

b) La “otra cara” de la alteridad

A continuación, se presentará el entendimiento que el materialismo trascendental tiene de la cuestión de la alteridad para luego (§ 3, c) mostrar de qué manera puede reescribirse a través de éste las tesis de la Filosofía de la Liberación.

La presente argumentación se levanta sobre los hombros de la “ontología de la catástrofe” de Slavoj Žižek. Pero adviértase que, para propósitos de la investigación, carece de importancia evidenciar las equivocidades que pudiera tener la reescritura žižekiana del aparato categorial psicoanalítico de Jaques Lacan. Las nociones de “lo Real”, “lo simbólico”, “lo imaginario”, “síntoma”, entre otras, deben entenderse en un *sensu* estrictamente žižekiano, pues en él se ofrece un giro filosófico de las mismas. De cualquier manera, estos términos estarán siempre entrecomillados para destacar su carácter retórico y provisional a falta de una terminología más adecuada.

La cuestión de la alteridad en Dussel, siguiendo siempre a Levinas, tiene el nombre de “exterioridad” y está asumida como “la categoría más importante en cuanto tal de la Filosofía de la Liberación”. Una definición inicial de ésta sería la siguiente: “La metáfora espacial de exterioridad puede llamar a más de un equívoco. Podríamos denominar también a este “más allá” del horizonte del ser del sistema una *trascendencia interior*, un “más allá” del sujeto en el sistema, de su trabajo, de su deseo, de sus posibilidades, de su proyecto. Trascendencia interior o exterioridad tienen la misma significación en este discurso filosófico”.⁹⁶

La “extimidad”, por su parte, es el neologismo lacaniano con el que el materialismo trascendental quiere referir la alteridad radical del “resto” pre-subjetivo de la subjetividad. Apunta Mladen Dolar, compañero de viaje de la escuela eslovena lacaniano-hegeliana: “El resto no es ni interior ni exterior, pero tampoco se encuentra en

⁹⁶ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, p. 56.

otro lugar. Es el punto de exterioridad en el núcleo mismo de la interioridad, el punto donde lo más íntimo se toca con lo más lejano, donde la materialidad es lo más íntimo. Es alrededor de esta exterioridad íntima que la subjetividad es constituida. Lacan, como siempre, acuñó una palabra para esto: extimidad”.⁹⁷

Como puede verse, las categorías de “exterioridad” y “extimidad” tienen el propósito de nombrar el *sitio* de la alteridad. Sin embargo, estos intentos categoriales parece que no resuelven el asunto, pues ¿cómo es que el sitio de la alteridad está “afuera” (“trascendentalidad”, “más allá”, “punto de exterioridad”, “lo más lejano”) de lo siempre ya “dentro” (“interior”, “íntimo”)? Ciertamente, una posible respuesta consistiría en mostrar que dicha “exterioridad íntima” se mueve siguiendo la lógica de la reflexión del Sí-mismo y, en consecuencia, la alteridad no sería más que el momento del ser-otro en lo Mismo. Pero la alteridad de la que se trata aquí no es la de un *otro* en cuanto *momento* sino la de un *Otro* en cuanto *resto* del Sí-mismo.

La gran lección de la filosofía del siglo XX ha sido que el acceso a los restos del pensamiento especulativo exige dar un paso adelante del “paradigma de la consciencia” para tematizar su punto ciego. Esto es, la Cosa misma exige al pensamiento especulativo abandonar su actitud de *horror vacui*, o lo que es lo mismo: *horror alieni*, para tematizar de una vez por todas la experiencia “traumática” de su constitución, a saber, *la insistencia de un núcleo no dialectizable, el/lo Otro, en el pulso de la negatividad absoluta de lo Mismo*. De manera que la verdadera dificultad de la filosofía materialista contemporánea radica en cómo mostrar la insistencia de la alteridad si su sitio de “exterioridad íntima” pertenece a un orden pre-lingüístico que, sin embargo, sólo se muestra “negativamente” en éste.

Tal vez deba comenzarse la cuestión preguntando por el estatuto de la alteridad. Pero habría que advertir desde ya que en el planteamiento mismo de la pregunta quedará inscrita la tensión irreductible de las perspectivas que buscan ofrecer un camino a seguir.

En efecto, preguntar por la alteridad en términos de un “quién” o “quienes” limita el análisis a la experiencia de la personificación de la alteridad como *el Otro* o *los Otros*. No

⁹⁷ Cfr. Mladen Dolar, “Beyond Interpellation”, p. 78. También cfr. Bruce Fink, *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, pp. 3-34.

importando si el Otro queda arrojado en la “mundaneidad del mundo” como “ser-con” (Heidegger), elevado escatológicamente como “absolutamente Otro” (Levinas) o concretizado geopolíticamente como el “pueblo” (Dussel), en todos los casos la alteridad responde a una proto-intersubjetividad en términos de “coexistencia” o, dando el paso pre-dialógico, “cara-a-cara”.⁹⁸ Ciertamente, en los últimos dos casos la situación es paradigmática, pues el discurso filosófico se torna inmediatamente ético y la pregunta por el estatuto de la alteridad queda fuera de la ontología para más bien repetir una metafísica siempre asumida más allá del “paradigma de la consciencia”.

Por otra parte, preguntar por la alteridad en términos de un “qué” conduce el análisis a una reducción de la alteridad a *lo Otro* de, por decirlo al pronto, la “naturaleza”. Las derivas de esta perspectiva son múltiples. Van desde las meditaciones del ecologismo *New Age* o el budismo occidental, hasta las reflexiones de la “materia vibrante” del materialismo neodeleuziano y el “realismo especulativo” de un Quentin Meillassoux.⁹⁹ El problema con estas perspectivas no consiste en su apetencia de repetir el modo de preguntar de los saberes ancestrales o posturas filosóficas prekantianas, sino que dicha repetición renuncia a la cuestión de la subjetividad en cuanto tal.¹⁰⁰

Frente a esta lucha de banderías filosóficas, el materialismo trascendental da un paso atrás para preguntarse “¿qué es, si es que es algo, lo Otro? ¿Quién es, si es que es alguien, el Otro?”.¹⁰¹ La respuesta especulativa del materialismo trascendental consiste en que este problema antinómico de la alteridad es en realidad su propia solución, es decir, *la alteridad es esta antinomia*. Pero el asunto no acaba ahí. No se trata de que la alteridad sea reductible a la antinomia singular de “el Otro vs. lo Otro”, sino que ésta se da al exponerse fuera de sí en una serie de antinomias más o menos conocidas: el Otro del

⁹⁸ Cfr. Félix Duque, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas - Hölderlin/Celan*, pp. 11-45.

⁹⁹ Cfr. Jane Bennet, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*; Quentin Meillassoux, *After finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*.

¹⁰⁰ La cuestión de la alteridad se disputa tanto para el materialismo ético dusseliano como para el materialismo trascendental žižekiano en la cuestión de la subjetividad. Y como se verá (§ 5), la clave de dicha disputa se encuentra en el modo en que una y otra versión materialista repite el gesto que le dio su impulso inicial, a saber, el uno con Marx a través de Levinas, el otro con Hegel a través de Lacan.

¹⁰¹ Mladen Dolar, “One Divides into Two”, *e-flux*, núm. 33, marzo, 2012, s/p.

lenguaje vs. el Otro del cuerpo; el Otro existe vs. el Otro no existe; el Otro como falta vs. el Otro como exceso, etcétera. Ésta es la “otra cara” de la alteridad. La tesis es, por tanto, que desde una paralaje materialista trascendental del estatuto antinómico de la alteridad pueden mirarse los límites del materialismo ético dusseliano y contribuir a la radicalización de sus postulados meta-físicos.¹⁰²

Ahora bien, el carácter antinómico de la alteridad se muestra en la reescritura žižekiana de la noción lacaniana de “lo Real”, de ahí que el presente análisis deba tenerlo en consideración. A la base de la ontología žižekiana se tiene dos sentidos básicos de la noción de “lo Real”, uno de cuño hegeliano y otro de cuño schellingiano. Joseph Carew presenta en su reciente estudio sobre Žižek la inconsistencia en la noción de “lo Real” con la distinción analítica de un “lo Real₁” y un “lo Real₂”.¹⁰³ Esta clasificación lejos está de ser meramente propedéutica, en realidad, sirve para mostrar exactamente aquello que interesa: el estatuto antinómico de la alteridad. Fieles a la lógica retroductiva de la filosofía especulativa, iniciemos señalando el sentido de “lo Real₂”.

La noción de “lo Real₂” alude al Otro excluido del registro del lenguaje (el “orden simbólico”), pero que sólo emerge a través de la constitución del sujeto siempre ya lingüístico. Es decir, “lo Real₂” nos conduce a la situación paradójica de un “algo” que depende de nuestra experiencia fenoménica mediada siempre ya por el lenguaje, pero es radicalmente pre-lingüístico y, por tanto, sólo se muestra negativamente a través de su obstrucción inmanente. Asimismo, “lo Real₂” carece enteramente de contenido positivo, es una entidad virtual que *insiste* una y otra vez en el “orden simbólico” como el punto muerto de su constitución “no-Toda”. La experiencia que se tiene de “lo Real₂” es verdaderamente “traumática”, pues evidencia la inconsistencia radical o el “fracaso ontológico” de la Cosa en el orden del Ser mismo. La verdad de la insistencia de “lo Real₂” es que *falta*. Apunta Carew:

¹⁰² La marca tipográfica que se decidió para explicitar el estatuto antinómico de la alteridad es separar con una diagonal el artículo sustantivador masculino singular del artículo neutro, así: “el/lo Otro”.

¹⁰³ Cfr. Joseph Carew, *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, pp. 19-66.

Este Real-como-falta es distintivamente hegeliano: corresponde a conceptos como “permanencia en lo negativo” y el sufrimiento que la consciencia experimenta cuando se enfrenta a la no-coincidencia, paradoja y limitación en la acción política y social o en el pensamiento científico sobre el mundo. Carece absolutamente de contenido positivo en él mismo aunque, en tanto límite interno sin un espacio simbólico dado, puede efectuar un reacondicionamiento de la ulterior estructura y posibilidades en la medida que el sujeto se empeña en superar su punto muerto; así que es potencialmente productiva en su mismo trauma.¹⁰⁴

Este sitio de “permanencia en lo negativo” es el punto de referencia del límite de la lógica dialéctica para dar paso al *exceso* de negatividad que no queda engullida en el movimiento de la “asunción” (*Aufhebung*).¹⁰⁵ Dicho en otras palabras, la alteridad es una negatividad siempre *fallida* que condena al movimiento de la negación determinada a una compulsión de girar una y otra vez alrededor de este (su) “objeto” imposible.¹⁰⁶ Tal circulación pulsional atascada en el fracaso de la negatividad absoluta es lo que denominamos *repetición*. No es, pues, que la negatividad absoluta repita “lo mismo”, sino que repite el movimiento de circular en torno a su “objeto” siempre desde el comienzo.¹⁰⁷ En opinión de Žižek, y del propio Dussel según veremos (§ 5, c), quien comienza la tematización de este “punto muerto” es la ruptura posthegeliana:

Heidegger estaba en lo cierto con la tesis de que Hegel no tematiza su operación básica de negatividad, pero lo estaba por las razones equivocadas: el núcleo de la dialéctica hegeliana, inaccesible para el propio Hegel, es la repetitiva pulsión (de muerte) que se hace visible después de la ruptura poshegeliana. Pero ¿por qué no tendría que haber a la base de la dialéctica una tensión entre la dialéctica y su núcleo no dialectizable?

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰⁵ Cfr. Slavoj Žižek, *Absolute Recoil*, pp. 117-157.

¹⁰⁶ Dicho objeto es lo que Žižek, siempre siguiendo a Lacan, denomina “objeto a”.

¹⁰⁷ Siempre se usará aquí la noción de “repetición”, siguiendo a Žižek, en un sentido kierkegaardiano. “Repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario. Porque lo que se recuerda es algo que fue, y en cuanto tal se repite en sentido retroactivo”. Søren Kierkegaard, *La repetición*, p. 27. Cfr. Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, pp. 491-504.

En este sentido, la pulsión de muerte o la compulsión de repetir es el corazón de la negatividad, la presuposición no tematizada de Hegel.¹⁰⁸

La “compulsión de repetir” consiste en la inscripción de una infinitud obscena en el núcleo de la subjetividad que la condena a un imparable andar a vueltas sobre su propio cierre imposible. En breve, el Sujeto está sujeto al fracaso de su constitución subjetiva siempre “no-Toda”: el sujeto *es* el fracaso de su representación simbólica. Por ello, para el materialismo trascendental, el descentramiento del sujeto no tiene que ver con un abandono sin más de la subjetividad sino con dar el paso del Sujeto al sujeto. Hasta aquí lo competente a “lo Real₂”. Ahora debe darse paso al sentido del otro polo de la antinomia de la alteridad, a saber, “lo Real₁”.

La búsqueda del segundo polo antinómico de la alteridad está situada en la temática de la vida pura pre-subjetiva de donde emerge abruptamente la subjetividad. Es la *sustracción* del registro de la totalidad simbólica del Ser y la Nada a su “diferencia mínima”, a saber, el orden pre-ontológico de “algo” que sólo podría ser referido retóricamente como un “menos que nada”. Justamente aquí es donde se juega la reescritura materialista de la fórmula *creatio ex nihilo*, pues dicho “menos que nada” refiere al orden primigenio y pre-experimental de la positividad del “vacío” o, de otro modo, de la realidad de lo virtual. Veamos el asunto más de cerca.

Hemos mostrado que la paradoja de “lo Real₂” consiste en su insistencia retroactiva y puramente negativa en la experiencia fenoménica de la subjetividad. El giro añadido por “lo Real₁” radica en la afirmación de la permanencia de un resto pre-subjetivo en la intimidad del sujeto mismo. “La vida pre-subjetiva del puro goce [*juissance*] de donde el infante humano se exilia a sí mismo para devenir un sujeto lingüístico”.¹⁰⁹ Es la problemática schellingiana que nos permite pensar “un Fundamento trans-subjetivo de la subjetividad que no sólo constriñe la libertad humana, sino que literalmente la funda”.¹¹⁰ Apunta Carew:

¹⁰⁸ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, pp. 492-493.

¹⁰⁹ Joseph Carew, *Ontological Catastrophe*, p. 30.

¹¹⁰ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, p. 13.

Dado que este Real pre-subjetivo debe ser dicho sin ninguna *falta* (sólo con el lenguaje podemos hablar de ausencia y presencia), el proceso de idealización de significación humana hace imposible de alcanzarlo. Como algo que desborda la idealización, la actividad lingüística del sujeto, en esta modalidad lo Real, correspondiente al concepto shellingiano de “resto indivisible”, esa oscuridad pre-experimental que nunca puede ser traída a la luz de la consciencia aunque sobre ella descansa, es lo-Real-como-exceso.¹¹¹

Sin embargo, con esta definición pareciera que nos hemos tropezado con nuestros propios pies. Es decir, que el *horror vacui* ha entrado inadvertidamente por la puerta trasera para dotar de una “base firme” pre-subjetiva que garantice al menos una consistencia “material” a nuestras proposiciones. Sin embargo, un “materialismo” de tales características pertenecería más bien a las filas de la “contrarrevolución ptoloméica” del “realismo especulativo”, con su negación radical de todo correlacionismo trascendental de la “realidad en sí” merced al pulso de una *object-oriented-ontology*.¹¹² Por el contrario, el materialismo trascendental no cae en la tentación prehegeliana de volver a un *fundamentum inconcussum veritatis* (§ 6, a).

“Lo Real₁” sucede antes del principio, “antes del Verbo”, es el universo caótico de la repetición indiferenciada de pulsiones ciegas, la estancia de una alteridad radical pre-experimental o previa al corte de la subjetividad lingüística. “¿Nada, quizá? No—quizás nada, pero no nada”.¹¹³ Es la “noche del mundo”, el “abismo primigenio”, la entidad virtual de un “vacío” que no es ni siquiera Nada. Un “menos que nada” o “proto-nada” con apetencia de “ser Nada”. Apunta Žižek: “En breve, lo que sucede en esta *repetición mínima* es que pasamos de algo que uno sólo puede designar como “menos que nada” a Nada. El primer ser aún no es puro ser que coincide con su opuesto, sino un “menos

¹¹¹ Joseph Carew, *Ontological Catastrophe*, p. 31.

¹¹² Cfr. Quentin Meillassoux, *After finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*; Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*.

¹¹³ Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p. 71.

que nada” pre-ontológico cuyo nombre en los términos de Demócrito es *den*; a través de la repetición primigenia, este (proto)ser es colocado en la pureza (el espacio vacío) de Nada y, así, se convierte en algo”.¹¹⁴

El axioma materialista de la ontología del “menos que nada” es democríteo: “la Nada no ‘existe’ en mayor medida que *den* [‘menos que nada’]”.¹¹⁵ Sólo así consideramos al “vacío en su dimensión positiva/generadora —el *nihil* de donde procede toda creación”.¹¹⁶ Si lo dijéramos con Dussel, el *den* sería la “fuente creadora” de la Nada del orden de la totalidad.

Sin embargo, este axioma debe ser suplementado con la tesis epicúrea, igualmente materialista, del *clinamen* si no se quiere caer en la tentación del “realismo especulativo”. El *clinamen* es “una entidad [que] sólo es en la medida que ‘llega demasiado tarde’ con respecto a sí misma, a su propia identidad”.¹¹⁷ Es decir, no es que haya previamente una *substantia prima*, un Otro absoluto, con contenido propio y estable que luego se desvía de su estado “normal”, sino que la sustancia es este desvío y exceso de sí.

La gran lección del materialismo trascendental es, pues, que la Nada no se da gratuitamente. En realidad, la “inmediación indeterminada” de la Nada como pre-categoría lógica de la totalidad simbólica se debe a la postulación de la Nada misma como negación directa del abismo pre-ontológico del “menos que nada” (“lo Real₁”). Es decir, esta postulación primigenia de la Nada se mueve, antes de todo devenir, por la pulsión preológica de la *repetición mínima*, esto es, el paso de la proto-nada a Nada. Al mismo tiempo, esto no significa que “lo Real₁” simplemente esté ahí a la espera de la postulación subjetiva de la Nada, sino que “lo Real₁” es un “En-sí” que “surge como resultado (retroactivo) de su propia mediación”.¹¹⁸ Dicho en otras palabras, “lo Real₁” es una sustracción de la Nada radicalmente retroactiva, una entidad virtual añadida para la obtención de la Nada misma. Esta repetición mínima del “menos que nada” a Nada pertenece al “pasado eterno” de la constitución subjetiva, de modo que sólo en el fracaso

¹¹⁴ Slavoj Žižek, *Absolute Recoil*, p. 385.

¹¹⁵ Demócrito, *Los filósofos presocráticos*, 68 B 156.

¹¹⁶ Slavoj Žižek, *Absolute Recoil*, p. 386.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Slavoj Žižek, *Absolute Recoil*, p. 386.

de la emergencia de la Nada en tanto no-Toda se cae en la cuenta de la pulsión ciega de “lo Real₁”.

El nombre atribuido por el materialismo trascendental para referir la tensión entre este sitio “Real” de “exterioridad íntima” de la subjetividad y la propia “realidad” subjetiva de los fenómenos es *antagonismo*. Sólo en el reconocimiento de la irreductibilidad de este antagonismo radical es que hemos llegado al momento especulativo *par excellence*, el momento del “contragolpe absoluto” donde la negatividad obscena del estatuto antinómico de la alteridad coincide con la negatividad absoluta de las contradicciones dialécticas de la totalidad y, por fin, queda manifiesto que la subjetividad es una cosa que emerge a través de su propia pérdida.¹¹⁹

Finalmente, desde este breve análisis de la cuestión de la alteridad cabe decir que el ocultamiento de la “otra cara” de la alteridad es límite de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. En efecto, la Filosofía de la Liberación dusseliana sólo pone atención a un polo de la antinomia de la alteridad y, en consecuencia, a una configuración de la misma, a saber, “*el Otro existe*”. El *a priori* de la experiencia trascendental de la ética impide a Dussel dar un paso atrás de la “realidad del Otro”. No hay lugar para la pregunta por “*lo Otro*” en tanto, según Dussel, se reduce la cuestión a la problemática heideggeriana de la neutralización del Otro como “ser-con” en el “horizonte del mundo” (§ 5, b). Tampoco queda espacio para pensar la proposición “el Otro *no existe*” en tanto el Otro es asumido siempre ya como una *persona* real, corporal, sensible y comunitaria (§ 6, b). El *a priori* ético meta-físico o “más que ontológico” de la Filosofía de la Liberación no permite dar cuenta del “originario” estatuto preontológico, virtual e insistente de la alteridad y, por lo tanto, tampoco se advierten las últimas consecuencias del “antagonismo” constitutivo de la realidad.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 117-157.

c) Para una reescritura de la Filosofía de la Liberación

Tras lo dicho, toca ver ahora cómo desde los postulados del materialismo trascendental puede desprenderse toda una teoría de la interpretación de los textos y, desde ella, presentar la estrategia a seguir en nuestra reescritura de la Filosofía de la Liberación y el materialismo ético dusseliano. Necesariamente debe darse un desplazamiento de la cuestión ontológica a la hermenéutica o, si se quiere, condensar ambas problemáticas en un mismo horizonte que, siguiendo a Catherine Malabou, bien podría denominarse “hermenéutica especulativa”.¹²⁰

La gran pregunta para un ejercicio interpretativo desde el materialismo trascendental es ¿cómo afirmar la constitución trascendental (subjética) del texto sin caer en el callejón sin salida del relativismo errante? En el fondo, la clave hermenéutico-especulativa del materialismo trascendental se mueve bajo el siguiente postulado ontológico: “es nuestra propia separación del Ser absoluto la que nos une con él, ya que esta división es inmanente al Ser”.¹²¹ Si reescribimos esta proposición para el caso de la labor interpretativa, diría como sigue: “es la separación entre nuestra interpretación y el Texto la que nos une con éste ya que tal separación es inmanente al Texto”. Es decir, el Texto está interceptado por cortes, brechas, que son el sitio de inscripción del intérprete. Escribe Žižek:

El exceso del En-sí sobre la realidad fenoménica es nosotros mismos, la brecha de la subjetividad. [...] Nuestro horizonte está constreñido trascendentalmente a nuestra subjetividad, pero no porque el sujeto es privilegiado como objeto, sino porque es nuestro punto de vista. Así que, ¿cómo podemos salir de él? Alcanzamos lo Real sólo cuando reflexionamos sobre cómo encajamos en la realidad de los objetos de nuestro alrededor. Esta realidad es plana, pero inconsistente, interceptada por cortes, y estos cortes en la realidad son los sitios de la inscripción del sujeto.¹²²

¹²⁰ Cfr. Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel*, pp. 313-330.

¹²¹ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, p. 15.

¹²² Slavoj Žižek *et al.*, *Reading Marx*, p. 57.

No se trata, pues, de una mera negación de todo *fundamentum inconcussum* sino de la *afirmación* de su falta. Es el famoso paso žižekiano de la negación directa (“no hay una relación”) a la afirmación de lo negativo en cuanto tal (“hay una no-relación”). Lo que encontramos en el fondo es, si se permite la expresión, un *fundamentum imbecillum*. Sin embargo:

Los problemas empiezan con la pregunta: ¿de dónde proviene la raíz “bécil” precedida por la negación (“im-”)? Aunque los orígenes son turbios, es probable que derive del latín *baculum* (palo, bastón, vara), así que un “imbécil” es alguien que camina sin la ayuda de un bastón. Uno puede dar claridad y lógica al asunto si se concibe el bastón en el que todos nosotros, seres hablantes, tenemos que apoyarnos, el lenguaje, el orden simbólico, esto es, lo que Lacan denomina el “gran Otro”.¹²³

Traduzcamos. El intérprete es alguien que presupone algún texto en calidad de En-sí, pero su interpretación de ese texto no se apoya en dicha presuposición. Es decir, el intérprete está “consciente de la necesidad de un gran Otro, pero no depende de él, desconfía de él”.¹²⁴ El proceder interpretativo básico de esta desconfianza en torno al Texto (En-sí) es evitar caer en la tentación “ponente” de presentar directamente “lo que realmente quiso decir X”. El intérprete sabe muy bien que una encomienda interpretativa de tales características es de suyo imposible. Pero con esta primera negación de toda posibilidad de presentar ahora sí “la” interpretación definitiva del Texto, pareciera que el intérprete se ha entregado a la errancia de la multiplicidad de opiniones merced al carácter obtuso de sus instrumentos hermenéuticos. En realidad, es desde aquí donde debe abrirse paso a la “negación de la negación”:

En nuestro uso diario, “bécil” no tiene significado de suyo, funciona como una negación de “imbécil”, de modo que, en tanto “imbécil” es ya un tipo de negación, “bécil” debe ser una negación de la negación —pero, esto es crucial, *esta doble negación*

¹²³ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, p. 2.

¹²⁴ *Ibidem*.

no nos conduce de vuelta a una positividad primordial. Si un “imbécil” es alguien que falta de una base sustancial en el gran Otro, un “bécil” *redobla la falta, transportándola al Otro mismo.* El bécil es un no-imbécil, al tanto de que si él es un imbécil, Dios mismo tiene que serlo también.¹²⁵

El intérprete debe dar el paso crucial de redoblar la negación de la inconsistencia de sus instrumentos hermenéuticos y desplazarla al Texto mismo. No es sólo que el intérprete falta de la “base firme” del Texto para otorgar una consistencia plena a sus interpretaciones, sino que *el propio Texto falta.* Esto es, aunque el intérprete reconoce la necesidad de presuponer al Texto como una suerte de baremo de sus interpretaciones, la realidad es que el intérprete sabe muy bien que tal Texto *no existe.* “En lacaniano, un imbécil está al tanto de que el gran Otro no existe, que es inconsistente, está ‘barrado’”.¹²⁶

Sin embargo, para llegar a la solución especulativa no basta con este desplazamiento de la brecha entre el intérprete-lector y las determinaciones externas del Texto al Texto mismo. Hay que asumir la radical retroactividad de la constitución del sentido del Texto, esto es, apelar a la tan mentada regla hermenéutica de retroducción. Dicho ontológicamente: “la Cosa-en-sí se encuentra en su Verdad a través de la pérdida de su inmediatez”.¹²⁷ Traducido hermenéuticamente: el sentido del Texto emerge a través de su propia pérdida (en cuanto En-sí), es decir, la verdad del Texto se da “demasiado tarde” en su propia serie de múltiples lecturas. En suma, la interpretación es:

Parcial, está “inmersa”, en el fondo, en la posición subjetiva contingente del intérprete; sin embargo, lejos de bloquear el acceso a la verdad universal del texto interpretado, la completa aceptación de esta contingencia y la necesidad de trabajar a través de ella es la única vía con que el intérprete puede acceder a la universalidad del contenido del texto. La posición subjetiva contingente proporciona el ímpetu, impulso o urgencia, que sostiene una interpretación auténtica [...]. La característica

¹²⁵ *Ibid.*, p. 3. Énfasis mío.

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ *Ibid.*, p. 243

crucial a tener en cuenta aquí es como *la universalidad concreta no es una verdadera universalidad concreta si no incluye en sí misma la posición subjetiva de su lector-intérprete como el punto particular y contingente desde el cual es percibida la universalidad*.¹²⁸

Todo acontecimiento de lectura o acto de interpretación propiamente dicho es una *reescritura*. Se trata de dar el paso del equívoco comienzo, el inevitable “falso reconocimiento” prematuro de “lo que realmente quiso decir X”, al andar a vueltas con la lectura, esto es, la extraña negatividad de una compulsión de repetir el paso de entregarse al movimiento de la Cosa a través de la posición contingente de nuestro punto de vista.¹²⁹ La tesis es, pues, que la interpretación de los textos está marcada por la imborrable “mancha trascendental” del intérprete. Toda interpretación es *relativa*. Lo crucial de este carácter “relativo” de la interpretación es que debe entenderse con todo el rigor de la oposición kantiana entre la “razón dogmática” y el “dogmatismo”, esto es, la “interpretación relativa” está más allá de todo “relativismo”. Dicho en otras palabras, sólo a partir de la asunción de la relatividad de la interpretación es que “el intérprete puede acceder a la universalidad del contenido del texto”. Así, pasamos de la conocida fórmula del *cogito* herido a, como apunta García Ruiz, un *cogito* hermenéutico.¹³⁰

Tras lo dicho, es momento de presentar la particular reescritura del tema de investigación. Adviértase que nuestra interpretación de la “*meta-física* de la alteridad” desde la “ontología del menos que nada” no tiene pretensiones evaluativas, esto es, un sentido escolar de “corregir” una perspectiva a través de otra. Tampoco se aventura a proponer algo así como una “redención” recíproca de las faltas de ambas perspectivas a través de su mutua reescritura.¹³¹ La solución que se propone para ofrecer una reescritura sin jerarquías no consiste en invocar la carta de la tolerancia entre puntos de vista irreductibles, esto es, emprender el “simulacro” de un diálogo mediante las vueltas y

¹²⁸ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, pp. 359-360.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 544-549.

¹³⁰ Cfr. Pedro Enrique García Ruiz, “La unicidad humana del pronombre ‘yo’. Un estudio sobre el estatuto ético de la subjetividad en la obra de E. Levinas y P. Ricoeur”, pp. 195-256.

¹³¹ Aquella es una estrategia interpretativa que, por caso, atraviesa completamente a la obra žižekiana. La lectura de Hegel a través de Lacan y Lacan a través de Hegel se realiza desde la convicción de una supuesta “redención” recíproca entre la filosofía y el psicoanálisis.

maromas de los recursos desechables de la corrección política. Más bien, se trata de conducir tal irreductibilidad de los puntos de vista a la palestra de discusión, subrayar el antagonismo entre las perspectivas y, de esta manera, emprender un verdadero diálogo o intercambio epistolar, si se quiere, entre posturas distintas. Sólo a través del conflicto entre las interpretaciones es posible vincularse afirmativamente con los otros; no *a pesar* de las diferencias sino precisamente *por* ellas. Por lo tanto, el *salto mortale* del intercambio dialógico/epistolar nos inscribe en una dinámica de repetición de un esfuerzo sin fin por la comprensión de sí, del mundo y de los otros.¹³²

El presupuesto básico que atraviesa toda nuestra interpretación de la Filosofía de la Liberación no es novedoso incluso, quizá, puede que sea bastante convencional. Se parte de la tesis de que el “viraje” definitivo del pensamiento dusseliano se produce a través del desplazamiento de la ética de la liberación *latinoamericana* (las *pequeñas Éticas* en cinco tomos de 1973-1980) a la ética de la liberación de horizonte *mundial* (la *gran Ética* de 1993/1998). La asunción de la *gran Ética* como el “destino” o “verdad” de la Filosofía de la Liberación se debe a que en ella se despliega la fundamentación de ésta a través de la afirmación de un “criterio y principio material universal de la ética”.

Si esto es así, la pregunta por el “entre” del desplazamiento de las *pequeñas Éticas* a la *gran Ética* es inevitable. ¿Cómo se dio el proceso de reconocimiento del “principio material universal de la ética” como tal principio? ¿Qué condujo a suplementar la primera explicación de la experiencia ética de la “proximidad originaria” con la ulterior “verdad práctica” del “momento material” de la ética? A nuestro modo de ver, tales cuestiones encuentran su solución en la reconstrucción del sentido de la lectura dusseliana de la obra de Karl Marx (aproximadamente 1977/1983-1993). Una lectura que, como ya se

¹³² La propuesta de plantear la noción žižekiana de “antagonismo” en los términos de una muy específica “hermenéutica” fue posible gracias a la lectura de las reflexiones de García Ruiz en torno a un “*cogito* hermenéutico”. *Cfr.* Pedro Enrique García Ruiz, “La unicidad humana del pronombre ‘yo’. Un estudio sobre el estatuto ético de la subjetividad en la obra de E. Levinas y P. Ricoeur”, pp. 126-150 y 195-256. Asimismo, agradecemos las agudas observaciones que la Dra. Silvana Rabinovich hizo sobre la pertinencia de plantear un diálogo sin jerarquías. A modo de ejemplo, hay un ensayo de interpretación de Dussel y Agamben en el que la Dra. Rabinovich fungió como tutora, *cfr.* Mario F. Orospe, “Biopolítica y liberación: reflexiones sobre la noción de vida humana en la obra de Giorgio Agamben y Enrique Dussel”, pp. 1-7 y 128-155.

mencionó (§ 2, b), en verdad es una reescritura definida por el paso de un prematuro anti-marxismo a una creativa apertura *post-marxista* de “Marx mismo”.

Las siguientes páginas postulan la idea de que esta apertura *post-marxista* de “Marx mismo” puede ser determinada como una *repetición*. Ciertamente, la proposición de que la Filosofía de la Liberación repite a Marx no debe ser entendida como el hecho banal de que Dussel buscó simplemente “decir lo mismo” que Marx. Más bien, habría que asumir que dicha repetición refiere a un impulso de reiniciar el *gesto* marxiano de emprender una crítica del “modo capitalista de producción”. Pero ¿qué se quiere decir aquí con “gesto”? Silvana Rabinovich lo explica recordando la definición aristotélica del ser humano como un *animal mimético*, esto es, alguien que se define por “volver a poner en escena”, diríamos nosotros: repite, los “mimemas” que le llegan de otros. “A partir de esto, las ideas se definen como la *reproducción consciente* de gestos, de mimemas recibidos (que serían unidades gestuales con sentido), dentro del marco de una ritmo-mímica que caracterizaría a la interacción humana”.¹³³ Tales gestos son, por tanto, *generadores de significación* y se dan en la palabra tanto oral como escrita. “Así, podríamos entender el gesto filosófico también como aquello que se lleva consigo a través de la escritura, aquello que se muestra en el pensamiento y refleja una manera de *portarse*”.¹³⁴ La escritura pone en escena conductas del pensamiento, maneras reflexivas y formas de presentación de las ideas que son repetidas por los otros.

Dussel repite el gesto marxiano de la *crítica* del capitalismo. Suspende la crítica culturalista de la dominación y se adentra a las profundidades de la “explotación del hombre por el hombre”. Como veremos, el examen de las “cuatro redacciones de *El capital*” consiste en el intento de descubrir/generar un *sentido ético* en la escritura marxiana. Debe subrayarse que el esfuerzo dusseliano permanece fiel a seguir movimiento de la Cosa económica, el Capital, y no se pierde en las críticas hegemónicas de ese momento. Es decir, la repetición de Marx de la Filosofía de la Liberación estuvo nutrida por las preguntas que el Capital mismo le fue suscitando a sus postulados éticos y no por la

¹³³ Silvana Rabinovich, “Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico”, p. 244. Subrayado mío.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 245.

apetencia de disputar un sitio en el discurso que presumía de ser el único autorizado para emprender la crítica del capital en ese momento, a saber, el marxismo. Probablemente uno de los casos más representativos en este respecto sea, al menos para la década de los años ochenta, la hipótesis dusseliana de inscribir la “cuestión de la dependencia” como una séptima parte del proyecto de la “crítica de la economía política”.¹³⁵ ¿No es este intento de continuar las investigaciones de *El capital* precisamente una repetición del gesto que condujo a “Marx mismo” entregarse al movimiento de la lógica del capital para su exposición científica?

Finalmente, cabe agregar que el movimiento de esta repetición dusseliana de Marx se despliega a través de una reescritura que, siguiendo a Žižek, retóricamente podría entenderse como un “cortocircuito”:

Un cortocircuito ocurre cuando hay una conexión defectuosa en la red –defectuosa, por supuesto, desde el punto de vista del buen funcionamiento de la red. ¿No es el *shock* del cortocircuito, en consecuencia, una de las mejores metáforas de una lectura crítica? ¿No es uno de los procedimientos críticos más efectivos cruzar cables que generalmente no se tocan: tomar un clásico mayor (texto, autor, noción), y leerlo en modo de cortocircuito, a través de los lentes de un autor, texto o aparato conceptual ‘menor’ (aquí ‘menor’ debe ser entendido en un sentido deleuziano: no ‘de menor calidad’, sino marginalizado, renegado (*disavowed*) por la ideología hegemónica, o lidiando con un tema ‘menor’ o menos digno)? Si la referencia menor es bien elegida, dicho procedimiento puede conducir a ideas que rompan y socaven completamente nuestras perspectivas comunes [...]. El propósito de este enfoque es el descentramiento inherente del texto interpretado que saca a la luz lo ‘impensado’, sus presuposiciones y consecuencias desconocidas.¹³⁶

De esta manera, podría afirmarse que Enrique Dussel toma la obra de Marx, “un clásico mayor”, y lo lee “a través de los lentes” de Levinas, un autor “marginalizado por la

¹³⁵ Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 371ss.

¹³⁶ Este pasaje pertenece a la presentación de las *Short Circuits series* de la que Žižek es director bajo el sello editorial del Instituto Tecnológico de Massachusetts.

ideología hegemónica” de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, lo paradójico del “cortocircuito” realizado por Dussel, en su “cruce de cables” levinasiano y marxiano, consiste en su actitud inversa de “ampliación” o “elevación” temática. Es decir, si Marx emprendió un “cortocircuito” al leer la especulación filosófica alemana desde un “descenso” a la perspectiva mundana de la economía política; Dussel quiere, por el contrario, restituir el sitio de reflexión a las “altas” nociones éticas inscritas en la crítica profana de la era del Capital.

CAPÍTULO II
ENRIQUE DUSSEL MISMO

There is more truth in the later efficacy of a text, in the series of its subsequent readings, than in its supposedly “original” meaning.

Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*

Es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que éstas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la violencia. Pero esta violencia no puede ser arbitrio fantástico. La interpretación debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea que ilumine en forma anticipada.

Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*

§ 4. *Autopercepción de la Filosofía de la Liberación*

No hay una ontología o filosofía pura de la liberación. La identidad de la Filosofía de la Liberación en tanto filosofía se da siempre en un exceso de sí. Este pulso plus-filosófico que la Filosofía de la Liberación ha exigido a la propia filosofía es característico de las producciones teóricas y discursos de la vuelta de siglo, sobre todo de aquellas convencidas de que el único modo de hacer filosofía a la altura de los tiempos contemporáneos es en términos de “filosofía práctica”, esto es, a través de la inscripción de la filosofía en un *círculo ético-político* (§ 9, a).¹³⁷

Enrique Dussel justifica la entrada de la Filosofía de la Liberación en dicho círculo ético-político con el anuncio del inicio de una nueva “Edad del mundo” situada más allá

¹³⁷ Cfr. José Guadalupe Gandarilla y Jorge Zúñiga, *La filosofía de la liberación hoy. Sus alcances en la ética y la política*, pp. 85-112.

de la modernidad. Para el ámbito reflexivo significa que la principal exigencia de la “transmodernidad” es la superación de la “actitud ontológica” de la filosofía occidental y sus derivas eurocéntricas.¹³⁸ Según Dussel, una de las posibilidades de experimentar una filosofía “más que ontológica” y por primera vez mundial se encontraría en una repetición de la metafísica. Pero una meta-física de la alteridad inscrita en el “paradigma de la vida” y entendida *a priori* como ética. De esta manera, el axioma de la Filosofía de la Liberación, en contra de la tradición del pensamiento occidental, pero siguiendo la Idea de un pensador sintomático de occidente, es: “la ética es la *prima philosophia*”.¹³⁹ Retroactivamente cabe decir, por lo tanto, que la “verdad” del pensamiento dusseliano es el camino largo de la asunción de la Filosofía de la Liberación en Ética de la Liberación.

Pero con esta narrativa del pulso ético del pensamiento dusseliano parece que la presente interpretación se encuentra presa de la ilusión de un pensar cuyo desarrollo es autorreferencial, como si el trayecto intelectual de un individuo se explicara por las puras negaciones internas de la Cosa pensada en sus investigaciones. En realidad, y sin *mea culpa*, tal es estrictamente el proceder del trabajo. Abrazamos la ficción explicativa del pensamiento volcado sobre sí mismo en cuanto no pretende esbozarse aquí una “historia de las ideas” ni una “sociología del conocimiento” sino una interpretación filosófica (§ 1, c). La cuestión es de paralaje. Así pues, el completo interés sobre el trayecto de los pliegues conceptuales del pensamiento de Dussel paga el precio de tomar todas las menciones del contexto político, social o biográfico del individuo Dussel como puramente exteriores o indicativas.

La convicción subyacente de todo el trabajo es que la asunción de la Filosofía de la Liberación en Ética de la Liberación se da en un largo proceso que se logra con la enunciación del “Principio-Liberación”, esto es, el punto de llegada del “criterio y principio material universal” o el “momento material” de la ética. La mostración de dicho principio como tal principio está al final de la *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, obra escrita desde 1993 y publicada hasta 1998. Todos los esfuerzos

¹³⁸ Cfr. Enrique Dussel, “Europa, modernidad, eurocentrismo”, pp. 41-53; Enrique Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, pp. 13-37.

¹³⁹ Enrique Dussel, “Filosofía de la Liberación: desde la praxis de los oprimidos”, p. 404.

reflexivos de la Filosofía de la Liberación dusseliana de 1969 a 1993/1998 deberán ser entendidos como momentos “destinados” a la *gran Ética*, pues ésta “trata del término de un proceso reflexivo, comenzado en 1969”.¹⁴⁰ Y, consecuentemente, las reflexiones dusselianas elaboradas después de 1998 deberán entenderse como la ex-posición del Principio-Liberación, esto es, la enajenación de dicho principio fuera de sí mismo en los distintos horizontes prácticos de la existencia humana. “Todos los campos prácticos (la política, la economía, etc.) tienen ahora enunciados y fundados los principios que pueden ser ahora subsumidos diferencialmente, para devenir los principios normativos de la política, de la economía, etc.”.¹⁴¹ En la medida que la ética es concebida como una “teoría general de los campos prácticos”, es desde la *gran Ética* que debemos ir hacia atrás y hacia adelante con la reescritura del sentido de Enrique Dussel mismo.¹⁴²

Por lo demás, cabe decir que probablemente esa sea la *differentia specifica* de la Filosofía de la Liberación dusseliana respecto de otras Filosofías de la Liberación: la inversión de la política a la ética como *prima philosophia*. Léase, por caso, la entrada sobre la historia de las Filosofías de la Liberación en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*: “se viene desarrollando el tema originario de una filosofía política de la liberación, ya que desde el comienzo la *filosofía política* fue considerada *prima philosophia*”.¹⁴³

A continuación, se presentará de modo indicativo la autopercepción que la Filosofía de la Liberación tiene de sí misma, esto es, la descripción de la “irrupción” de su quehacer en acontecimientos muy bien determinados a lo largo de la historia mundial, latinoamericana y argentina. Posteriormente (§§ 5-6) se ofrecerá una vía para conducir o, mejor dicho, “dar un salto” de esta experiencia histórico-política a una paralaje estrictamente filosófica.

¹⁴⁰ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación”, p. 73.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Cfr. Enrique Dussel, *14 Tesis de Ética*, pp. 15-29.

¹⁴³ Enrique Dussel *et al.* (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, p. 412.

a) América Latina *como* América Latina

La pregunta por el *sitio* de la Ética de la Liberación no debe rehuir la ambigüedad de su problemática. En la noción de “sitio”, afirma Félix Duque, “confluyen tanto el *situs*, el lugar o asentamiento en y por el que algo es lo que es: su raíz o suelo, como la *obsidio*, la asechanza o el asedio que pone en peligro la existencia de algo”.¹⁴⁴ La Ética de la Liberación se encuentra *situada* y *sitiada*, por tanto, “debe, en primer lugar, reflexionar sobre la implantación geopolítica de la misma filosofía, en cuanto se encuentra *situada* en el ‘centro’ o la ‘periferia’”.¹⁴⁵ La estrategia metodológica seguida por Dussel para comenzar con el análisis de dicha “implantación geopolítica” es el proceder deconstructivo denominado la “histórica”: “[La Filosofía de la Liberación] siempre debería comenzar por presentar la génesis histórico-ideológica de lo que pretende pensar, dando preponderancia a su impostación espacial, mundial. Es la “histórica” o los momentos formativos de la historia de la filosofía. Se debe así iniciar lentamente una “destrucción” o “de-construcción” de la historia”.¹⁴⁶

Enrique Dussel reescribe el sentido de la historia mundial para examinar el curso de los hechos y las ideas de América Latina.¹⁴⁷ “La *histórica* sería entontes una interpretación de la historia mundial, en vistas de la comprensión de lo que es América Latina”.¹⁴⁸ En dicha interpretación, lo que Dussel denomina el “proyecto” y la “praxis de liberación” quedan elevados al estatuto de *acontecimiento* de la historia mundial. De igual manera, el desarrollo de las ideas y pensamientos políticos en contra de la dominación hegemónica de determinada época es elevado al estatuto de versiones o momentos de Filosofías de la Liberación. De manera que los ejercicios emprendidos por Dussel tanto de la autopercepción de su biografía intelectual como de los momentos de la historia de América Latina y las épocas de la “filosofía latinoamericana” ofrecen la presencia de una

¹⁴⁴ Félix Duque, *El sitio de la historia*, p. 10.

¹⁴⁵ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 66.

¹⁴⁶ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, p. 17.

¹⁴⁷ Ciertamente existen otros esfuerzos que también han intentado pensar nuestras latitudes desde una ética de la alteridad. Cfr. Alfredo Gómez Müller, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*.

¹⁴⁸ Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, p. 142.

filosofía de la historia donde la Liberación (en cuanto *factum* e Idea) es la que dota de sentido (*telos*) a la historia mundial y, sobre todo, la de los países periféricos.

Fiel a su “intencionalidad latinoamericana”, Dussel interpreta la historia mundial de tal manera que pueda reconocerse la presencia de América Latina desde el comienzo.¹⁴⁹ Sin embargo, para evitar confusiones y críticas simplonas, hay señalar que Dussel no cae ingenuamente en un anacronismo. Es obvio que Dussel no busca afirmar la existencia de América Latina como una suerte de comunidad sustancial existente *ab aeterno*. Más bien, habría que entender su interpretación como un ejercicio radicalmente retroductivo de cómo América Latina se constituyó en la historia *como* América Latina. Pero para ello no existe otro recurso metodológico que presuponer a América Latina como destino y la historia mundial como su proceso. ¿Teleología? Si y sólo si reconocemos que dicho destino es algo que sólo se sostiene y se tiene en dicho proceso. Dicho de otra manera: más allá de la historia mundial, América Latina no es nada.

Pues bien, en la “prehistoria” de la historia mundial hay, afirma Dussel, seis grandes culturas o columnas centrales: la región mesopotámica, Egipto, el valle del Indo, el valle del río Amarillo, la cultura mayo-azteca y el Imperio inca. “De esta manera, América Latina, por las grandes culturas de la meseta mexicana, de los incas o los muiscas, entra ya en la historia mundial, en la pre-historia”.¹⁵⁰ Se trata de un momento que abarca desde la revolución neolítica hasta los primeros dos siglos después de nuestra era.

El segundo momento de la historia mundial es el de la “protohistoria” que se caracteriza, según Dussel, por dos experiencias distintas en torno al “ser”. Por un lado, los pueblos indoeuropeos (hititas, frigios, griegos, itálicos, celtas, germánicos, medas, persas, arios y chue-chi) donde “el ‘ser’ es lo visto; en esa experiencia se fragua la primera apertura al ser como totalidad”.¹⁵¹ Por otro lado, los pueblos semitas (acadios, asirios, babilónicos, fenicios, hebreos y el Islam) que “son los que han descubierto que el Otro

¹⁴⁹ Cfr. Alcoff, Linda Martin y Eduardo Mendieta (eds.), *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, pp. 27-51 y 117-135.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 143.

como libre es el sentido primigenio del ser”.¹⁵² Salta a la vista la ausencia de nuestras latitudes en este segundo momento, “no le toca a América Latina y por eso lo llamo, más bien, la protohistoria”.¹⁵³ Este momento abarca del año 300 después de nuestra era hasta la “invención de América” en 1492. El curso de la “protohistoria” estuvo atravesado por el enfrentamiento entre los pueblos indoeuropeos y semitas que terminaron por constituir una “semitización del ser”, la “cristiandad”, donde “el destino de América se jugó antes de que el conquistador descendiese de sus naves a la primera tierra descubierta”.¹⁵⁴

Así pues, el tercer momento de la historia mundial es el de la “historia propiamente dicha”, cuando América Latina se presenta *como* América Latina en una “historia de dependencia, de dominación”, pero también de la gestación de “filosofía latinoamericana”. Para Dussel la historia de las ideas de América Latina se divide en tres épocas en las que, como veremos, se inscriben momentos de irrupción de una primera, segunda y tercera Filosofía de la Liberación. Aunque, en realidad, son cuatro épocas de “pensamiento latinoamericano” si se tiene en consideración el “pensamiento prehispánico” que “debería ser denominado ‘pensamiento’ y no propiamente ‘filosofía’”.¹⁵⁵

b) La “filosofía latinoamericana” y su destino

Para propósitos de nuestra interpretación, consideraremos únicamente las tres épocas de la “*filosofía* latinoamericana” y no las cuatro épocas del “*pensamiento* latinoamericano”. Tengamos en cuenta que toda la construcción dusseliana de la historia de la “filosofía latinoamericana” tiene como presupuesto cuatro determinaciones generales de su

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹⁵⁵ *Cfr.* Enrique Dussel, “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)”, pp. 13-54. Ponencia pronunciada en julio de 1982 en el II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Bogotá.

particular noción de “filosofía”: 1) “la filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad”¹⁵⁶; 2) el filosofar como producción, “el concepto o idea no puede ser una ‘práctica’ —como expresa Althusser— sino una ‘producción’”¹⁵⁷; 3) “toda filosofía se articula a la praxis como a la ‘realidad’ misma”¹⁵⁸; y 4) la filosofía sigue un curso que va de la filosofía de la liberación a la filosofía de la dominación, “el pensamiento crítico surge en la periferia, *pero termina siempre por dirigirse hacia el centro*. Es su muerte como filosofía crítica; es su nacimiento como ontología acabada y como ideología”.¹⁵⁹

Antes de comenzar, vale la pena hacer otra aclaración. Al hablar de la historia de la filosofía, Dussel divide la cuestión en “épocas” y “períodos”. Por “épocas” de la historia de la filosofía Dussel refiere a “aquella porción de tiempo en la que el discurso filosófico mantiene su estructura fundamental de un mismo tipo, condicionado igualmente por los demás niveles de la sociedad cuya esencia práctico-productiva no cambia”.¹⁶⁰ En cambio, los “períodos” son “momentos internos de las épocas”, “pensamos que para los períodos los cambios de bloques históricos en el poder pudieran ayudarnos a determinar momentos internos de una época pero con menor duración”.¹⁶¹

La historia de la filosofía latinoamericana está dividida, siguiendo el registro citado de Dussel de 1982, en tres épocas: 1492-1807, desde 1807 y desde 1959 con nueve períodos en total. Asimismo, esta historia de 500 años está irrumpida por tres “momentos” de filosofía de la liberación (crítica a la conquista, crítica al neocolonialismo y crítica a la dependencia) y dos “emancipaciones” (las independencias nacionales y la Revolución cubana).

La primera *época* de la “filosofía latinoamericana” corresponde a la “filosofía colonial” (1492-1807), esto es, “una filosofía que viene desde ‘fuera’, desde un *centro* metropolitano” en el marco de una configuración preindustrial del capitalismo.¹⁶² Son

¹⁵⁶ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, § 1.1.3.1., p. 20.

¹⁵⁷ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 32, n. 4.

¹⁵⁸ Enrique Dussel, “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)”, p. 22.

¹⁵⁹ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, § 1.1.4.1., p. 21. De esta manera, no hay posibilidad de una filosofía de la liberación “definitiva” o “total” que clausure la historia.

¹⁶⁰ Enrique Dussel, “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)”, p. 14.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶² *Ibid.*, p. 29.

tres los *períodos* en que se divide esta primera época de “filosofía latinoamericana”. El primer período de la “filosofía política ante la conquista” (1492-1553), marcada por una tensión entre un pensamiento de justificación de la dominación de los amerindios por parte de los europeos y un pensamiento de indignación (que no liberación) de los propios amerindios. Sin embargo, “se conoció una primera fase de la ‘filosofía de la liberación’ en pensadores tales como Bartolomé de las Casas [...]. Fue una filosofía política, crítica de la opresión y en favor de los dominados”.¹⁶³

El segundo período de la primera “normalización” filosófica (1553-1700) con la fundación de universidades en México y Lima donde “la segunda escolástica fue la filosofía hegemónica”.¹⁶⁴ La enseñanza de la filosofía de Santo Tomás, Francisco Suárez y San Agustín estuvo articulada a los intereses de la “cristiandad colonial”, sin embargo, “dicha filosofía escolástica no fue ni pura repetición ni de segundo grado [...]. Hubo creatividad y nivel”.¹⁶⁵

El tercer período de la “crisis de la Ilustración” (1700-1759/67) con el desplazamiento del sitio hegemónico de España y Portugal durante los siglos XVI y XVII al sitio de periferia de los nuevos centros hegemónicos, a saber, Francia e Inglaterra. Ciertamente, “la filosofía del siglo XVIII americano no debe medirse sólo por la presencia mecánica del pensamiento de la Europa central, sino por la función concreta que el pensamiento filosófico latinoamericano cumple de hecho en el contexto de nuestro continente”.¹⁶⁶ Probablemente uno de los sucesos más destacados sea la lucha ideológica entre las concepciones de la nueva oligarquía comercial y la vieja oligarquía jesuita por el control hegemónico del “nuevo Mundo”. No hay duda de que se trata de una filosofía que “da por supuesto el mundo colonial”, sin embargo, los criollos comenzaron “a

¹⁶³ *Ibid.*, p. 30. “Puede considerarse como la primera Filosofía de la Liberación, *implícita*, la crítica de la conquista (1510-1553)”. Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, p. 395. Énfasis mío. Posteriormente, en 2005, Dussel radicalizará su posición al respecto: “se trataría del primer discurso crítico de *toda* la Modernidad; discurso crítico ‘localizado’, territorializado en América misma”. Enrique Dussel, “El primer antidiscurso filosófico de la modernidad: la crítica de la expansión colonial europea por Bartolomé de las Casas” p. 22.

¹⁶⁴ Enrique Dussel, “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)”, p. 31.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 32.

emanciparse de la concepción borbónica de colonias. Fue así este un nuevo momento de la filosofía de la liberación”.¹⁶⁷ Existe la irrupción de un pensamiento crítico contra la dependencia española en figuras como Luis Antonio Verney, Benito Díaz de Gamarra, Francisco C. Alegre, entre otros.

La segunda época de la “filosofía latinoamericana” se ubica en la situación de dependencia neocolonial, “la larga época en la que nos encontramos todavía la mayoría de los países latinoamericanos” desde 1807.¹⁶⁸ Corresponde al momento del auge del capital industrial en las potencias europeas, pero cuyo desarrollo en territorio latinoamericano habrá de esperar hasta finales del siglo XIX. “La clase burguesa industrial no tomará el poder en América Latina sino con el ‘populismo’ en la época de los *Fundadores* (desde 1910)”.¹⁶⁹ Pero al mismo tiempo, esta segunda época abre con lo que Dussel denomina la experiencia de una “primera emancipación” (las revoluciones de independencia) y un “segundo momento” de la filosofía de la liberación.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, esta segunda época de dependencia económica está acompañada de una producción filosófica “inauténtica”, “con un estilo constantemente alienado”. Para Dussel la “inautenticidad” de la “filosofía latinoamericana” se debe a condiciones históricas muy determinadas: “Nunca podrá articularse ni pensar el proceso de la producción industrial en la reproducción del capital; todo esto no podrá cumplirlo porque nunca será una “experiencia latinoamericana”. ¿Por qué? Porque no tuvimos una burguesía industrial en el siglo XIX. Porque España eligió el camino del capitalismo mercantil o dinerario y no industrial; porque España destruyó su temprana burguesía con Carlos V en el siglo XVI”.¹⁷⁰

En esta segunda época Dussel identifica cinco períodos de “filosofía latinoamericana”. Aquí nos limitaremos a enunciarlos indicativamente para dar paso a la época que realmente interesa destacar, la “tercera época” donde irrumpe la Filosofía de la Liberación propiamente dicha.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁷⁰ *Ibidem.*

El cuarto período (desde 1807) es el de la filosofía “ante la primera emancipación”, las revoluciones de independencia. La producción de Fray Servando Teresa de Mier, Mariano Moreno y Simón Bolívar merecen para Dussel el calificativo de “filosofía política”. “Esta filosofía surge desde la praxis misma para justificar la voluntad revolucionaria” y, precisamente por ello, corresponden al “segundo momento de filosofía de la liberación”.¹⁷¹

El quinto período (desde 1820) es el momento post-emancipatorio, la “transición liberal” o el “fracaso del nuevo orden” de las revoluciones de independencia. La emancipación latinoamericana de España y Portugal sucedió cuando el mercado mundial estaba completamente repartido. El control de la “primera emancipación” estuvo comandado por la oligarquía criolla que terminó reproduciendo los vicios de la dependencia colonial. Emerge una filosofía liberal que no se condensa en ninguna práctica concreta revolucionaria ni burguesa: “Alberdi y Sarmiento son los que de alguna manera proponen un individualismo, un individualismo liberal, que comienza un camino cuando ya es demasiado tarde [...]. Nuestros filósofos liberales del período son algo así como “intelectuales orgánicos” del liberalismo europeo y, por lo tanto, los que van a permitir la apertura a la penetración europea”.¹⁷²

El sexto período (desde 1880) está marcado por la emergencia del positivismo y la expansión del imperialismo. El fracaso del “nuevo orden” fue seguido de una estrategia de articular la dependencia nacional con la expansión del imperialismo, “el triunfo del liberalismo”. Los casos más representativos son el porfiriato en México desde 1876, con Roca en Argentina desde 1880 y la República brasileña desde 1889. A juicio de Dussel, el positivismo (Luis Pereira Barreto, Miguel Lemos, Gabino Barreda, José Ingenieros, entre otros) fue la ideología que permitió la expansión del imperialismo y la organización de la dependencia a pesar de su importante crítica de las oligarquías conservadoras. “Ellos fueron los responsables de una ideología de neocolonialismo, de admiración por lo anglosajón, por su técnica”.¹⁷³

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 38-39.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 42.

El séptimo período (desde 1910) corresponde a la “segunda normalización” filosófica y la ambigüedad populista. Es el período del nacimiento de la burguesía nacional y la producción industrial periférica: Yrigoyen en Argentina en 1918 (luego Perón), de Vargas en Brasil en 1930, Cárdenas en México en 1934, etcétera. El populismo, afirma Dussel, “significa la aparición de un bloque histórico en el poder hegemonizado por la burguesía de los países periféricos en aparente alianza con la naciente clase obrera”.¹⁷⁴ Este fenómeno se expresó en la “segunda normalización filosófica” con un ímpetu de “vuelta a los orígenes”, un “retorno a lo nuestro” donde se apostó por “la toma de conciencia de lo de América”.¹⁷⁵ Se dio una profesionalización de la filosofía donde destacaron figuras tan dispares como Alejandro Korn, José Vasconcelos, Farías Brito, José Enrique Rodó y otros. Una “generación antipositivista” que, sin embargo, se caracterizó por el uso de “categorías ambiguas”. “La ambigüedad del pensador populista se articula como el ‘intelectual orgánico’ de la naciente burguesía nacional periférica, neocolonial”.¹⁷⁶ Resulta de gran importancia este período del “fracaso de la ilusión populista”, pues será uno de los principales referentes históricos de crítica para la proposición filosófico-política dusseliana sobre la elevación del “pueblo” como sujeto de la historia más allá del populismo.¹⁷⁷

El octavo período (desde 1945/1955) de la crisis de la dependencia merced a la convicción gubernamental y popular en el “desarrollo” económico-social con capital y tecnología extranjera. En este escenario América Latina vio surgir distintos movimientos filosóficos (axiología, fenomenología, existencialismo, filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia y hasta el estructuralismo) que consistieron “en situar a la filosofía en el plano de la autonomía absoluta, sin articulación teórica ni práctica con la realidad cotidiana del continente, de su situación política, económica y cultural”.¹⁷⁸ Probablemente, a pesar de su tematización cultural, habría que incluir algunos aspectos de la temprana obra del

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁷⁷ *Cfr.* Enrique Dussel, “La ‘cuestión popular’”, pp. 81-90; Enrique Dussel, “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo”, pp. 63-108; Enrique Dussel, “Cinco tesis sobre el ‘populismo’”, pp. 171-200.

¹⁷⁸ Enrique Dussel, “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)”, p. 46.

propio Dussel (1961-1969) en estos procederes de descripciones ontológicas del “ser latinoamericano”.

c) La irrupción de la Filosofía de la Liberación

Toca adentrarnos al momento donde Dussel sitúa la emergencia del “tercer momento” de la Filosofía de la Liberación propiamente dicha, incluida la suya. “Es con respecto a la praxis de libertad, con respecto al capitalismo central (es decir: liberación nacional y popular), que un tercer momento de filosofía de la liberación emerge en América Latina”.¹⁷⁹

Se trata de la tercera época, la filosofía ante la “segunda emancipación” desde 1959 cuyo antecedente de cabecera es la experiencia latinoamericana de lucha popular y revolucionaria de la primera mitad del siglo XX.¹⁸⁰ Para Dussel el registro que logra consensar reflexivamente toda esta experiencia histórica y lo coloca como el comienzo de un “proyecto de liberación”, esto es, “el primero que planteó la relación entre filosofía y dependencia, y la liberación latinoamericana (que hemos llamado ‘segunda emancipación’) y la filosofía como *filosofía de la liberación*” fue Augusto Salazar Bondy.¹⁸¹ En efecto, el examen del “pensamiento filosófico hispanoamericano” que Salazar Bondy expone en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, publicado en 1968, concluye:

En el gran campo de la competencia mundial son cada vez más ondas las diferencias que separan a los países subdesarrollados de los desarrollados, a los países industriales de los proletarios, y es por tanto cada vez más ruda y permanente la sujeción de los segundos a los primeros y más grave la alienación del ser de las naciones dominadas entre las cuales se cuentan las de América indohispana.

Pero hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸⁰ Cfr. Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, pp. 261-293.

¹⁸¹ Enrique Dussel, “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)”, p. 47.

posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esa opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico.¹⁸²

Siguiendo este hilo conductor, la mayoría de los estudios históricos de las ideas registran el origen de la Filosofía de la Liberación a finales de la década de los años sesenta del siglo XX, aunque también existen estudios que lo registran en la primera mitad de la década de los años setenta.¹⁸³ Sin interesarnos realmente entrar a la discusión sobre la periodización del conjunto de las Filosofías de la Liberación, simplemente señalaremos que para objetivos de la interpretación reduciremos la cuestión a la trayectoria intelectual y política de Enrique Dussel mismo. Así pues, datamos el origen de la Filosofía de la Liberación en el año de 1969.

Son al menos tres factores los que hay que mencionar al respecto. En primer lugar, la serie de movimientos políticos y sociales en América Latina, pero sobre todo en Argentina; en segundo lugar, la organización de encuentros universitarios entre intelectuales para debatir sobre la cuestión de la dependencia y la problemática latinoamericana más allá de la perspectiva del “ser” latinoamericano; finalmente, el comienzo del “viraje” definitivo de la experiencia política e intelectual del propio Dussel.

En el artículo “Una década política argentina (1966-1976) y el origen de la ‘filosofía de la liberación’”, Dussel ofrece una descripción sucinta de la década en la que irrumpe la Filosofía de la Liberación como reacción a la dictadura nacional y dependencia regional, pero también como un discurso constituido “positivamente” (ya no sólo críticamente) para la acción política.¹⁸⁴ Nos interesa de este artículo señalar las dos primeras “fases” en las que Dussel divide la lucha política argentina; desde ellas leeremos paralelamente los debates de época en los que Dussel estaba inscrito para indicar algunos

¹⁸² Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, pp. 94-95.

¹⁸³ Para los años sesenta *cf.* Enrique Dussel *et al.*, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, pp. 399-417; Juan Carlos Scannone, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, pp. 59-73. Para los años setenta *cf.* Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, pp. 49-116.

¹⁸⁴ Enrique Dussel, “Una década política argentina (1966-1976) y el origen de la ‘filosofía de la liberación’”, pp. 133-170.

factores que contribuyeron al nacimiento de su Filosofía de la Liberación. Sin embargo, hay que advertir que un ejercicio explicativo *in extenso* de los factores históricos mencionados a continuación queda por fuera de nuestros objetivos.

Primera fase. Las “preparaciones” de la Filosofía de la Liberación se dan durante la dictadura cívico-militar del general Juan Carlos Onganía (1966-1969), esto es, al calor de un golpe de Estado autodenominado “Revolución Argentina” que culmina con las movilizaciones del 29 de mayo de 1969, el “Cordobazo”. Argentina se encontraba bajo la hegemonía de la gran burguesía agraria de la época, “una oligarquía tradicional, técnicamente atrasada, ideológicamente liberal, neoconservadora, articulada de manera dependiente al capital financiero norteamericano”.¹⁸⁵

Precisamente en marzo de 1967 Dussel regresa definitivamente a Argentina tras su “experiencia europea y mediterránea”.¹⁸⁶ Estos años de estudios filosóficos, históricos y teológicos quedan condensados en la conocida tríada de “antropología filosófica”: *El humanismo helénico*, escrita desde 1961 y publicada hasta 1974, *El humanismo semita*, escrito hasta 1964 y publicado en 1969, y *El dualismo de la antropología de la cristiandad*, escrita hasta 1968 y publicada en 1974.¹⁸⁷ “Es una trilogía en la que Dussel se da y nos da razón de nuestra raíz mediterránea tricultural: semita, helénica y cristiana”.¹⁸⁸ Por el modo de abordaje de la cuestión cultural, se trata de una etapa movida por la fenomenología ontológica y la herméutica filosófica, principalmente de la mano de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Merleau-Ponty y, sobre todo, Paul Ricoeur. Dos décadas después, el propio Dussel calificará esta etapa como “culturalista”:

Cuando pensamos escribir en 1964 nuestra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, escogimos como marco teórico de interpretación la filosofía de la cultura imperante en el pensamiento cristiano europeo a comienzos de la década del

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 143.

¹⁸⁶ *Cfr.* Germán Marquínz A., “Enrique Dussel, Filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)”, pp. 11-58.

¹⁸⁷ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación”, pp. 21-34.

¹⁸⁸ Germán Marquínz, “Enrique Dussel, Filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)”, p. 18.

60. Es aquel marco al que denominaremos “culturalismo” [...]. Pero ha llegado el momento de efectuar la superación de dicho culturalismo, válido hace dos decenios pero ya no suficiente en la década del 80.¹⁸⁹

Sin embargo, lo que permanece de este “acceso hermenéutico al ser de América Latina” para la “preparación” de la Filosofía de la Liberación es, sin lugar a dudas, su “intencionalidad latinoamericana” en la reescritura de la historia de las culturas desde un horizonte mundial.¹⁹⁰ “A nosotros nos preocupa hacer entrar en el debate de la Historia Universal la problemática particular de Latinoamérica”.¹⁹¹

La transición de esta primera fase “preparatoria” a la segunda fase de “constitución” de la Filosofía de la Liberación puede visualizarse en el libro *América Latina: Dependencia y liberación*.¹⁹² Este registro cuenta con una compilación de artículos de Dussel sobre antropología y teología latinoamericanas enmarcadas en los “primeros pasos” de un “pensar todavía ontológico” (hasta 1969/1970), pero también contiene, en su segunda parte, la ponencia “Metafísica del sujeto y liberación” presentada en el II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba de 1971 y la ponencia “El método analéctico y filosofía latinoamericana” presentada en el VIII Congreso Panamericano de Filosofía en Brasilia en 1972. La temática de estas dos ponencias evidencia el paso dado de una perspectiva ontológica heideggeriana a la definitiva perspectiva ético-metafísica levinasiana, aunque tempranamente es suplementada con una “geopolítica de la alteridad” más allá del propio Levinas “todavía abstracto”:

Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde “fuera”: siendo oprimidos el “fuera” es el que ejerce la voluntad de dominio, el dominador, el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto [...]. La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto

¹⁸⁹ Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 1983, p. 34.

¹⁹⁰ Cfr. Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación*, pp. 19-92.

¹⁹¹ Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, p. 20.

¹⁹² Cfr. Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y liberación*.

dominador nordatántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. [...] La metafísica, como la relación verificante del pensar al mundo se funda, en último término, en lo ético [...]. Lo ético, hombre-hombre, concretamente: opresor-oprimido, viene a fundar toda la vocación filosófica.¹⁹³

Segunda fase. La constitución de la Filosofía de la Liberación durante la “crisis del modelo” político en Argentina (1969-1973), esto es, desde el “Cordobazo” hasta “las elecciones del 11 de marzo de 1973, cuando Cámpora alcanza la mayoría absoluta como candidato del *Frejuli* (Frente Justicialista de Liberación)”.¹⁹⁴

El escenario político de esta segunda fase a nivel internacional se caracteriza por el pasado inmediato del Mayo de 1968 parisino y los distintos 68 latinoamericanos, el resurgimiento de grupos guerrilleros y el foquismo tras la muerte de Che Guevara en Bolivia en 1967 y de Camilo Torres en Colombia en 1966. Por otra parte, también impactó la victoria de Salvador Allende en Chile en 1970 y la actualidad de la “Revolución Cultural” China de 1969. En lo que respecta a la política de Argentina, Dussel es bastante insistente en señalar que la Filosofía de la Liberación es irreductible a una mera “expresión ideológica del peronismo” aunque, ciertamente, surgió “dentro del ‘clima’ del retorno del peronismo”: “Si la *filosofía de la liberación* hubiera sido una expresión exclusiva argentina, no hubiera podido dejar de cometer ciertos errores “bonapartistas” —que la juventud [peronista] cometió—. Pero su vinculación con otros movimientos latinoamericanos le impidió caer en las simplificaciones de las que se le acusa”.¹⁹⁵

Según Dussel, una de las particularidades más destacadas del peronismo fue que puso en jaque las críticas convencionales de las teorías revolucionarias, pues evidenció “la imposibilidad del marxismo tradicional, y aún de su renovación althusseriana, de poder intervenir activamente en la coyuntura”.¹⁹⁶ El límite del marxismo en la praxis política argentina radicó, continúa Dussel, en la presencia de distintos actores políticos

¹⁹³ Enrique Dussel, “Metafísica del sujeto y liberación”, p. 87.

¹⁹⁴ Enrique Dussel, “Una década política argentina (1966-1976) y el origen de la ‘filosofía de la liberación’”, pp. 146-154.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 150.

imposibles de registrar con la noción económica de “clase”. Al interior del peronismo, por ejemplo, existían al menos cuatro amplios sectores antagónicos: una burguesía industrial enfrentada a la gran burguesía agraria exportadora; un sector político conservador y nacionalista; el sindicalismo obrero; y las “juventudes peronistas” de derecha e izquierda. En igual medida, la presencia de la “religiosidad popular” fue un hito en Argentina y América Latina para la lucha popular y revolucionaria. Salta a la vista que se trató de un fenómeno imposible de registrar con los aparatos analíticos tradicionales del marxismo.

Pues bien, la exigencia de una apertura radical del pensamiento crítico en Argentina condujo al atrevimiento de nombrar estas disímiles prácticas políticas revolucionarias por fuera de la apología de una ideología partidaria, esto es, en contra de los criterios burocráticos tanto de los comunistas como de los peronistas. La Filosofía de la Liberación apostó por la noción de “pueblo” para incidir críticamente en los análisis de la coyuntura peronista, sin embargo, con esta superación del sesgo “economicista” de la noción de “clase” se pagó un precio bastante alto. La apertura de sentido involucrada en la noción de “pueblo” está acompañada, en la misma medida, por una ambigüedad irreductible. El reto inicial abierto por esta nueva perspectiva fue la construcción de la categoría “pueblo” más allá del populismo.¹⁹⁷ “Y con ello, plantear la cuestión de la liberación, pero no sólo en el contexto argentino, sino igualmente de América Latina y, posteriormente, de Asia y África”.¹⁹⁸

Los debates de época del momento en América Latina tuvieron muchos frentes temáticos más allá del contexto argentino y del ámbito puramente filosófico. En primer lugar, la teoría de la dependencia cuyo examen de la realidad latinoamericana inscribió la necesidad de plantear la cuestión del “subdesarrollo” en un esquema de “centro-

¹⁹⁷ Sobre este asunto Dussel no dejará de aludir en distintos libros y artículos la crítica de Horacio Cerutti de 1983. “Las simplificaciones de nuestro crítico Cerutti (es decir: el que usa la categoría de ‘pueblo’ es populista) no tienen sentido. Además *no construye* la categoría ‘populismo’”. *Ibid.*, p. 148, n. 1. Para un análisis particular de la crítica Dussel-Cerutti *cf.* Oscar Martínez, “Más allá de la filosofía de la liberación: Horacio Cerutti frente a Enrique Dussel”, pp. 71-86.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 152.

periferia” contra la “falacia desarrollista” desde 1966.¹⁹⁹ El estudio de la dialéctica “dependencia-liberación” en las obras de Orlando Fals Borda, Camilo Torres, Paulo Freire, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Theotonio dos Santos y Ruy Mauro Marini.

El atraso político, económico, social y cultural de América Latina se examinó desde la perspectiva de un capitalismo dependiente cuya causa fue identificada en nuestro pasado colonial y actualidad neocolonial:

Ya en 1968, más en 1969, se comenzó a hablar de la doctrina de la dependencia. En reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas, comenzamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América Latina. En 1969, discutiendo con sociólogos en Buenos Aires vi profundamente criticadas mis opciones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿Por qué no una filosofía de la liberación? ¿Acaso un Fals Borda no habla de “sociología de la liberación”? ¿Cuáles serían los supuestos de una tal filosofía?²⁰⁰

En segundo lugar, los múltiples debates en torno a la problemática de la “autenticidad” de la “filosofía latinoamericana” y la Filosofía de la Liberación como una de sus corrientes que cobra autonomía a finales de los años sesenta.²⁰¹ La “búsqueda del sentido” en la reconstrucción de la historia de la filosofía por países y la región latinoamericana elaborada por Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Francisco Romero, etcétera abrieron el horizonte de la discusión.

Muchos encuentros universitarios se dieron en este sentido: la I Semana Académica de la Universidad del Salvador de 1970, con tratamiento de la cuestión del “pensamiento argentino” en el marco de una “filosofía latinoamericana”; el II Congreso Nacional Argentino de Filosofía de 1971, donde se expuso la ponencia referida de Dussel

¹⁹⁹ Para un estudio amplio del tema véase el trabajo de investigación de Juan Cristóbal Cárdenas Castro, “Surgimiento y sistematización de la teoría marxista de la dependencia: el Centro de Estudios Socioeconómicos (CESO) de Chile (1964-1973)”.

²⁰⁰ Enrique Dussel, “Filosofía y liberación latinoamericana”, p. 86.

²⁰¹ Cfr. Enrique Dussel, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, pp. 400-402.

“Metafísica del sujeto y liberación”; la II Semana Académica en agosto de 1971, con la temática de la “liberación latinoamericana” y participaciones de Dussel (“Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, anticipación de *Para una ética de la liberación latinoamericana*), Juan Carlos Scannone, Hugo Assmann, Mario Casalla, entre otros. Fruto de este último encuentro, se publicó *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* en 1973 con las distintas participaciones y la redacción de *A manera de manifiesto*, una declaración de los principios del movimiento.

Sin embargo, un Simposio de la Filosofía Latinoamericana realizado en agosto de 1973 dejó su huella al entablar un diálogo de alcance regional donde participaron Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, F. Schwartzmann, Francisco Miró Quesada, entre otros. Allí se puso sobre la palestra de discusión la necesidad de ya no sólo una crítica de la filosofía occidental, sino de la construcción de una “filosofía de la liberación latinoamericana” con un método y aparato categorial propio. En 1975, tras el exilio de varios pensadores del cono Sur, se organizó el I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia que dio oportunidad para una mayor difusión de la Filosofía de la Liberación.

En tercer lugar, el marxismo. Más allá de los “clásicos del marxismo” y de sus intérpretes soviéticos o cercanos a los partidos comunistas, debe mencionarse (al menos para el caso de Dussel) la extensión de los registros del marxismo *sui generis* de la Escuela de Frankfurt que, tras los acontecimientos de 1968, sugieren el concepto de “liberación” y la necesidad de una “politización de la ontología”. Pero tampoco pueden dejar de mencionarse los registros de pensamiento crítico y revolucionario por fuera de los límites del marxismo. Sobre todo, *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, un temprano registro que aborda las principales temáticas de la Filosofía de la Liberación, a saber, colonialismo, racismo, exclusión y la cuestión de “el Otro”.

Finalmente, el debate suscitado por la renovación de la Iglesia católica en el Concilio Vaticano II hasta 1965 y la II Conferencia General del CELAM de Medellín en 1968. Marcando la distancia entre las reflexiones sobre pensamiento semita y la historia de la institucionalización de la cristiandad, es claro que en América Latina la “religiosidad popular” sumó complejas reflexiones a la filosofía política de la época.

De acuerdo a esta concepción de la historia de la filosofía latinoamericana, podemos concluir que la Ética de la Liberación dusseliana está situada y sitiada en la “tercera época” de la “filosofía latinoamericana”, en el “noveno período”, y, a su vez, se corresponde con la irrupción de la “tercera Filosofía de la Liberación” articulada a la “segunda emancipación” desde 1959.

Ha llegado el momento de emprender el prometido “salto” de perspectiva. De lo que ahora se trata es mirar un poco más de cerca los pasos de la Cosa que mueve al pensamiento dusseliano desde una perspectiva filosófica. Pero no habría que sobredimensionar la tarea, particularmente interesa seguir el camino hacia Marx de la Filosofía de la Liberación. No por Marx en sí, sino por el sentido de este camino largo para la edificación de la Ética de la Liberación. En otras palabras, las presentes páginas se mueven alrededor de la pregunta por la necesidad de una “económica trascendental” para la formulación de la *gran Ética*. Se trata del paso de la postura anti-marxista del Dussel de los años setenta a la postura *post-marxista* del Dussel de los años ochenta.

§ 5. *Desmantelando el horror alieni*

Alain Badiou afirma en su reciente “mensaje a los jóvenes” que el tema de la filosofía no ha sido otro sino el de la vida misma. “¿Qué es una verdadera vida? Esta es la única pregunta del filósofo”.²⁰² El camino de su responder es, como se sabe, inconfundiblemente platónico. Desde otra perspectiva, pero apuntando a lo mismo, Giorgio Agamben anunció a finales de los noventa que la herencia dejada a “la filosofía que viene” se encuentra en los trabajos testamentarios de Michel Foucault y Gilles Deleuze sobre el concepto de “vida”.²⁰³ Ambos casos sirven para señalar que en nuestros tiempos por primera vez contemporáneos se está desplegando una repetición del clásico debate nunca agotado entre “trascendencia” e “inmanencia”, pero con la novedad de que

²⁰² Alain Badiou, *La verdadera vida. Un mensaje a los jóvenes*, p. 11.

²⁰³ Cfr. Giorgio Agamben, “La inmanencia absoluta”, pp. 59-92.

tanto el “paradigma de la conciencia” como el “paradigma del lenguaje” ha sido desplazado por el “paradigma de la vida”.

Es probable, como señala Agamben, que la discusión contemporánea entre “trascendencia” e “inmanencia” se juegue en las reescrituras, rechazos o repeticiones que se tenga respecto a las proposiciones de dos grupos de cabecillas claves de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX, ambas de matriz heideggeriana: a) por el lado de la “trascendencia”, Levinas y Derrida; b) por el lado de la “inmanencia”, los ya aludidos arriba, Foucault y Deleuze.²⁰⁴

Si esto es así, podría afirmarse desde un punto de vista generalísimo y “eurocentrado” que toda la labor filosófica de Enrique Dussel consiste en una densa reescritura de la temática de la vida desde la paralaje trascendental de corte estrictamente levinasiana. “La vida humana es el *modo de realidad* del ser ético”.²⁰⁵ Desde luego, este prematuro punto de vista debe destilarse de su “europeidad” y ser suplementado con todas las implicaciones del debate de época de la “filosofía latinoamericana”, la “teoría de la dependencia”, el “marxismo latinoamericano”, etcétera. Pero antes de abrir camino a la argumentación propiamente dusseliana, debería tentarse el suelo desde el cual se edifica toda la apertura trascendental de su filosofía: la exterioridad o la alteridad del Otro. Sólo así será posible reconocer la pertinencia de inscribir retroactivamente los aportes de la Filosofía de la Liberación en el debate contemporáneo de la filosofía a nivel mundial.

a) El contexto de la alteridad

Es evidente que las coordenadas actuales de la discusión de “trascendencia” *versus* “inmanencia” son distintas. Nuestra época ha exigido y desplegado desde hace ya un siglo un desplazamiento de perspectiva en el modo de hacer filosofía, a saber, la apertura del pensar más allá del clásico “paradigma de la conciencia”. Este *meta* del horizonte “epistemologizante” está localizado, sin embargo, en el más acá del “mundo de la vida”, la cotidianidad.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 91.

²⁰⁵ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 129.

Es cierto, pues, que la pregunta por la “verdadera vida” nunca ha dejado de insistirnos, pero ahora nuestra perplejidad se encuentra lejos de estacionarse a buen puerto. Con recelo y escepticismo se mira toda apuesta de “fundamentación última”, sobre todo tras haber caído en la cuenta de una “experiencia de lo extraño” en el núcleo de la propia subjetividad. Por ello, quizás ya resulta caduco o malintencionado emprender el gesto de mirar detrás o por debajo de las apariencias para hallar la “base firme” de éstas y, por fin, reconocerlas en su transparente e inamovible Verdad. Es como si la experiencia de aquella misteriosa exterioridad íntima resultara traumática y nos condenase al callejón sin salida de una circulación indetenible de reflexiones con proposiciones inevitablemente paradójicas.

Probablemente hoy nadie negaría que la noción de “Otro” tiene carta de ciudadanía en las reflexiones sociales y filosóficas contemporáneas. Es la temática alrededor de la cual circuló el “esfuerzo del pensar” del siglo XX y ahora se presenta más bien como un presupuesto de reflexión inevitable. ¿Cómo llegamos a esta situación? A nuestro modo de ver, el auténtico viraje frente a las “metafísicas de la presencia” puede describirse como un enfrentamiento al *horror vacui*, esto es, el planteamiento de la pregunta por la práctica impensada del “llenado” del origen (Ser, *substantia*, *arché*, Dios, Razón, Yo) y el destino (Virtud, Estado, Revolución, Democracia).

Esta compulsión por afirmar *ab initio* o *post festum* un *fundamentum inconcussum veritatis* quedó suspendida con la “destrucción” de la práctica metafísica a través de una apertura radical de la noción de “Ser”. Sin embargo, el anuncio de este “nuevo pensar” prontamente quedó denunciado por los resabios de una “perspectiva aún ontológica”. De la quema de los vestigios de Dios (Nietzsche), la filosofía *qua* Metafísica (Heidegger), el Hombre (Foucault), el Sujeto (Derrida) y la Historia, no pudo escaparse el propio Ser (Levinas). Con la repetición de estos gestos “destructivos” pudo reconocerse, ahora sin tanteos, la estancia de un *horror alieni*, miedo al Otro, en la historia de la filosofía constituida hasta ese momento. Pero esto no quiere decir que el *horror alieni* sea el verdadero fondo del *horror vacui*, en realidad, ambas “experiencias traumáticas” aluden a lo mismo. La distancia entre el *horror alieni* y el *horror vacui* no es más que la de una brecha

de paralaje. Y según se ha señalado (§ 3), dicho problema es su propia solución, es decir, la alteridad es dicha antinomia: el vacío “objetivo” de “lo Otro” y el vacío “subjetivo” de “el Otro”.

Por usar un lenguaje más cercano a la representación y servirnos retóricamente del axioma maoísta sobre la contradicción (“Uno se divide en Dos”), podría referirse la irrupción de la alteridad en el pensamiento como la “invención del Dos”.²⁰⁶ De esta manera, el registro de lo Mismo queda ilustrado como el círculo del Uno, esto es, una sucesión contable de “unos” homogéneos lanzada hacia el infinito para formar dialécticamente el Todo. En cambio, el Otro aquí aludido quedaría ilustrado como la emergencia del Dos que escapa al registro de la lógica dialéctica del Uno. ¿Cómo? No siendo un Dos contable que se debe a la relación de adición de un “uno” con otro “uno” que dan “dos” y luego “tres”, sino irrumpiendo en *otra escena* imposible registrar en el orden del Uno. Es un “dos” de Dos *y nada más*. Pero si al orden dialéctico del Uno se le escapa el registro del orden no dialéctico del Dos, significa que su constitución del Todo en realidad es “no-Todo”. Dicho en otras palabras, el Uno es siempre fallido o, mejor dicho, el Uno *es* esta falla de devenir Uno. Hay, por tanto, una *falta* en el orden mismo del Ser. Lo crucial consiste en reconocer que la falta en el Uno-Ser-Todo no se debe a la imposibilidad de acceso a un “oculto” contenido positivo sustancial, sino a la radical afirmación de su falta.

El Dos no es otra cosa que la inscripción de una brecha trascendental en el núcleo del propio Ser. Se trata de una división que separa el registro del Uno de la división misma. El Dos es, pues, aquella extraña zona de exterioridad íntima del Uno, el núcleo no dialectizable de la negatividad dialéctica. No hay algún tipo de “reconciliación” (vía subsunción, asunción, superación o síntesis) del Uno y su brecha en un tercero, pero tampoco algún tipo de dualismo entre el Uno fenoménico y un resto nuoménico “absolutamente Otro”. Lo que hay es, digámoslo al fin, un *antagonismo radical* en el núcleo del propio Ser, o lo que es lo mismo, una tensión irreductible del Uno con su propia imposibilidad de ser Uno. La paradoja de esta transgresión posthegeliana es que sólo a

²⁰⁶ Cfr. Alenka Zupančič, *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*, pp. 86-163.

través de una repetición del saber especulativo puede caerse en la cuenta de este antagonismo radical entre el estatuto antinómico de lo/el Otro y el pulso lógico del Sí mismo.

Desde Enrique Dussel la misma problemática adquiriría la siguiente formulación. *El Otro*, siempre ya ético, sigue el pulso de una a-negatividad merced a su plenitud primera y última en cuanto “persona”. La alteridad ética también consiste en la afirmación de un núcleo no dialectizable, pero no puesto en la exterioridad íntima de la subjetividad sino dis-puesto en la exterioridad del Otro que está enfrente del Sí mismo. El Otro es, pues, un núcleo ana-dia-lectizable. El reconocimiento de la alteridad del otro o del otro como otro en cuanto “dis-tinto” de la totalidad, según Dussel, sirve para evitar el “totalitarismo especulativo” de reinscribir el Otro en el Sí mismo y, en la misma medida, evitar la tentación escatológica de postular la existencia de algo “absolutamente Otro”.

b) El límite de la “ética ontológica”

Retomemos la problemática sobre el origen de la Filosofía de la Liberación (§ 4, c). A finales de los años sesenta Dussel queda perplejo ante el aviso de un límite en la estrategia interpretativa desplegada hasta ese momento para una “recuperación latinoamericana” en la historia de la cultura mundial, a saber, el “acceso hermenéutico al Ser de América Latina”.²⁰⁷

En un temprano ejercicio de autopercepción intelectual, Dussel reconocerá que en el curso de su investigación sobre antropología filosófica “la terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana. Los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios”.²⁰⁸ En efecto, la insuficiencia de dos instrumentos hermenéuticos claves de su investigación, uno de corte “ontológico” (el *axioma* desde el que se despliega una intuición interna) y otro de corte “epistemológico” (la *paralaje* con que se tematiza el asunto mismo), posibilitaron el

²⁰⁷ Modo en que García Ruiz determina el pensamiento dusseliano durante la década de los sesenta. *Cfr.* Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación*, pp. 19-92.

²⁰⁸ Enrique Dussel, “Filosofía y liberación latinoamericana”, p. 84.

advenimiento de la convicción radical de tener que repensarlo todo. Se trató, en palabras del propio Dussel, de una “ruptura teórica” temáticamente enunciada como el pasaje de la fenomenología a la liberación, pero conceptualmente demostrada en la exposición de seis categorías: “proximidad”, “totalidad”, “mediaciones”, “exterioridad”, “alienación” y “liberación”.²⁰⁹

El axioma destronado compete, sin lugar a dudas, al de la “ontología fundamental” heideggeriana. Según Dussel, el asentamiento del “nivel antropológico” en las proposiciones de *Ser y tiempo* conduce a un “solipsismo ontológico” en la medida que el horizonte de la comprensión dialéctica del “ser-en-el-mundo” privilegia la pregunta sobre el sentido del ser de los entes por encima del “otro hombre”, ese ente *sui generis* que está engullido siempre ya en el mundo como “ser-con”. “Y desde el solipsismo ontológico jamás se podrá responder a una persona otra, jamás se podrá resolver la cuestión del cuerpo del Otro como otro”.²¹⁰ Incluso, continua Dussel, desde la problemática del “último Heidegger” en torno a la experiencia de la “serenidad ante las cosas”, esto es, el “ámbito” o “entre” de la apertura diferencial del ser y el ente fuera del “horizonte del mundo” termina en lo Mismo:

Habíamos dejado planteada, en el Heidegger de *Identidad y diferencia*, *Gelassenheit*, etc., la cuestión de un “ámbito” ante el que sólo cabe la “apertura ante el misterio”, la “serenidad ante las cosas”, la “espera” a la “asimilación” como “acontecimiento coparticipativo”, que es un “entre” más allá del horizonte ontológico: la “conciliación”. La superación de Heidegger supone, exactamente, el pensar a “el Otro” (no ya “lo” otro neutro) como lo dis-tinto, sin un “lo Mismo” idéntico, originario y ámbito desde donde procede la di-ferencia.²¹¹

El problema de la antropología filosófica asumida como ontología fundamental es, como puede verse, su imposibilidad para pensar la trascendencia desde el *situ* radical de la

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 85. Cfr. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, “2. De la fenomenología a la liberación”, pp. 44-115.

²¹⁰ Enrique Dussel, *Dualismo en la antropología de la cristiandad*, p. 287.

²¹¹ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, p. 119.

alteridad. La ontología no admite resto, sino que todo está siempre ya en el mundo. El paso dado por Dussel respecto a Heidegger se juega, pues, en la reescritura del otro como un “quién”, un otro en tanto “el Otro”, irreductible al sentido del ser de la totalidad de los entes del mundo.

Por otra parte, la inscripción de una brecha de paralaje en el tratamiento de la historia latinoamericana tiene lugar en el proceder de la hermenéutica principalmente ricoeuriana del “mundo mítico”. La interpretación de la historia de la cultura latinoamericana alrededor del “núcleo ético mítico” de pronto se vio interpelado por la irrupción de un antagonismo en el corazón del diálogo entre las culturas. Todo el análisis histórico-filosófico de la “cristiandad” obtuvo como resultado el reconocimiento del *factum* de una asimetría en los distintos *locus enuntiationis* de las culturas a un nivel no sólo de “visiones del mundo” (*Weltanschauung*) sino de *sitio geopolítico* en el *world-system*. Era inevitable repetir el camino de “recuperar el mundo simbólico popular latinoamericano en la historia del pensar mundial” desde otra perspectiva:

Era el enfrentamiento asimétrico entre dos ‘mundos’, el europeo y el amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) que me venía preocupando. Era el enfrentamiento asimétrico entre dos “mundos”, con la consiguiente dominación del uno sobre el otro; con la destrucción del mundo amerindio por la conquista como origen de la Modernidad. Todo esto pondrá en crisis el modero ricoeuriano, apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas en todo el Planeta (una dominante y las otras dominadas).²¹²

Por lo demás, resulta interesante mencionar cómo Dussel, ante la situación asimétrica de dominación histórica, apostará por producir políticamente una simetría entre las culturas a través de la dialógica. Pero esto es adelantarnos demasiado. Sumariamente, Dussel apunta sobre los personeros de estos instrumentos hermenéuticos insuficientes lo siguiente: “Heidegger no logra superar el horizonte del ‘mundo’, aunque lo intenta;

²¹² Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 33-34.

Ricoeur permanece moderno bajo el imperio del ‘sí mismo’ como origen”.²¹³ Desde esta convicción, el siguiente paso es inevitable: colocarse “más allá” del “mundo” y “liberarse” de la Modernidad, esto es, apostar por una vía *meta-física* y *post-moderna*.²¹⁴

Pues bien, no es un secreto que “el ‘lenguaje’ de la Filosofía de la Liberación, en su origen, debe inscribírsele dentro de la tradición fenomenológica, hermenéutica y dialogal”, esto es, el último Heidegger, Husserl de la *Lebenswelt*, Merleau-Ponty y Paul Ricoeur”.²¹⁵ Con el tránsito del “círculo hermenéutico” al “círculo dominación-liberación” emerge la Filosofía de la Liberación. “Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*”.²¹⁶ Sin embargo, aún debemos considerar algunos aspectos previos al acontecimiento que condensa la “primera ruptura” ontológica y epistemológica del pensamiento de Enrique Dussel, a saber, el estudio de *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Levinas.²¹⁷

Se había mencionado que la Filosofía de la Liberación tiene su origen en el año de 1969/70. El pasado inmediato de ésta se encuentra en tres registros, todos ellos cursos universitarios, que muestran por primera vez y definitivamente la conciliación de las investigaciones históricas y filosóficas. “Desde enero de 1970 comencé mis cursos de ética [...] con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. [...] Mi preocupación histórica y filosófica se integraba”.²¹⁸ Los dos primeros registros presentan, desde una lectura heideggeriana, las problemáticas de la antropología filosófica y la “ética ontológica”. El tercer registro (§ 3, c) se adentra al tema de la dialéctica hegeliana desde el horizonte meta-físico abierto por el estudio de Levinas.

A modo de preámbulo de los registros, vale la pena traer a cuenta las palabras preliminares de *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, obra escrita en 1968 y

²¹³ *Ibid.*, p. 38.

²¹⁴ Desde ya advertimos que representaremos tipográficamente con guion el énfasis etimológico de los sustantivos “meta-física” y “post-moderno” para referir *al sensu* estrictamente *dusseliano* de la cuestión. En cambio, usaremos “metafísica” y “posmoderno”, sin guion ni cursivas, para referir *al sensu* clásico y convencional de los términos.

²¹⁵ Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, p. 397.

²¹⁶ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 36.

²¹⁷ *Cfr.* Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación*, pp. 19-23.

²¹⁸ Enrique Dussel, “Filosofía y liberación latinoamericana”, p. 86.

publicada hasta 1974, donde Dussel entera al lector del desplazamiento de su punto de vista: “Desde 1970, gracias al movimiento intelectual surgido en América Latina y a los movimientos históricos de liberación, una transformación radical de la actitud teórica se produjo, surgiendo así lo que se denomina la “filosofía de la liberación”. A la luz de esa “ruptura teórica”, que supone la superación de la ontología europea, el presente trabajo, aunque era válido, debía ser reimplantado en un nuevo horizonte”.²¹⁹

El primer registro a considerar es las *Lecciones de introducción a la filosofía o antropología filosófica*, texto incompleto escrito en 1968 e inédito hasta 2012, cuyo contenido son las clases de filosofía dictadas en una escuela de periodismo en Mendoza.²²⁰ La interpretación de la “ontología fundamental” como “antropología filosófica” es el hilo conductor de las *Lecciones* y su horizonte de discusión es completamente heideggeriano:

El hombre [...] se encuentra, en su pensar meditativo y en busca del fundamento, *ya siendo en el mundo*. Clarificar este hecho, analizar esta estructura, pensar este momento primerísimo que es supuesto por todo lo humano, que soporta todo lo que el hombre es y hace, es el objeto de la introducción a la filosofía. Pero al mismo tiempo, ilumina al hombre en su esencia, lo describe en aquellas sus notas radicales. Se trata entonces de antropología filosófica. [...] La antropología filosófica es la ontología fundamental o introducción a la filosofía.²²¹

Aunque los primeros tres capítulos son una apretada síntesis de las tesis más importantes de *Ser y tiempo*, en los capítulos V a VIII se deja ver una “proto-histórica” de la ontología. Por un lado, Dussel se pregunta por la “intencionalidad latinoamericana” de su análisis. “¿Qué sentido tiene esta historia *para nosotros, hoy, en América Latina?*”.²²² Por otro lado, proyecta la necesidad de un horizonte mundial de discusión. “Es entonces una historia del mundo como fundamento de la historia *mundial?*”.²²³

²¹⁹ Enrique Dussel, *Dualismo en la antropología de la cristiandad*, p. 11.

²²⁰ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 34. Cfr. Enrique Dussel, *Lecciones de antropología filosófica / Para una de-strucción de la historia de la ética*, pp. 15-200.

²²¹ *Ibid.*, p. 18.

²²² *Ibid.*, p. 139.

²²³ *Ibid.*, p. 141.

Asimismo, puede encontrarse ya una breve disquisición sobre la cuestión de la alteridad (§ 13), la “tercera trascendencia”, en los términos de la pregunta por el estatuto del orden “cósmico” pre-subjetivo y la libertad humana. La paralaje de la pregunta por la alteridad está puesta aquí en términos del *horror vacui* y no del *horror alieni*. Es evidente que aún estamos muy lejos de la problemática de la alteridad del otro o del cuestionamiento del horizonte ontológico, sin embargo, resultaba conveniente mencionar su presencia al menos latente. Con esto se busca señalar que la circulación alrededor del asunto del “Otro como otro” en la reflexión dusseliana no es algo que le vino “desde la nada”, en realidad, se trata de un intenso debate de época: “La cuestión reside en esto; ¿el *caos* del ente en bruto es una pura nada óptica o simplemente una negación de inteligibilidad actual? Y además: el hombre mismo y los entes de su mundo ¿son una realidad in-fundada (*Abgrund*) y ab-soluta (tal como pareciera manifestarse la libertad misma) o se funda en algo?”.²²⁴

El segundo registro es *Para una de-strucción de la historia de la ética*, escrito en 1969 y publicado en 1973, una serie de materiales para seminarios de historia de la filosofía dictados en la Universidad Nacional de Cuyo. El análisis de la ética de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Max Scheler se emprende como *introducción* para la continuación del proyecto heideggeriano de una “ética ontológica”, esto es, la tematización fundamental del *a priori* del *ethos* concreto:

Es necesario dejar lo griego de las éticas griegas, lo cristiano de las éticas cristianas, lo moderno de las éticas modernas, y ante nuestros ojos aparecerá una antigua y siempre fundante *ethica perennis* que es necesario hoy des-cubrirla, pensarla, exponerla. La tarea específica de este trabajo, sólo indicativo e introductorio, irá no tanto a tratar los temas fundamentales de la *ethica perennis* o ética ontológica, sino más bien a enmarcar a las éticas dentro de su *ethos*, es decir, el pensar metódico filosófico dentro de sus mundos.²²⁵

²²⁴ *Ibid.*, p. 84.

²²⁵ Enrique Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, t. I, p. 10.

Los tomos II y III de *Para una de-strucción de la historia de la ética*, que se presumía iban a abordar la tarea positiva de describir la “ética ontológica”, nunca fueron escritos. Sin embargo, Dussel afirmará años después que existen materiales para su redacción.²²⁶ El cambio de planes de escribir ya no en términos de “ética ontológica” sino de “ética de la liberación latinoamericana” guarda gran parte de su explicación, aunque no sólo, por la lectura de *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas. Pero antes de pasar a ello, habría que reconocer que será justamente por esta encomienda heideggeriana que Dussel asuma la proposición de que la reflexión filosófica es un pensamiento *localizado* cultural e históricamente. “El filosofar es siempre un pensar en el mundo de una cultura dada”.²²⁷

Para la tematización del pensamiento moderno en el *locus* de una “historia de dominación” sólo había un paso. Fiel al anuncio heideggeriano de un nuevo pensar, la Modernidad figuró como el nombre de la época histórica que se agotaba. Así, el paso “más que ontológico” para contrarrestar la “dominación” de la Modernidad era estrictamente ético-político: apostar por un “movimiento de *liberación*”. Para Dussel tal es el tema de la “filosofía latinoamericana”: “La metafísica del sujeto se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica de dominador-dominado, ya que la “voluntad de poder” fue la culminación de la modernidad. Pero, si la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica, es un movimiento de liberación. La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad”.²²⁸

Lo paradigmático del asunto es que la relación dominador-dominado es vista dialécticamente, es decir, el dominado está ahí solamente conocido en tanto otro (“ser-con”), pero aún distante de ser reconocido en tanto Otro (“rostro”). De cualquier manera, este ejercicio meramente propedéutico de una “ética ontológica” que pasa por la revisión del *ethos* concreto de donde emergen las distintas éticas es un antecedente de lo que Dussel denominará más tarde como la “histórica”, el punto de partida de toda Filosofía de la Liberación. Ésta “siempre debería comenzar por presentar la génesis

²²⁶ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 34.

²²⁷ *Ibid.*, p. 11.

²²⁸ *Ibid.*, p. 162.

histórico-ideológica de lo que se pretende pensar, dando preponderancia a su impostación espacial, mundial”.²²⁹

c) La apertura fenomenológica de la trascendencia

El tercer registro que debe tenerse en consideración es el estudio sobre la dialéctica hegeliana. La insuficiencia de los instrumentos hermenéuticos fenomenológicos, narra Dussel, “nos llevó en el mismo 1970 a comenzar un profundo estudio de Hegel —que nos ocupará hasta 1974 [...] ahora necesitaba mejorar mi instrumental dialéctico”.²³⁰ Originalmente se trató de un curso escrito en 1969 para un seminario dictado en la Universidad Nacional de Cuyo en 1970, dos años después fue publicado como *La dialéctica hegeliana* y, para la segunda edición de 1974, fue integrado como los §§ 1-16 y 22-24 de *Método para una filosofía de la liberación*.²³¹

La dificultad de analizar este registro consiste en que entre su primera y segunda edición madura la destreza del uso del aparato categorial levinasiano, es decir, existe una relectura de los pensadores posthegelianos desde la noción de “exterioridad” y se expone el argumento de lo que Dussel considerará la superación de la dialéctica hegeliana: el “método analéctico”.²³² Asimismo, en ese breve lapso de dos años se publican los primeros dos tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Por todo esto, se divide la exposición como sigue: 1) el análisis de los pasos fenomenológicos postheideggerianos y 2) el análisis de las temáticas de la segunda edición sobre la vuelta a los posthegelianos, la analéctica y el paso postlevinasiano.

Antes de comenzar, téngase presente el estatuto que Dussel otorga a estas consideraciones posthegelianas y postheideggerianas para la “filosofía latinoamericana”:

²²⁹ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, p. 17.

²³⁰ Enrique Dussel, “Filosofía y liberación latinoamericana”, p. 86.

²³¹ Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, pp. 11-16. La aclaración de los párrafos integrados a la segunda edición es importante pues no tuvimos acceso a la primera edición.

²³² Para un análisis genealógico de la noción dusseliana de “exterioridad” cfr. Alicia Hopkins Moreno, “La categoría de exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel”, pp. 319-336.

La crítica de la dialéctica hegeliana fue efectuada por los posthegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Levinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son la *prehistoria de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano.²³³

A diferencia de los dos registros anteriores, aquí ya se muestra, incluso desde *La dialéctica hegeliana*, la necesidad de ir más allá de un ámbito dialéctico-ontológico. “Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano se encuentra todavía un momento *antropológico* que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, metafísico, ético o alterativo”.²³⁴ La intención de tan ambicioso asunto se presenta en la ponencia ya referida de “Metafísica del sujeto y liberación” de 1971. “Aún más allá del horizonte del mundo del ser-neutro de Heidegger, o de la Totalidad de ‘lo mismo’ de Hegel está la ‘exterioridad del Otro’ que [...] plantea Emmanuel Levinas”.²³⁵ Pero no es sino en los §§ 22-24 de *Método para una filosofía de la liberación* donde se detallan las “tres brechas” del horizonte ontológico heideggeriano y las vías para su superación: 1) del “horizonte del mundo” a la “totalización” histórica con Jean-Paul Sartre, 2) de la “realidad intramundana” a la “realidad constituida” de suyo con Xavier Zubiri; y 3) del otro en tanto “ser-con” al Otro en tanto “rostro” con Emmanuel Levinas.²³⁶ La fascinante coincidencia entre estos “compañeros de viaje” de la Filosofía de la Liberación es su proceder fenomenológico.

A Dussel le interesa la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre, publicada en 1960, y no tanto *El ser y la nada* de 1943. El tema es la “dialéctica existencial” en la “mundaneidad del mundo”.²³⁷ El desplazamiento inscrito por Sartre en la cuestión heideggeriana del “horizonte del mundo”, para criticar también a Hegel, consiste en

²³³ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, p. 156.

²³⁴ *Ibid.*, p. 175. Pasaje del § 24, perteneciente a la *primera* edición.

²³⁵ Enrique Dussel, “Metafísica del sujeto y liberación”, p. 86.

²³⁶ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 162-174.

²³⁷ *Cfr.* Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 14-18, pp. 85-110.

afirmar que “ese horizonte mundano nunca puede ser una totalidad totalizada, clausurada, absoluta”. En consecuencia, el pensamiento dialéctico tendría que ser asumido también como un “proceso de totalización” fundado en una historia “perpetuamente abierta”. Escribe Dussel:

Sartre ha puesto entonces en movimiento el horizonte mismo del mundo, como totalidad nunca totalizada sino totalizándose. La historicidad, al ser situada en lo finito en cuanto tal y sin pretensión de ser el absoluto infinito cobra todo su sentido, su pavoroso sentido de definitivo inacabamiento. El hombre es por esencia un intotalizado que se frustra cuando deja de estar lanzado a la totalidad o cuando cree haberla alcanzado. Tanto en la inercia de la instalación como en el creerse ya totalizado el hombre se bestializa; sólo es hombre cuando persiste en el movimiento abierto de la dialéctica.²³⁸

Resulta interesante notar que precisamente esta “crítica fundamental contra Hegel” será radicalmente contradicha pocos años después por creativas lecturas de Hegel que conducen a posturas insospechadas. Por ejemplo, Žižek afirmará en 1989 que la “reconciliación” hegeliana nunca se ha desplegado en “forma circular” sino, por el contrario, anuncia retroactivamente el hecho de que “el Concepto es ‘no-todo’”, i.e. un “proceso de totalización”.²³⁹ La realidad es que Dussel nunca rescribirá críticamente sus primeras convicciones acerca del pensamiento hegeliano como sí lo hará, en cambio, con el pensamiento de Karl Marx.

La segunda “brecha” consiste en la cuestión heideggeriana de la “realidad intramundana”, esto es, la concepción de los entes como cosas dispuestas “ante-los-ojos” que, por tanto, define a la realidad siempre *dentro* del horizonte ontológico del mundo.²⁴⁰ El problema que Dussel advierte es la negación de todo *prius* de constitución de la realidad. Desde *Sobre la esencia* de Xavier Zubiri, publicada en 1963, Dussel retomará las

²³⁸ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 166-167.

²³⁹ Cfr. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*.

²⁴⁰ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 43-44, pp. 218-245.

tesis de una “dialéctica biológica”, aunque sin apropiarse de la terminología. El punto central radica en que la “esencia”, según Zubiri, es un conjunto de “notas constitutivas” físico-reales cuya estancia es allende a toda descripción. La realidad, pues, está siempre “constituida” de suyo y, en tanto “intrínsecamente individual”, no es posible de agotar conceptualmente. Escribe Dussel:

A la dialéctica de la naturaleza como evolución se agrega ahora la dialéctica mundana de un poder siempre sobre-pasar el horizonte de mi actual comprensión de lo que las cosas son en cuanto reales. En efecto, la *realidad* ahora no será y la objetualidad de los entes dentro del mundo, como lo pensaba Heidegger; la realidad será el carácter de la cosa que aunque se manifieste siempre, y nunca del todo, dentro del mundo, se manifiesta sin embargo concomitantemente como “ya” constituida desde su propia estructura; esa constitución de suyo nos habla de un orden previo al mundo, un *prius* de constitución real de la cosa, no como “ente” sino como “cosa-real”. [...] La realidad, la *omnitudo realitatis*, se manifiesta así a la filosofía de la finitud como una *exterioridad* desde la que el ser se impone como su mostración [...] la realidad físico-biológico-real *excede* por definición y para siempre.²⁴¹

Como puede verse, esta perspectiva sobre la realidad como *prius* se acerca a la cuestión del polo de la antinomia de la alteridad en tanto “lo-Real-como-exceso” o “resto indivisible” pre-subjetivo (§ 3, b). Sin embargo, Dussel nunca dará mayor énfasis al asunto, probablemente porque desde aquí no es posible desprender directamente un pasaje a la problemática ética.

Finalmente, la tercera “brecha” del pensamiento heideggeriano consiste en la cuestión del otro en tanto “ser-con”, esto es, la comprensión del “otro”, al igual que la “realidad”, siempre en el horizonte del “mundo”.²⁴² El desplazamiento argumental de Dussel es homólogo al anterior: “Si las cosas reales meramente naturales (*res naturalis*) guardaran siempre celosamente una exterioridad in-comprensible para el hombre,

²⁴¹ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 169.

²⁴² Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 26, pp. 137-144.

¿cuánto más exterior será el ente histórico o acontecimental (*res eventualis*) que es el hombre para el mismo hombre? Es desde esta hipótesis que se levanta la crítica de Levinas contra Hegel y, en parte, contra Heidegger”.²⁴³

Nótese que Dussel intuye el estatuto antinómico de la alteridad en términos de la “exterioridad in-comprensible” de las “cosas-reales” y el “otro hombre”. Pero en lugar de asumir dicho estatuto antinómico, más bien parece entenderlo como cuestión de niveles o grados de alteridad (“cuánto más exterior será...”). Con el paso de los años para Dussel la problemática de la alteridad en cuanto “resto” queda no sólo desplazada de la “cosa-real” al “otro hombre” sino absolutamente reducida a este último. “¿En qué medida es el otro comprensible? ¿Qué es lo que comprendemos del otro? ¿No hay en el otro un *resto* siempre in-comprensible, y no ya como la simple cosa real sino como libertad de alguna manera incondicionada y por lo tanto imprevisible?”.²⁴⁴

El interés que Dussel manifiesta en torno a la contribución levinasiana es, pues, una explicación no ontológica de la imprevisibilidad e incondicionalidad de la libertad humana, sin embargo, no seguirá la propuesta levinasiana a “pie de juntillas”. “La obra de Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, es una vuelta a Descartes y a su ‘idea de infinito’. Nosotros dejaremos de lado esta ‘vuelta’ y pensaremos el intento de Levinas sin un tal ‘retorno’”.²⁴⁵

Dussel comienza planteando las preguntas que colocan la reflexión sobre el Otro en un horizonte postheideggeriano. El camino levinasiano seguido para responder estas cuestiones consiste en asumir toda la historia de la filosofía occidental como presa del “paradigma ontológico” de la guerra y apostar, más allá de las filosofías clásicas de la conciencia y la propia “destrucción” heideggeriana, por una afirmación ético-metafísica de la subjetividad. Dice Levinas sobre su *Totalidad e Infinito*: “Este libro se presenta, pues, como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará en el nivel de su protesta

²⁴³ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 170.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 171. Énfasis mío.

²⁴⁵ *Ibidem*.

puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de infinito”.²⁴⁶

En este sentido, lo que a Dussel le interesa, al menos en el § 24 de *Método para la filosofía de la liberación*, es mostrar de qué manera el acceso “escatológico” a la exterioridad del otro presupone como axioma elevar la ética al estatuto de *prima philosophia*. “La oposición tradicional entre teoría y práctica se ha de borrar a partir de la trascendencia metafísica, en la que se establece una relación con lo absolutamente otro o la verdad, y cuyo camino real es la ética”.²⁴⁷ Ahora bien, el problema ético *par excellence* adviene ante la pregunta por la libertad del Otro en tanto “absolutamente otro”. Dado este estatuto absoluto de la alteridad del Otro, salta a la vista que toda vinculación común es de suyo imposible. Y sin embargo la experiencia muestra que hay un vínculo entre el Yo y el Otro. Para Levinas la única vinculación no-común del Otro es posible en términos de una extranjería radical, esto es, libre de todo poder del Yo. De otra manera, el Otro siempre tiene sitio en la libertad absoluta de una alteridad irreductible al Yo. La tesis crucial es que el modo de manifestación de dicho vínculo no-común entre Mismo y Otro es la relación del lenguaje. Escribe Levinas:

Lo absolutamente Otro es el Otro. No se suma. La colectividad en que digo “tú” o “nosotros” no es un plural de “yo”. Yo, tú, no son individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto me atan al otro. Ausencia de patria común, que hace de Otro el Extranjero: el Extranjero que perturba mi estar en casa. Pero Extranjero también quiere decir el libre. Sobre él no puedo yo *poder*. Escapa a mi presa por un lado esencial, incluso aunque disponga de él. No está todo él en mi sitio, en mi lugar. Pero yo, que no tengo con el Extranjero concepto común, soy, como él, sin género. Somos Mismo y Otro. La conjunción y no indica

²⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, p. 19. Sobre el tema en general *cf.* Jaime Llorente, *Levinas. El sujeto debe responsabilizarse de los otros hasta el punto de renunciar a sí mismo*, pp. 19-98. Para una perspectiva panorámica de la obra levinasiana *cf.* Félix Duque, “Introducción”, pp. 9-66.

²⁴⁷ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 23.

aquí ni adición ni poder de un término sobre el otro. Intentaremos mostrar que la *relación* de Mismo y Otro es el lenguaje.²⁴⁸

Sólo discursivamente es posible relacionar la no-relación entre Mismo y Otro sin abolir su trascendencia. Mismo “sale de sí” discursivamente ante el Otro, es el “cara a cara” o la “proximidad originaria” que inscribe prácticamente (a-teoréticamente) la ruptura imposible de sanar de la totalidad. La “interpelación” del Otro ante Mismo sucede allende la “com-prensión del mundo”, implica un “salto de fe” de Mismo en tanto “escucha” y “creyente” de lo dicho por el Otro.

En otros términos, la libertad humana es *a priori* una relación ética de Mismo y Otro que se “soluciona” en el lenguaje. El precio pagado por el postulado de la libertad absoluta de la alteridad del Otro es asumirla fuera del horizonte de comprensión del mundo. La alteridad, según Levinas, interpela al horizonte del mundo desde fuera expresando, ante todo, una exigencia de escucha. De la “proximidad” del Otro nos adviene el lenguaje con su radical autonomía y trascendencia. Pero ¿quién es el Otro? ¿Qué es lo que exclama el Otro? El Otro es el extranjero que “clama por justicia”. Alguien in-totalizado por el “horizonte del mundo” que, precisamente por esto, irrumpe con absoluta imprevisibilidad. En este preciso sentido debe entenderse el carácter metafísico de la argumentación levinasiana: el Otro en posición de exterioridad (“fuera”, “más allá”) del horizonte del mundo (el orden del ser, la totalidad, la ontología).

Así pues, la auténtica libertad de la subjetividad se juega en esta “relación sin relación” del mundo con la exterioridad y no en su abolición. Sólo merced a la alteridad de la totalidad es posible que se de en ella lo “realmente nuevo”, esto es, los acontecimientos que nutren el curso de la historicidad misma. Apunta Dussel:

Una exterioridad se levanta tras el horizonte de mi mundo. Exterioridad nunca del todo franqueable, por esencia in-superable. Este resto inmenso de exterioridad deja siempre abierto un ámbito a la dialéctica, no ya como dialéctica de la naturaleza, sino

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

de la historia. El otro, como otro libre y que exige justicia, instauro una historia imprevisible. El otro como misterio es el hacia dónde, el más allá de mi mundo, que el movimiento dialéctico no pretenderá comprender como totalidad totalizada, ya que, por su estructura finita, sabe que jamás alcanzará. La totalidad como *lo visto* hecho sistema se opone a la infinidad de un movimiento dialéctico histórico que se abre para *oír* la palabra de otro, que se revela desde una exterioridad insondable e imprevisible. [...] El otro, intotalizado, intotalizable, es la garantía de la perenne *novedad* de lo creado.²⁴⁹

La libertad humana, digámoslo al fin, es una cuestión metafísica que desde el inicio nos compromete éticamente ante el Otro. Según esta filosofía, el acto ético primero ante la interpelación del Otro no consiste en descifrar teóricamente lo dicho (por asunción en lo Mismo), sino aceptarlo prácticamente o experimentalmente (mediante la escucha y la fe) en su total ininteligibilidad. Desde esta grosera simplificación de la propuesta levinasiana, demos paso al desplazamiento postlevinasiano ofrecido tempranamente por Dussel mismo.²⁵⁰

Ya en su aproximación a la Filosofía de la Liberación, García Ruiz dio cuenta de una “discontinuidad” en la trayectoria del pensamiento de Dussel merced a una “ruptura ontológica” y una “ruptura epistemológica” comandadas por el descubrimiento de Emmanuel Levinas y la ulterior reescritura de Karl Marx a través de éste. En lo sucesivo, se presta mucha atención a la sentencia de García Ruiz de que, desde un punto de vista ontológico y epistemológico, “es así como debemos entender el desarrollo del pensamiento de Dussel: antes de Levinas y después de Levinas”.²⁵¹

Pues bien, será desde la ética meta-física de Levinas que Dussel emprenda una vuelta a la ruptura posthegeliana: el viejo Schelling, Feuerbach, Marx y Kierkegaard (§§

²⁴⁹ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 173-174.

²⁵⁰ Para un análisis particular de la recepción dusseliana de Levinas *cf.* Luz María Lozano Suárez, “La recepción del pensamiento de Michel Foucault y de Emmanuel Levinas en el proyecto de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel”, pp. 153-169 y Jorge Mario Rodríguez, “Levinas y el pensamiento de Enrique Dussel”, pp. 77-83. Para un análisis de la recepción levinasiana en el pensamiento latinoamericano en general *cf.* Christopher Larkosh, “Levinas, el pensamiento latinoamericano y los devenires de la ética traslativa”, pp. 174-185.

²⁵¹ Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación*, p. 87.

17-20 de *Método para una filosofía de la liberación*) para acompañar el desplazamiento ético de la ontología heideggeriana con una suplementación “positiva” de la dialéctica hegeliana. Aunque el asunto se despliegue bajo una narrativa estrictamente filosófica, no debemos perder de vista que los objetivos de Dussel son en realidad políticos. Toda la discusión sobre la “superación” de la dialéctica hegeliana y la ontología heideggeriana se mueve desde una apetencia por construir una “filosofía política”. Y como veremos, es aquí donde Dussel da un paso adelante de Levinas cuyo “punto de apoyo seguía siendo Europa misma”.²⁵²

§ 6. Para una metafísica militante

El paso siguiente de la asunción de la Filosofía de la Liberación en Ética de la Liberación, esto es, el tránsito de la “proximidad originaria” a la enunciación del “Principio-Liberación”, consiste en la ex-posición de la *gran Ética* fuera de sí como Política de la Liberación. Sin embargo, el orden lógico de esta proposición es producto de una larga experiencia política y reflexiva cuya fundamentación es radicalmente retroductiva. Veamos el asunto más de cerca.

Dussel apunta que “había siempre la urgencia de desarrollar una filosofía política”.²⁵³ Es más, en los años setenta “la filosofía política cobró características de filosofía primera”.²⁵⁴ Entonces, ¿cómo se da la inversión de esta convicción inicial a la postura definitiva de que “la ética (y por ello la política, como *su* primer horizonte) es la *prima philosophia*”?²⁵⁵ ¿De qué modo y por cuáles razones se “ascendió” la ética como “filosofía primera” y se “descendió” la política como el primer “horizonte práctico” de ésta? Dussel buscó cumplimentar la “urgencia de desarrollar una filosofía política” con la pérdida de su inmediatez. El paso atrás dado por Dussel para la fundamentación de lo

²⁵² Enrique Dussel y Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, p. 8.

²⁵³ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 74.

²⁵⁴ Enrique Dussel, “Filosofía y liberación latinoamericana”, p. 88.

²⁵⁵ Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, p. 406.

dado, la filosofía política como “filosofía primera”, es el movimiento retroductivo *par excellence*. ¿Para qué fundamentar lo que se muestra ya “primero”? Una pregunta sin sentido para la urgencia de la coyuntura, pero válida para la sospecha de quien, como dijera Hegel, carece de “la ternura habitual para con las cosas” y se entrega a la “paciencia del concepto”. Dussel llegará a la conclusión de que el sitio de la ética es ser la “filosofía primera” y su destino es devenir política.

Para la edificación de un “proceso de liberación” el pulso pragmático de la metafísica dusseliana queda asentada en el axioma postlevinasiano de no interpretar el Otro como absolutamente otro. “Levinas habla siempre que el Otro es ‘absolutamente otro’. Tiende entonces a la equivocidad”.²⁵⁶ De esta manera, el nuevo reto de la Filosofía de la Liberación consiste en mostrar cómo podría interpretarse el Otro como (no-absolutamente) otro sin totalizarlo dialécticamente en el Sí mismo ni neutralizarlo en la “mundaneidad del mundo”. Es decir, se trata de preguntar de qué manera es posible atender la “razón del Otro” sin reducirla ni hipostasiarla.

El camino trazado por Dussel en este respecto radica en suplementar “*ana-dialécticamente*” el saber especulativo y, en igual medida, conducirlo híbridamente por sendas plus-filosóficas (históricas y geopolíticas, principalmente) para situar y sitiar concretamente la alteridad.²⁵⁷ “El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes”.²⁵⁸ Según Dussel, de esta manera se interpreta el Otro como es debido, a saber, el Otro como sujeto.

La proposición dusseliana para que el Otro no sea interpretado bajo criterios reductivos ni absolutos es, precisamente, *sujetarlo*. ¿Dónde? En su propia naturaleza subjetiva. De la mano de Levinas, Dussel sigue la estrategia de subjetivizar la alteridad más allá de las concepciones clásicas de la “metafísica de la subjetividad”. Pero en la medida que la totalidad vigente de suyo implica la opresión y exclusión del Otro, éste se

²⁵⁶ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 161.

²⁵⁷ Cfr. Michael Barber, *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, pp. 50-112.

²⁵⁸ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 161.

encuentra siempre ya en calidad de resto in-totalizable y pre-subjetivo. La solución dusseliana para afirmar la calidad subjetiva del Otro pre-subjetivo consiste en inscribir la alteridad del Otro en un “proyecto de liberación”, es decir, afirmarlo en cuanto *sujeto posible de liberación*.

a) “No hay Otro del Otro”

Para sorpresa nuestra, es aquí donde salta a la vista una coincidencia “gestual” entre las obras tan disímiles de Dussel (el tema de la investigación) y Žižek (la perspectiva desplegada), *como si* este hecho en sí mismo contingente mostrara, de alguna manera, “notas” o “huellas” de la Cosa misma alrededor de la cual gira el pensamiento contemporáneo. Quizá el único registro dusseliano que muestre explícitamente una posible *coincidencia temática* con la obra žižekiana sea el siguiente: “[A] Žižek [...] le falta dialécticamente la segunda Totalidad, la Alteridad que guarda Exterioridad del sistema de la Ley. Le falta una creadora reconstrucción política de las intuiciones éticas de E. Levinas, *aunque continuamente rozga el tema*”.²⁵⁹

Dussel reescribe la “(otra) banda de los cuatro” de la ruptura posthegeliana (el viejo Schelling, Feuerbach, Marx y Kierkegaard) desde Levinas. “Los ‘poshegelianos’ tenían un sentido *de la realidad* que trascendía el horizonte del ser hegeliano. El Otro estaba ‘más allá del Ser’, y en esto coincidía Levinas”.²⁶⁰ Žižek, en cambio, reescribe la “banda de los cuatro” del idealismo alemán (Kant, Fichte, Hegel y el Schelling intermedio) desde Lacan. “Mi apuesta era (y es) que, a través de su interacción (leyendo Hegel [y al idealismo alemán en su conjunto] a través de Lacan y viceversa), el psicoanálisis y la dialéctica hegeliana se redimen mutuamente”.²⁶¹

Lo que nos interesa destacar en estos caminos bifurcados es su insospechado asentamiento en el mismo axioma: *no hay “gran Otro” / no hay Otro como absolutamente otro*.

²⁵⁹ Enrique Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, p. 47. También en Enrique Dussel, *Filosofías del sur*, p. 143. Énfasis mío.

²⁶⁰ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido”, p. 39.

²⁶¹ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, p. 18.

“Lo que la inexistencia del gran Otro muestra es que todo edificio ético y/o moral tiene que estar fundamentado en un acto abismal que es [...] *político*”.²⁶² Para Dussel el Otro en tanto alguien es un “sujeto de praxis posibles”. “Desde esta negatividad, hecha *sujeto* por la organización militante, el Otro popular puede ahora [...] lanzar la ‘interpelación’”.²⁶³ Pero aunque el Otro no es “absolutamente otro”, existe todavía una posibilidad de reconocer la presencia de un “gran Otro” en la Filosofía de la Liberación. Digámoslo rápidamente, un Otro absolutamente otro en tanto garante de la legitimidad de la praxis política y de la consistencia teórica de la ética-metafísica.

En efecto, Dussel da un giro paradójico al asunto inexistencia de lo absolutamente Otro: a pesar del “no hay”, esta falta no deja de insistirnos con su absoluta vacuidad. El asunto no es, pues, que el “gran Otro” no exista, sino que *falta*. Aquí el carácter especulativo del castellano es de gran ayuda, se trata de una falta “ontológica” en el núcleo de la totalidad como no-Toda. “La Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser”.²⁶⁴ Y una falta “moral” de la totalidad vigente como dominadora y opresora. “[En la ‘comunidad de comunicación real posible’ o la Totalidad] *siempre* hay afectados-excluidos. Este ‘siempre’ es empírico y al mismo tiempo necesario, apodíctico: es imposible fácticamente que no los haya”.²⁶⁵ En Dussel el sitio del “gran Otro” no lo ocupa el Otro excluido/oprimido sino la Idea del *bien* proyectada en un orden normativo alternativo, simétrico. Escribe Dussel: “El bien supremo es una idea regulativa (un sistema sin víctimas) pero empíricamente imposible. ¿No sirve entonces para nada? Sí, sirve para ayudarnos a criticar la dominación actual y descubrir las víctimas presentes, pero no para intentar la realización histórica del bien supremo —el ‘comunismo’ de Marx como ‘Reino de la Libertad’ era igualmente una idea regulativa y no una ‘etapa histórica’—”.²⁶⁶

²⁶² *Ibid.*, p. 965.

²⁶³ Enrique Dussel, “Ética de la liberación (Hacia el ‘punto de partida’ como ejercicio de la ‘razón ética originaria’)”, p. 268.

²⁶⁴ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 166.

²⁶⁵ Enrique Dussel, “Ética de la liberación (Hacia el ‘punto de partida’ como ejercicio de la ‘razón ética originaria’)”, p. 247-248.

²⁶⁶ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 565.

Ya no queda duda: el “bien supremo”, el “gran Otro”, *no existe, pero insiste*. Ahora bien, ¿la postulación de un “gran Otro” es una ficción inevitable del acto político? Aquí los puntos de vista de nuestros pensadores se separan radicalmente. Mientras Žižek constantemente critica que “la idea de que uno puede fundamentar la política en la ética [...] es una versión de la ilusión del ‘gran Otro’”.²⁶⁷ Dussel, en cambio, dirigirá su atención al modo en que la postulación de dicha “ilusión” tiene una utilidad práctico-política en los distintos procesos de liberación:

Puede, sin embargo, afirmarse el Absoluto [el “gran Otro”] sólo en el caso que fundara, justificara o diera esperanza (Bloch) a los oprimidos en su proceso de liberación. Simbólicamente el “dios” Faraón justificaba la dominación; el “Yahveh” de los esclavos de Egipto conducidos por Moisés daba motivos de liberación. Esas estructuras simbólicas son metáforas de un discurso racional: si hay un Absoluto debe ser Otro que todo sistema histórico (de lo contrario dicho sistema sería irrevocable: sería el fin de la historia). [...] Si hay Absoluto no puede sino ser Otro que todo sistema, como aliento de vida de los vivientes.²⁶⁸

Digámoslo en los siguientes términos, todo proceso de liberación implica un “salto de fe”, una práctica movida por la creencia en la Causa, esto es, “una afirmación del Absoluto como liberación”.²⁶⁹ Esto así, ¿no pretende ocupar la Ética de la Liberación el sitio del “gran Otro” (un “Absoluto” como “Otro que todo sistema histórico”) que legitime la lucha por la Causa y fundamente toda Política de la Liberación?:

Las luchas por el reconocimiento de víctimas que operan transformaciones en diversos “frentes de liberación”, que esta Ética de la Liberación *fundamenta y legitima, pudiendo dar una cierta orientación, desde criterios y principios éticos*, en la cotidianidad, para el ejercicio de la praxis de liberación, desde las víctimas, de normas, acciones,

²⁶⁷ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, p. 963.

²⁶⁸ Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, p. 409.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 410.

microestructuras, instituciones, o sistemas de eticidad, sin deber esperar el tiempo de las revoluciones cuando éstas son “imposibles”.²⁷⁰

La gran tentación del “totalitarismo especulativo” radica en postular una continuidad simétrica entre la teoría y la práctica, esto es, pretender suturar la brecha entre la ética y la política. Ciertamente, Dussel atribuye a su *gran Ética* la fundamentación de los principios normativos de toda Política de la Liberación, sin embargo, también advierte el peligro de convocar a un pasaje directo entre dichos campos de análisis. “No esperamos demasiado de su capacidad normativa explícita teórica, pero no dejamos de pensar que cumple una función necesaria también estratégica”.²⁷¹ La verdad es que existe una ambigüedad sobre el grado de definitividad que Dussel atribuye a la ética para devenir política. Existen registros que apuntan a un total regimiento ético de la política y todos los demás horizontes prácticos, pero también existen otros registros que más bien matizan dicha posición.²⁷²

Por el contrario, Žižek se opone completamente a toda pretensión de fundamentación ética del acto político. “La política es el espacio mismo donde, sin ninguna garantía externa, son hechas y negociadas las decisiones éticas”.²⁷³ Para el filósofo esloveno la política es el ámbito de la libertad *par excellence* y, por lo tanto, no responde a ninguna normatividad ética, religiosa o del tipo que fuere. Dicho en otras palabras, en Žižek tenemos una inversión del círculo ético-político dusseliano: primero el *factum* de lo político, un verdadero *creatio ex nihilo*, y luego la toma de decisiones éticas.

Una segunda coincidencia radica en que la afirmación de la positividad de la no-relación del “gran Otro” tiene consecuencias en un nivel epistemológico o de método. Es interesante notar que tanto Dussel como Žižek se preguntan por la necesidad de una suplementación de la negatividad hegeliana y encuentren la vía para su cumplimentación en los pensadores posthegelianos, pero sobre todo en Schelling. Adviértase desde ya, para

²⁷⁰ Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, p. 13. Énfasis mío.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 14.

²⁷² El asunto no es tajante como Castro-Gómez lo presenta en su reciente crítica. *Cfr.* Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, pp. 303-397.

²⁷³ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, p. 963.

que no haya dudas, que se habla de “suplementación” de la negatividad hegeliana y no de “superación”, como insiste Dussel, pues la realidad es que ambos pensadores asumen dicha suplementación como un momento no-dialéctico “de” la dialéctica. Evidentemente ambos pensadores llegan a respuestas distintas. Dussel propone una “ana-dia-lógica” completamente hermenéutica. “La ana-logía quiere indicar una palabra que es una revelación, un Decir cuya presencia patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y provoca, de lo ‘significado’: el Otro mismo como libre”.²⁷⁴ Žižek, por su parte, vuelve a la noción kierkegaardiana de “repetición” para darle un giro psicoanalítico con la noción freudiana de “pulsión de muerte”. “No hay lugar, en el sistema de Hegel, para pensar una repetición ‘pura’, una repetición no atrapada en el movimiento de *Aufhebung*”.²⁷⁵

Dejando de lado la asunción filosófica de las problemáticas teológicas del “más allá” (*ána*) y el “objeto de la fe”, llama en grado sumo la atención que ambos pensadores retornan particularmente a la obra de Friedrich Schelling para caer en la cuenta del *prius* de la positividad de “lo Real”. Dussel recurre a la noción del viejo Schelling de la *Filosofía de la revelación*, el “Señor del Ser”. “Schelling muestra que más allá del ser ontológico se da la *exterioridad real* que se experimenta por su manifestación mitológica o propiamente como revelación positiva. Esta exterioridad real es experimentable *a posteriori*”.²⁷⁶ Žižek denomina desde el Schelling “intermedio” de *Las Edades del mundo*, “resto indivisible”. “F.W.J. Schelling: no hay *Geist* sin *Geisterwelt*, no hay pura espiritualidad del *Logos* sin el espectro obscuro de una ‘corporalidad espiritual’ de la muerte viviente, etcétera”.²⁷⁷

Por lo demás, es sugerente que Dussel y Žižek se sirvan de su respectiva vuelta a Schelling para reinterpretar creativamente a Karl Marx. Para Dussel la cuestión de la “fuente” del valor y del plusvalor que es el “trabajo vivo” es auténticamente schellingiana:

La palabra *Quelle* (fuente) viva del valor pareciera remitirnos de la crítica schellingiana a Hegel. [...] Schelling pensaba que “más allá” del ser de la totalidad pensada se

²⁷⁴ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 167.

²⁷⁵ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, p. 491.

²⁷⁶ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 127.

²⁷⁷ Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 4.

encontraba el Señor del ser, real, trascendental —en esa misma línea reflexionó Kierkegaard, Marx—. Desarrolló el sentido *antropológico* de la trascendentalidad del otro, como otro hombre, como trabajador. El trabajador fuente de interpelación, de palabra de protesta, es el “otro” que el capital, la contradicción absoluta para Marx, “fuente” *viva del valor*.²⁷⁸

Para Žižek la cuestión schellingiana de la “corporalidad espiritual” puede leerse como una prefiguración marxiana del estatuto atribuido al objeto mercantil en el tema del “fetichismo”:

Esta noción schellingiana de la “corporalidad espiritual” nos permite establecer un vínculo inesperado con Marx. Hoy, está claramente establecido que Schelling prefigura una serie de motivos en clave marxista [...]. Las raíces de la problemática marxiana del “fetichismo de la mercancía” en Schelling proveen otro vínculo a esta serie. Es decir: ¿Por qué, precisamente, Marx eligió el término fetichismo para designar el “capricho teológico” de las mercancías? [...] En breve, el punto de Marx aquí es profundamente schellingiano: no hay espíritu sin espectro-espíritu, no hay espiritualidad “pura” sin el espectro obscuro de la “materia espiritualizada”.²⁷⁹

En breve, la vuelta a Schelling de Dussel y Žižek se explica por el “resto” involucrado en la consignación de la subjetividad en un cuerpo vivo y el doble nivel de presencia (material y espectral) de las cosas. Más adelante (§ 7, c) se analizará la importancia fundamental para Dussel de entender el Otro, el “pueblo”, como “vida” y de qué manera es que se relaciona con el “espectro capitalista” bajo el lema de *creatio ex nihilo*. Se trata de la asunción de la temática teológica al ámbito sí filosófico, pero sobre todo económico.

Finalmente, la tercera coincidencia la encontramos en el “síntoma” de la época contemporánea: escribir filosofía como “filosofía política”. Aquí es más visible la radical contraposición de los caminos de Žižek y Dussel. El primero sigue el camino de una

²⁷⁸ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 142.

²⁷⁹ Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, p. 4.

“ontología política” cuya vía de acceso es una suplementación psicoanalítica de la filosofía. El segundo sigue el camino de una “política de la liberación” cuya vía de acceso es una suplementación geopolítica de la filosofía. Escribe Dussel:

En general las filosofías políticas intentan fundar la acción política partiendo de *un solo* principio. [...] Pienso que dichas posiciones son reductivistas, porque lo político es mucho más complejo, tiene muchos principios, diversos niveles de su ejercicio; no sólo el de las mediaciones hermenéuticas, sino igualmente el de las estructuras institucionales de la sociedad política y civil, y, por último, el campo propiamente estratégico (donde pueden iluminar a la acción política propuestas desde un N. Maquiavelo, hasta C. Schmitz, S. Žižek, o un Enrique Serrano en América Latina). El campo concreto estratégico de la acción política como lucha por la hegemonía, como campo “vacío” que habría que llenar (en la compleja e interesante propuesta de E. Laclau a partir de J. Lacan), no es de ninguna manera el único horizonte de “lo político”. Todas estas posiciones son reductivas.²⁸⁰

Ahora toca mirar este asunto exclusivamente desde la postura dusseliana y su tardía aproximación al marxismo. La contribución de Enrique Dussel para la construcción de una filosofía política a principios de los años setenta va de la mano del marxismo *sui generis* de la Escuela de Frankfurt, principalmente Herbert Marcuse y Ernst Bloch: “Entroncada con la fenomenología, y sin contradecir el intento de Levinas, los análisis de la Escuela de Frankfurt —en especial y en primer lugar Marcuse, pero después Habermas, Adorno, Horkheimer— y de Ernst Bloch nos permitían ir realizando los primeros pasos de una filosofía política latinoamericana que tomaba muy en serio la ruptura teórica que la doctrina de la dependencia había producido inicialmente en las ciencias sociales”.²⁸¹

Con Marcuse se da una “politización” de la ontología; con Bloch se “abrió el horizonte futuro y utópico (que, sin embargo, no será un ‘proyecto’ de liberación todavía).”²⁸² No obstante, es en esos años cuando Dussel practica un “antimarxismo

²⁸⁰ Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, p. 167.

²⁸¹ Enrique Dussel, “Filosofía y liberación latinoamericana”, pp. 87-88.

²⁸² Enrique Dussel, “Filosofía de la Liberación: desde la praxis de los oprimidos”, p. 397.

antidogmático”. “En realidad era antidogmatismo, antialthusserianismo, o el no poder optar la posición política del PC argentino, ya que se había separado del pueblo al seguir la línea estaliniana de órdenes y contraórdenes”.²⁸³ Pero esto no significa que Dussel fuera indiferente a las importantes obras de algunos pensadores marxistas, en todo caso “el marxismo influía cada vez más, pero de manera lateral”.²⁸⁴

Como veremos, en la fase de constitución de la Filosofía de la Liberación la postura dusseliana de un “antimarxismo antidogmático” no es reductible a una actitud anti-Marx. El primer acercamiento de Dussel hacia Marx es completamente secundario o derivado, es decir, interesa más como pensador posthegeliano y no tanto como crítico del Capital. Por esto mismo, la primera lectura dusseliana de Marx es un tanto convencional en ciertos aspectos y bastante escéptica y limitada en cuanto a los servicios que cree puede ofrecer para la postulación de la filosofía ética latinoamericana de ese momento. De la “localización” de la “experiencia originaria” del Otro a su experiencia “económica” como *pauper* falta un gran trecho todavía. Aunque existe una “ruptura ontológica” al haber asentado el discurso desde la alteridad y su correspondiente asunción como *situ* geopolítico, todavía quedan cuentas pendientes respecto a las consecuencias que dicho giro tiene en el ámbito epistemológico. Falta esclarecer las actitudes y estrategias interpretativas que harían posible expresar “la razón del Otro”.

b) Filosofía ética latinoamericana

El que está enfrente de mí no es el Otro “absolutamente otro” sino el Otro “como otro”, esto es, alguien que “pudiera ser un indio, un africano, un asiático”.²⁸⁵ Éste es el desplazamiento que Dussel inscribe en su reescritura del pensamiento de Levinas, o lo que es lo mismo, es el paso postlevinasiano de la Filosofía de la Liberación. La convicción de toda la reflexión dusseliana ulterior es que la posibilidad de edificar un proyecto de liberación debe ir acompañada de la pérdida del criterio absolutizante de la alteridad, más

²⁸³ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 406, n. 31.

²⁸⁴ Enrique Dussel, “Filosofía y liberación latinoamericana”, p. 88.

²⁸⁵ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 161

no de la pérdida de la alteridad misma. De lo que se trata es, por tanto, de hacer del Otro sujeto.

Como ya se dijo, el intento de Dussel por superar la ontología y la dialéctica modernas pasa por una repetición de los pensadores posthegelianos. El registro más completo sobre el tema se encuentra en los §§ 17-20 de *Método para una filosofía de la liberación*.²⁸⁶ Pero para propósitos del trabajo, sólo se examinarán las cuestiones que directamente tocan nuestro asunto mismo: la “filosofía positiva” de Schelling y lo que podría denominarse la primera lectura dusseliana de Marx. No se examinará, por tanto, la cuestión de Feuerbach y Kierkegaard y, además, se dejará de lado la lectura dusseliana de Hegel, en verdad algo convencional por estar apegada a muchos de los modos franceses de los años setenta, p. e. la *Ciencia de la Lógica* como un “panlogismo conceptual”, una gran totalidad “cerrada” cuyo curso emana de un presunto “método dialéctico”, etcétera.²⁸⁷

Dicho esto, hay que preguntar ¿qué ofrece a la Filosofía de la Liberación una vuelta a los pensadores posthegelianos? Apunta Dussel:

Lo que nos interesa como “pensar de la periferia” (de América latina, África y Asia), dichos pensadores posthegelianos indican un *más allá* (*Jenseits*) de la ontología hegeliana, europeo-imperial entonces. Siguiendo el camino por ellos indicado, pero recorrido por ellos mismos históricamente sólo parcial y defectuosamente, descubriremos *nuestro camino* “más allá” de la ontología de la totalidad opresora. Por ello tomaremos todas las indicaciones meta-físicas posibles, rechazando lo que de reaccionarias tengan, recogiendo lo que de liberadoras sugieran.²⁸⁸

²⁸⁶ Para un análisis sucinto de la temática metodológica en general *cf.* Alberto Parisí, *Filosofía y dialéctica*.

²⁸⁷ “Para el joven Hegel de Jena dichas ideas en las que Kant tenía fe son ahora tema del saber que especulativamente abarca ‘la suprema totalidad a partir de su fundamento más íntimo, alcanzando todo a la vez’. Todo Hegel está ya en esta afirmación juvenil”. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 117. Para un estudio sucinto de los temas no tratados aquí *cf.* García Ruiz, *Filosofía de la liberación*, pp. 111-150. Y más específicamente sobre la recepción dusseliana de Hegel *cf.* Adriana Arpini, “Los usos de Hegel. A propósito de la necesaria ampliación metodológica en los inicios de la filosofía latinoamericana de la liberación”, pp. 1-15.

²⁸⁸ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 118.

Sabido es que la reescritura dusseliana de los pensadores posthegelianos se realiza desde el concepto meta-físico levinasiano de “exterioridad”. Se trata de un ejercicio que busca asumir los postulados de los pensadores posthegelianos, principalmente los de Schelling, como el inicio o prefiguración de una meta-física de la alteridad cuya figura más acabada se da hasta la obra de Emmanuel Levinas. Pero para la Filosofía de la Liberación esta figura exige, a su vez, ser configurada a través de una concreción geopolítica. Este movimiento de concreción de la meta-física de la alteridad es completamente postlevinasiano. La principal consecuencia del mismo no fue sino lanzar las reflexiones dusselianas a la cumplimentación de un propósito sumamente ambicioso, a saber, la repetición de la narración de la historia de la filosofía en un horizonte verdaderamente mundial que integre por vez primera el despliegue del pensamiento de las periferias.²⁸⁹

La actitud dusseliana es sumamente rigurosa: “todo lo dicho anteriormente [...] debía ser redicho”.²⁹⁰ Retroactivamente podría afirmarse que, en realidad, este alto propósito de la reflexión dusseliana no es más que el despliegue radical de la “misma” intuición interna existente en sus tempranos ejercicios de hermenéutica simbólica ricoeuriana, a saber, la insistencia de la Idea de un orden positivo más allá del horizonte del ser, es decir, la exigencia de una “filosofía positiva”, meta-física, que reescriba y sustituya toda la “filosofía negativa”, ontología, vigente. Lo verdaderamente paradigmático del asunto es que esta Idea tuvo correspondencia con el *eppur si muove* de Friedrich Schelling. Es decir, en la reescritura dusseliana de los posthegelianos, Dussel mismo se reconoció schellingiano como, digámoslo así, por accidente:

Leyendo a Schelling hemos encontrado el *origen* de nuestra misma obra. Cuando en 1961 emprendimos en París el comienzo constructivo de nuestro pensar lo hicimos guiados por la mano de Paul Ricoeur y su *La symbolique du mal*. Este mismo autor se inspiraba en Jaspers, el que, por su parte, conocía muy bien a Schelling. Desde el

²⁸⁹ Cfr. Pedro Enrique García Ruiz, “La filosofía de la liberación de Enrique Dussel; un humanismo del otro hombre”, s/p.

²⁹⁰ Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación*, p. 12.

estudio de los símbolos y mitos de nuestro pueblo habíamos pensado llegar a la develación del *contenido positivo* del ser americano.²⁹¹

No es caprichosa, entonces, la carga de la balanza a favor de Schelling sobre Feuerbach, Marx y Kierkegaard. Para Dussel, la filosofía de Schelling es el inicio de una perspectiva de paralaje a la altura de los tiempos contemporáneos. “Es casi exclusivamente una teodicea, poco y nada nos ha dejado de una antropología, y menos aún de una política, pero, *meta-físicamente, es el gran iniciador...* [de una] nueva edad de la filosofía”.²⁹²

Dussel insiste en distintas ocasiones que su vuelta a Schelling está fijada, principalmente, sobre el pensamiento del viejo Schelling de *Filosofía de la mitología, Filosofía de la revelación* y las lecciones dictadas en la universidad de Berlín en 1841. “Fue a partir de la crítica de la ‘dialéctica negativa’ [...] que pudimos comprender la importancia de la posición del ‘viejo Schelling’, el que supera la ‘dialéctica negativa’ hegeliana, desde la *positividad* de la exterioridad del ‘Señor del Ser’”.²⁹³ Sin embargo, también existe una lectura de los escritos del joven Schelling, p. e. *Sobre los mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo antiguo* de 1793, donde Dussel reconoce una inesperada coincidencia con su proceder de los años sesenta, a saber, una hermenéutica de la cultura de los pueblos a partir de la mitología.²⁹⁴ “Así se constituye la *positividad* de la tradición oral mítica, de donde surgirá la filosofía”.²⁹⁵

Debe advertirse lo inusual y verdaderamente atrevida que resulta la lectura dusseliana de Schelling en América Latina. Teniendo en mente el debate de época de los años setenta, sobre todo comandado por la hegemonía del marxismo como “el” pensamiento crítico, el gran peligro de un posicionamiento schellingiano radicaba en ser acusado de “irracionalista”, “reaccionario” y hasta “proto-nazi”. Todo por la presencia de un registro más o menos difundido del marxismo o, al menos, bastante conocido entre

²⁹¹ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 122.

²⁹² *Ibid.*, p. 123. Énfasis mío.

²⁹³ Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos”, p. 397.

²⁹⁴ Para una visión general de los múltiples giros del pensamiento schellingiano *cfr.* Arturo Leyte, *Las épocas de Schelling*, pp. 5-68.

²⁹⁵ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 119.

los hacedores de “filosofía marxista”: *Asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* de Georg Lukács, publicado en 1953 con traducción al español desde 1967. Ante tal situación, no es arbitrario que Dussel tenga dicho registro como principal interlocutor de su intervención.

La primera distinción que Dussel hace para separar su lectura de Schelling de otras más convencionales es rechazar, en contra de Lukács, un estatuto absoluto de la determinación “irracional” del pensamiento schellingiano. Por el contrario, Dussel afirma que la “irracionalidad” desde la que piensa Schelling es “la negación de la razón, valor o ‘dios’ vigente [...] sólo se negaría un *cierto* orden, horizonte o mundo, que en realidad se mueve al nivel óntico de *un sistema establecido*. Lukács no puede hacer esta distinción, porque es todavía europeo”.²⁹⁶ Como puede verse, este movimiento interpretativo es exactamente homólogo al desplazamiento de perspectiva que Dussel hace con Levinas. Es decir, la estrategia para destilar la “europeidad” de la noción del “Otro como absolutamente otro” de Levinas o, en este caso, de “irracional como absolutamente irracional” de Lukács sobre Schelling es inscribir una *concreción histórica* en la noción en cuestión. Se trata de un pulso plus-filosófico de localización geopolítica e histórica que emerge para redimir el sentido de algunas nociones filosóficas de occidente. De este modo, “el Otro” queda asumido como un “quién” geopolíticamente localizado y la “irracionalidad” como la modalidad de un orden vigente socialmente determinado. Apunta Dussel sobre la redención de Schelling:

Se piensa que el pensar de Schelling es irracional simplemente porque indica que *más allá* de la identidad del *ser* y pensar se encuentra la realidad del que puede revelar. Sin descubrir lo que esto significará para la filosofía de los pueblos oprimidos del mundo (cuestión que ningún filósofo europeo ha descubierto hasta ahora, y menos entonces Schelling, de manera *explícita*). Lukács lo coloca junto a Schopenhauer o Nietzsche, en una misma tradición irracionalista. Con ello no advierte la diferencia radical que

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 118. Énfasis mío.

hay entre esos pensadores. Schelling, y Kierkegaard después, al proponer un *más allá del ser* abren el camino a una nueva edad histórica.²⁹⁷

Dussel reconoce que su camino plus-filosófico de situar históricamente la filosofía coincide con en el camino que Schelling despliega para la edificación de una “filosofía positiva”.²⁹⁸ “¿Qué camino tomar para descubrir positivamente el contenido de la realidad? Schelling piensa que es necesario encaminarse en una ‘investigación histórica’ en la que se muestre la realidad”.²⁹⁹ El camino de la “filosofía positiva” se revela como el despliegue de una “filosofía histórica”.

Según Dussel, para Schelling la noción hegeliana de “idea absoluta” reduce todo el proceso especulativo de la negatividad a una muy laboriosa tautología que no está referida al *factum* de la existencia. De manera que habría que desplazar la perspectiva más allá del “pensar puro” para dar con el “principio de existencia”, lo “positivo mismo” o la “existencia de la existencia” como “acto-ser”.³⁰⁰ Dice Schelling en su *Filosofía de la revelación*:

La filosofía racional no se ocupa de lo realmente existente, sino de lo que *puede* existir. Ahora bien, lo último que puede existir es la potencia que ya no es potencia, sino que, en cuanto es el ente mismo, es *acto* puro. Podemos por tanto llamarla la potencia *existente*. [...] Aquí se manifiesta inmediatamente que la potencia que no es ya potencia, sino que es ella misma acto, no es en virtud del paso *a potentia ad actum*. Si ella es, entonces puede *ser* solo *a priori*, puede tener el ser solamente como *prius*. Por eso, podremos llamarla también “lo que puede ser al revés”, es decir, lo que puede ser de modo que en él la potencia es el *posterius* y el acto el *prius*.³⁰¹

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 123.

²⁹⁸ Para una tematización directa del vínculo entre filosofía e historia desde Schelling *cf.* Félix Duque, “Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica histórica”, pp. 27-59.

²⁹⁹ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 123.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 125.

³⁰¹ Schelling, *Filosofía de la revelación*, pp. 158-159.

En breve, se trata de caer en la cuenta del *prius* de la pura existencia que Schelling denomina el “Señor del Ser” o “Dios”. “Sólo la afirmación de un Dios creador del *ser* del mundo [desde] la nada permite superar el fundamento mismo de la ontología moderna”.³⁰² Ahora bien, altas dosis de mala fe se requerirían para reducir este momento de la argumentación dusseliana a disquisiciones teológicas. En realidad, lo que Dussel busca señalar con la tesis schellingiana de la pura existencia fáctica previa a todo conocer es la absoluta libertad de un orden trascendental imposible de registrar en pulso lógico del saber especulativo:

Schelling propone su superación, superación en un empirismo material que parta positivamente de la historia de la simbología de los pueblos (mitología) y que ausculte meta-físicamente las condiciones de posibilidad de la revelación de la libertad que trasciende la capacidad misma de la razón. Esa existencia real, sensible y experimentable *a posteriori*, es *un más allá de la ciencia, de la razón o de la filosofía como ontología*. La fe, en su *sentido meta-físico* y no teológico, es un abrirse a la libertad infinita del otro absoluto que al menos nos marca un camino de superación de la ontología imperial europea.³⁰³

Lo crucial de la lectura dusseliana de Schelling consiste en su atención sobre la exigencia de un “método histórico”, “método más que dialéctico”, inmanente a la investigación filosófica. Se trata, entonces, de un “método in-volutivo” en la medida que afirma positivamente en toda su ininteligibilidad la experiencia de la “revelación” de la “exterioridad real”.

Pasemos a la primera interpretación de Marx realizada por Dussel. Adviértase que se trata de postulados sostenidos por Dussel al menos hasta la primera mitad de la década de los años setenta, principalmente constituidos durante el debate de la coyuntura política de Argentina y bajo la convicción de una postura “antimarxista por antidogmática”.

³⁰² Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 121.

³⁰³ *Ibid.*, p. 126.

El registro de la primera interpretación dusseliana de Marx está presente en el § 19 de *Método para una filosofía de la liberación*, pero también en pasajes decisivos de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (sobre todo §§ 23 y 27) por lo que serán referidos a ambos registros al fin y al cabo contemporáneos. Igualmente se tiene en consideración el registro de “El ateísmo de los profetas y de Marx”, presentado para la II Semana de la Asociación de teólogos argentinos realizada en Córdoba en 1972.³⁰⁴ Por último, cabe señalar que en esta primera lectura de Marx Dussel ya muestra una inquietud de emprender un estudio más riguroso y exclusivo de la obra marxiana, un “trabajo que deseamos encarar en el futuro próximo”.³⁰⁵

En la primera interpretación dusseliana de Marx el centro del análisis no es la categoría de “trabajo vivo” sino, más convencionalmente, la categoría de “realidad”. El eje de la discusión es el método, en consecuencia, el registro de Marx en el que Dussel centra su análisis es el famoso parágrafo de “El método de la economía política” editado como parte de la “Introducción” de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de 1857. La actitud dusseliana en su primera interpretación de Marx es muy distinta a la desplegada en la década de los años ochenta, aún no es de interés hacer una distinción radical entre el marxismo del siglo XX y “Marx mismo”. Por ejemplo, en esta primera interpretación no hay rastro del insistente “antialthusserianismo” de los años ochenta, es más, queda recomendada *La revolución teórica de Marx* como “primera aproximación” a los *Grundrisse*.³⁰⁶

Dicho esto, entremos en materia. Según Dussel, en Marx no se encuentra una apertura del “método dialéctico” ni un verdadero posicionamiento “más allá del ser” como sí lo hay en Schelling. La contribución de Marx para la edificación de una filosofía post-moderna, meta-física, es secundaria. “En el Marx de la juventud (hasta el 1844-45) como en el Marx definitivo (de *El capital*) hay un mismo sentido del ser, es decir, una

³⁰⁴ Registro presente en el tercer apartado del apéndice de *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 244-258 y como artículo en *Selecciones de teología. S. Fco. de Borja*, pp. 304-310.

³⁰⁵ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 138.

³⁰⁶ *Ibidem*, n. 115.

misma com-prensión del ser. No hay entonces ruptura ontológica”.³⁰⁷ Tampoco hay una “ruptura epistemológica” porque “el método dialéctico fue desde su juventud, aunque todavía usado sin suficiente autoconciencia y en problemas de raigambre más filosófica, hasta el fin el único método que utilizó Marx”.³⁰⁸

En *Para una ética de la liberación latinoamericana* Dussel es más explícito sobre el límite de Marx. Desde el primer tomo avisa que el pensador de Tréveris es un posthegeliano que, sin embargo, queda “apresado dentro de la categoría de Totalidad”.³⁰⁹ En el tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel abunda más sobre el asunto cuando lanza un doble cuestionamiento al pensamiento marxiano: “¿Cuál es su sentido del ser? ¿Tendrá razón Heidegger al indicar a la subjetividad como su sentido fundamental? [...] ¿Se encuentra en Marx el horizonte de la Totalidad como ámbito irrebasable, final, único?”.³¹⁰ Nuestro filósofo no tarda nada en responder afirmativamente ambas cuestiones, por tanto, su interpretación de Marx es, en la misma medida, inevitablemente “anti-marxista”. Sentencia Dussel:

Ser hoy marxista en América latina no sería sólo retornar anacrónicamente a la subjetividad moderna, sino igualmente cometer una contradicción insuperable: Marx no habría sido marxista ahora y aquí, por las mismas razones que no fue kantiano ni hegeliano en su época. Las reflexiones que se refieren a Marx incluyen al propio Mao-Tse-tung, ya que su pensar —por sus supuestos ontológicos— queda incluido en la Totalidad.³¹¹

Esta convicción de Dussel impide desde el inicio la posibilidad de una recuperación post-moderna o meta-física de Marx. “El ‘yo trabajo’ es el fundamento del mundo para Marx, la culminación del ‘yo pienso’”.³¹² Con Heidegger, Dussel afirma que la “crítica de la

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 137.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 138.

³⁰⁹ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, p. 116.

³¹⁰ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 45.

³¹¹ *Ibidem.*

³¹² *Ibid.*, p. 46.

economía política” de Marx se edifica sobre el horizonte de la subjetividad moderna y, por lo tanto, no prefigura ningún tipo de apertura meta-física del Otro. “Afirmar la Totalidad como única es negar la Alteridad: Marx ha hecho esto último repetida y explícitamente”.³¹³ De todos los pensadores posthegelianos, sostiene Dussel, Marx es el único que no inscribe una brecha en el horizonte del “mundo”. “No hay diferencia ontológica con Hegel, y en ese nivel Marx es simplemente *un hegeliano más*”.³¹⁴ Por otra parte, aunque la Idea de comunismo de Marx está proyectada como la utopía de otro orden social más allá del “modo de producción capitalista”, en realidad, según Dussel, dicha Idea cae bajo el “totalitarismo especulativo” de la totalidad. La Idea de comunismo de Marx no ofrecería otra cosa más que un “fin de la historia”. Apunta Dussel:

La única manera, para Marx, de no hacer de los proletarios los verdugos o dominadores de una nueva clase oprimida futura, era proponer una Totalidad sin divisiones, escisiones o contradicciones internas (un verdadero “Reino de Dios” en la tierra). No advirtió que la Totalidad sin Otro, ni siquiera como oprimido, era el término del dis-curso, de la historia y de la dialéctica; no podría ser el comienzo de la historia, sino su fin último. La Totalidad bipolar no podía pensar la cuestión de otra manera.³¹⁵

De esta manera, aunque Marx es históricamente posterior a Schelling, filosóficamente es pre-shellingiano. El conjunto del análisis marxiano se despliega en un horizonte de “dialéctica bipolar” incapaz de dejarse interpelar por la alteridad. Ante la pregunta ¿Marx para qué? Dussel responde: el gran aporte de Marx consiste en haber tratado científicamente el “ámbito de la económica en su nivel político”, esto es, la “sociedad burguesa”. Sin embargo, a pesar de todo, no deja de ser sugerente que Dussel mismo muestre desde su primera interpretación una intuición que será determinante en su repetición de Marx, a saber, la postulación de un vínculo entre Schelling y Marx.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 48. Énfasis mío.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 49.

En efecto, la particularidad de la primera interpretación dusseliana de Marx se encuentra en la afirmación de que Marx recibió “inadvertida e indirectamente” el influjo de la “positividad histórica” schellingiana sólo que trasladada de la relación “hombre-divinidad” a la relación “hombre-naturaleza”. Dicho en otras palabras, Dussel afirma que, aunque Marx se mueve en el horizonte de la ontología, la pertinencia de su intervención consiste en la redefinición de dicho horizonte. Más allá de la “sensibilidad” feuerbachiana, Marx da una vuelta de tuerca al asumir la “realidad de lo real” como “proceso de realización”:

Ahora Marx va más allá del ámbito feuerbachiano (tanto de la sensibilidad y del yo-tú) describiendo lo real como lo producido, lo trabajado; y la relación abstracta yo-tú, hombre-hombre, como la de señor (poseedor del capital), explotado (vendedor expoliado de su propio trabajo). Lo real, y la realidad como realidad, es el producto del trabajo y su horizonte ontológico de comprensión, si se me permite el neologismo: la laboriosidad.³¹⁶

El paso post-feuerbachiano de Marx involucra la exposición de “los condicionamientos reales (en tanto producidos entonces por la historia del trabajo)” de la sociedad en su conjunto. Lo “real” no es más que el registro de la objetividad en tanto “producto del trabajo”. Y, si esto es así, los entes “cósmicos” o “naturales” quedan necesariamente fuera de la noción de “realidad”. Lo “real” postulado por Marx, concluye Dussel, está limitado a “los objetos de cultura o económicos”.³¹⁷ Siguiendo la argumentación dusseliana, podría decirse que la perspectiva marxiana de la relación “hombre-naturaleza” impide caer en la cuenta de la alteridad de lo Otro en tanto *prius* de un “Real” pre-subjetivo.

En cuanto a la cuestión marxiana estrictamente económica, el principal límite de la primera interpretación dusseliana de Marx es la carencia del concepto de “capital”. No hay un reconocimiento de la *lógica económica* de la argumentación de Marx, sino una

³¹⁶ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 139-140.

³¹⁷ *Ibidem*.

aproximación todavía externa. Paradójicamente, el llamado dusseliano a historizar la filosofía queda mucho a deber cuando se introduce el tema del “valor”. Véase, por ejemplo, el siguiente enunciado: “el arma de piedra tiene más valor que la mera piedra inutilizable, porque es mediación para el proyecto de defenderse de los animales y poder cazarlos”.³¹⁸ En realidad, y como Dussel mismo reconocerá en su repetición de Marx, la noción marxiana de “valor” tiene vigencia sólo en el horizonte de la actualidad mercantil de los productos del trabajo dispuesta por el “modo capitalista de producción” y no, como parece sugerir aquí, en el horizonte general de los productos del trabajo sin más.³¹⁹ Si tenemos en cuenta esta limitación de la primera interpretación dusseliana, no pueden llenarnos de extrañeza afirmaciones de este tipo: “Se puede claramente afirmar que el horizonte ontológico de comprensión es el trabajo indeterminado, absoluto, abstracto: la laboriosidad como tal; *el ser* en sentido marxista (el *ser* de lo cultural o económico *en cuanto tal*). El ser es la ‘laboriosidad’ abstracta; por ello el ente es la cosa en cuanto ‘coágulo’, ‘cristalización’ de dicho trabajo abstracto como determinado, diferenciado: el valor cultural o económico”.³²⁰ Para Dussel la “ontología” presupuesta en los análisis económicos de Marx define al “ser de lo económico en cuanto tal” y no al “ser del capital”.

Respecto al método, Dussel califica el camino marxiano como un “realismo crítico”, esto es, un asunto que se dirime en una “adecuación” o “correspondencia” de “lo conocido” con el “conocimiento de lo real”.³²¹ Dussel ve el mérito de Marx en la explicitación de los “condicionamientos materiales” que inciden en el pensar. Del “privilegio” de la “economicidad” se desprende la “historicidad real del pensar” y la posibilidad de la edificación de una “filosofía crítica” a pesar de los límites ontológicos de Marx. Escribe Dussel:

³¹⁸ *Ibid.*, p. 141.

³¹⁹ En los años ochenta Dussel claramente reconoce que “el valor es el ser *del* capital”. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 325. Énfasis mío.

³²⁰ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 141.

³²¹ *Ibid.*, p. 142.

El condicionamiento, la premisa o presupuesto económico del pensar filosófico es desde ahora un hecho que la filosofía no podrá ya más evadir. La filosofía puede ser entonces una ideología encubridora de la injusticia, o, por el contrario, una crítica al sistema por descubrimiento explícito y explicado de sus articulaciones y condicionamientos. Cabría indicar [...] que el factor libertad no queda adecuadamente expresado por faltarle a la dialéctica marxista la categoría de alteridad (y con ello se transformaría *ipso facto* en una analéctica).³²²

Aquí ya se prefigura la exigencia de suplementar la filosofía ética latinoamericana con una “económica trascendental”, sin embargo, todavía sigue brillando por su ausencia, como en Heidegger y Levinas, el *factum* capitalista. Cuando Dussel se pregunta, ya muy tardíamente en su argumentación, sobre la totalidad que Marx intenta describir, a saber, la “sociedad burguesa”, advierte sobre “la limitación propia del método dialéctico hegeliano utilizado [por Marx] aunque invirtiendo su tema y sentido”.³²³ Convencido de que el “horizonte ontológico de comprensión” de Marx es la “laboriosidad”, Dussel interpreta que éste es “el punto de partida de la historia óptica del trabajo y punto de llegada como superación de los opuestos y por ello de las injusticias”.³²⁴ Desde los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Dussel lee en Marx una apuesta utópica por ascender a una identidad “sin mediación” del ser humano y la naturaleza como “laboriosidad” pura o absoluta. Y es, según Dussel, desde este horizonte de “totalidad idéntica” que Marx describe la “totalidad burguesa”. Dicho en otras palabras, para Dussel el genio de Tréveris postula la Idea de “comunismo” como una suerte de realización plena de la “laboriosidad” y, por tanto, la utiliza como baremo de medición de la “concreción” o “abstracción” de la “totalidad vigente”.

El principal problema que Dussel ve en el postulado ontológico marxiano de la “laboriosidad” es que, conducido a sus últimas consecuencias, termina por negar la historicidad. Ya que la historia es para Dussel “el activo encuentro de mutuas revelaciones

³²² *Ibid.*, p. 144.

³²³ *Ibid.*, p. 146.

³²⁴ *Ibid.*, p. 147.

creadoras”,³²⁵ el desenvolvimiento puramente dialéctico de la “totalidad burguesa” hace imposible pensar la emergencia de un sistema desde la “exterioridad” al capitalismo. La tesis marxista de que la “sociedad burguesa” tiene ya en su interior su absoluta negación, el proletariado, significa la cancelación de posibilidad alguna de “novedad”. Concluye Dussel:

Con esto hemos superado la religiosidad etérea de Schelling, pero hemos perdido la exterioridad al ser: la libertad del otro que puede revelar desde más allá, que puede trabajar desde más allá de la totalidad burguesa, por ejemplo desde Latinoamérica, África, China, India. 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 su análisis [...] no llegó a pensar dialécticamente la totalidad como un mercado mundial (!), y por ello no pudo incluir igualmente la plusvalía del nivel colonial.³²⁶

El segundo aspecto a considerar para la afirmación de una filosofía post-moderna, metafísica y ética se concentra no sólo en la asunción del pensamiento levinasiano sino en la inscripción de una brecha de paralaje en la “exterioridad del Otro”, esto es, la consideración radicalmente histórica de un círculo ético-político.

Para Dussel la Modernidad es una “Edad del mundo” que, desde el punto de vista filosófico, implica un horizonte ontológico de pensamiento, esto es, un presupuesto impensado de asentar el conjunto de las proposiciones y edificios teóricos en el Ser. Se trataría de una historia que abarca la intuición inicial de Descartes, pasando por la culminación excesiva de la misma con Hegel y la “voluntad de poder” de Nietzsche, hasta el anuncio de su inevitable agotamiento con Heidegger. Según Dussel, en el último Heidegger se prefigura la exigencia de una apertura del horizonte ontológico, pero nunca es puesta en sus propios términos:

³²⁵ *Ibid.*, p. 120.

³²⁶ *Ibid.*, p. 148.

Se intenta en cambio salir del círculo por un pensar que piense el horizonte como el momento que nos enfrenta de una apertura en cuyo seno el ser es diferencia y no Totalidad. El ser sería no ya el fondo, sino un *entre*. [...] Heidegger ha apuntado exactamente, sin saber darle un nombre, un momento del ser que pondrá a todo lo hasta ahora pensado en movimiento dialéctico. ¿Es *lo Mismo* el ámbito final de todo posible habérsela con la Realidad? ¿No podrá establecerse una dialéctica nueva, no ya monológica sino dialógica, entre “lo mismo” y “lo otro” (como algo o como alguien, y en este último caso como “el Otro”)?³²⁷

Pero no es sino con Levinas que emerge, afirma Dussel, la posibilidad de la existencia de un pensamiento post-moderno. “La superación real de toda esta tradición [ontológica], más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Levinas”.³²⁸ La defensa de la subjetividad vía una irrupción escatológica de la alteridad impone una ruptura del paradigma moderno. Se trata de una encomienda radicalmente meta-física porque está literalmente “más allá” del presupuesto del Ser:

La superación de la modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia del hombre-mundo que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la Totalidad hombre-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: “*el Otro*” (como momento meta-físico y del cual es sólo óntico “*lo otro*”). Si la Totalidad mundana en su último horizonte: el ser, es lo ontológico, se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico (la *fysis griega*), y por ello podría denominarse lo *meta-físico*, lo *trans-ontológico*; “el Otro” como lo *más allá* siempre *exterior* de “lo Mismo”.³²⁹

Salta a la vista que las consecuencias para el sentido de las nociones de “filosofía” y “metafísica” son de primer orden. La redefinición post-moderna de la filosofía se juega

³²⁷ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, p. 101.

³²⁸ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 160.

³²⁹ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, p. 119.

en la pregunta por el estatuto pre-ontológico de la vida humana, esto es, el Otro que está allende al Ser. Es una “metafísica de la irreductibilidad y la distinción: la analogía”.³³⁰ De la mano de Levinas, Dussel abogará por el *prius* de la experiencia preteórica del “cara-a-cara”, la “proximidad originaria”, que de suyo es una responsabilidad por el Otro. “Pensamos como más originario que el ser-en-el-mundo o el orden de la comprensión, a la posición originaria de dos exterioridades: el cara-a-cara”.³³¹ Así, el sentido de la metafísica o filosofía post-moderna es intrínsecamente ético. La metafísica propiamente dicha es la ética:

Yo-Otro no es la inmediatez del saber absoluto hegeliano, sino que es la inmediatez negativa de dos exterioridades que se tocan. [...] Más allá del rostro *visto*, en el “cara-a-cara”, se vislumbra, se abre una exterioridad meta-física (*metá*: más allá; *fysis*: orden del ser idéntico al pensar de la Totalidad) o ética (en cuanto el rostro es de otra persona libre, autónoma, hontanar de pro-vocación que escapa en tanto libre a mi predeterminación o comprensión).

El paso dado por Dussel respecto a Levinas se debe a la pregunta por la posibilidad del Otro de salir de la situación que lo condena, en tanto “rostro político”, como oprimido y excluido. Dussel vislumbra la limitación de la argumentación levinasiana en torno al estatuto del Otro desde 1971. “[Levinas] nunca había pensado que ‘el Otro’ (*Autri*) pudiera ser un indio, un africano o un asiático”.³³² El nivel abstracto de la “experiencia ética originaria” descrita por Levinas resulta insatisfactoria para la apetencia de una metafísica militante como lo es la Filosofía de la Liberación. Con Levinas se logra, según Dussel, una apertura post-moderna del pensar, pero desde ella resulta aún imposible edificar una política, esto es, una “*praxis* de liberación” que subvierta la dominación de la totalidad vigente sobre el Otro en una nueva totalidad alternativa más justa:

³³⁰ *Ibid.*, p. 103.

³³¹ *Ibid.*, p. 148.

³³² Enrique Dussel y Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, p. 8.

Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa sobre una “anti-política” de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una “política de la liberación” [...]. Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente, cómo construir el “nuevo orden”.³³³

Dussel explica que la limitación del pensamiento levinasiano se debe a su eurocentrismo. La condición judaica de Levinas lo condujo a reconocer la dominación al interior de Europa en el siglo XX y la contrapuso con su reflexión de la experiencia de la “proximidad originaria” del Yo-Otro. Sin embargo, desde ella no es posible ver la dominación europea *fuera* de Europa:

Si Levinas, en tanto pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al pensar europeo en su totalidad (en especial a Husserl, Heidegger y Hegel), sin embargo no había sufrido a Europa en su totalidad y su punto de apoyo seguía siendo Europa misma. Mientras que nosotros, Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al “centro”, positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto.³³⁴

La táctica seguida por Dussel para desplazar al “Otro absolutamente otro” de Levinas es concretizar la noción de “el Otro”. “La filosofía es abstracta, irreal, sofística cuando no concretiza su pensar, cuando su pensar no emerge de lo concreto”.³³⁵ Para la cumplimentación de esta operación no bastó el hecho contingente de estar enunciada por un pensador de la periferia. Fue menester realizar una localización geopolítica de la filosofía y, en la misma media, asumirla dentro de un círculo ético-político. Con ello se incursionó la reescritura del sentido la historia de la filosofía mundial: “Siglos antes que

³³³ *Ibid.*, p. 9.

³³⁴ Enrique Dussel y Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, p. 8.

³³⁵ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, p. 151.

se inaugurara irreversiblemente la expresión óntico-ontológica del pensar moderno en el *ego cogito* cartesiano, que culminará con la expresión nietzscheana de la “voluntad de poder”, el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de la mayor importancia ontológica”.³³⁶ La concretización geopolítica de la alteridad exigió a Dussel comenzar un paciente análisis del campo donde queda determinado este asunto, a saber, “lo económico”.

c) Aproximación a la cuestión “práctico-poiética”

Se asiste al comienzo de la etapa mexicana del pensamiento de Dussel. La segunda mitad de la década de los años setenta tras la experiencia política del exilio y la intención de emprender un ajuste de cuentas con los titubeos de la Filosofía de la Liberación constituida hasta ese momento. “Con posteridad de la obra *Filosofía de la Liberación*, en México, me fue necesario clarificar las ambigüedades que esta Filosofía había dejado en su primera etapa”.³³⁷

Los cinco tomos de la *Filosofía ética latinoamericana*, las *pequeñas Éticas*, mostraron las categorías generales de la ética (proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación, liberación) y la concreción de éstas en cuatro momentos meta-físicos (política, erótica, pedagógica y antifetichismo). Ambas temáticas quedaron condensadas en los capítulos II y III de *Filosofía de la Liberación* de 1977, el registro que cierra la etapa argentina y abre la etapa mexicana de Dussel.³³⁸ El paso ulterior exigido por los momentos meta-físicos de la ética es, precisamente, la construcción de una “filosofía del ente”, “proxemia”, “filosofía de la producción”, “poiética” o “Económica”.

La pregunta por la Económica arriba al curso de las investigaciones dusselianas una vez que ya ha trascendido la primera interpretación de Marx. Dussel no tardará en reconocer las dificultades de realizar un análisis de la Cosa económica por fuera de la lógica económica. Por ello, el principal resultado de las investigaciones dusselianas de la

³³⁶ *Ibid.*, t. I, p. 152.

³³⁷ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 51.

³³⁸ Cfr. Luis Manuel Sánchez Martínez, “Enrique Dussel en México (1975-1994)”, s/p.

segunda mitad de la década de los setenta fue haber asumido que la tematización del *factum* capitalista exige no sólo adentrarse a la discusión latinoamericana de la “teoría de la dependencia” sino emprender el camino largo de una repetición de Marx. El registro detonante de toda esta serie de cuestiones en el pensamiento dusseliano es, sin lugar a dudas, *Filosofía de la poiesis* de 1977.³³⁹ Un conjunto de materiales que además de intentar responder por primera vez las exigencias de la Cosa económica desde una lógica económica, también fue resultado de unas lecciones de filosofía impartidas por Dussel en México para una facultad de diseño.

El marco de la discusión de *Filosofía de la poiesis* es la situación de subdesarrollo de los países periféricos cuya posibilidad de comandar un cambio histórico en sus latitudes debe partir de una “revolución práctico-política” ulteriormente apoyada en una “revolución poiético-tecnológica”. Si estas cuestiones mundanas son de interés para la meta-física de Dussel es porque la “poiética” queda asumida como un aspecto paralelo a la ética. De ahí que no resulte casual que la apertura inicial del tema práctico-poiético sea completamente aristotélica, Dussel busca resolver sus dudas ante la sentencia del libro VI de la *Ética a Nicómaco*: “la *praxis* es distinta de la *poiesis*”.³⁴⁰ Pero la intención es más ambiciosa:

De lo que se trata es, justamente, de intentar comenzar a bosquejar por primera vez una *filosofía completa del acto productivo*, que reúna en sus fronteras actos aparentemente tan diversos como el lenguaje o la producción de signos, la tecnología con todas sus formas, las artes y los diversos tipos de diseño. Se trataría de una *filosofía de las fuerzas productivas*, de las bases para clarificar la problemática de los modos de producción, las instancias, las formaciones sociales.³⁴¹

De entrada, destaca una apropiación de la terminología marxiana para nombrar la Cosa económica: “fuerzas productivas”, “modos de producción”, “formaciones sociales”.

³³⁹ Registro posteriormente aumentado con capítulos y apéndices en su segunda edición. *Cfr.* Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*. Dicho sea de paso, ésta es la edición que utilizamos en el análisis.

³⁴⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, pp. 161-162.

³⁴¹ Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, p. 13. Énfasis mío.

Aunque la perspectiva todavía no es propiamente marxista, es evidente que tampoco permanece ajena a Marx. En *Filosofía de la poiesis* destaca mucho la presencia de epígrafes, citas y otro tipo de evidencias de estudio de las categorías estrictamente *económicas* de *El capital* de Marx. Incluso parece bosquejarse la tarea de distinguir el pensamiento de Marx del marxismo: “[Está] la opinión teórica de que la economía es el condicionante material de las restantes instancias. Dicho economicismo está reñido con el pensamiento de Marx, para quien, y como veremos, *es la instancia poiético-tecnológica la condicionante estrictamente material de la economía*; el valor de uso es el soporte material del valor de cambio —valor este último reflejo, segundo, derivado”.³⁴²

Probablemente el aspecto más creativo de *Filosofía de la poiesis* sea, contra las concepciones típicas del marxismo del siglo XX, plantear la pregunta por los momentos pre-económicos de la economía. En lugar de partir de la economía como fundamento, se da el paso atrás para su fundamentación a través de una apertura radical de la noción de “trabajo” más allá de su sentido puramente económico. “Se trata de una filosofía del trabajo, tomando el trabajo en su máxima amplitud significativa”.³⁴³ Desde el punto de vista de la política, se trata del desocultamiento poiético de la práctica. “La práctica ha ocultado a la poiética; la necesidad de clarificar la problemática económico-política no ha dado tiempo al nivel tecnológico del diseño”.³⁴⁴

A diferencia de *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez, publicada diez años antes, Dussel registró su análisis de la producción guardando las fronteras etimológicas de *praxis* y *poiesis*.³⁴⁵ Así, *praxis* refiere a la práctica como relación intersubjetiva, persona-persona, principalmente la relación política y las relaciones sociales de producción. *Poiesis*, por su parte, indica la relación productiva, de fábrica o

³⁴² *Ibid.*, p. 12. Énfasis mío.

³⁴³ *Ibid.*, p. 13.

³⁴⁴ *Ibidem.*

³⁴⁵ “En verdad, si quisiéramos ser rigurosamente fieles al significado originario del término griego correspondiente, debiéramos decir ‘poiésis’ donde decimos ‘praxis’, y la filosofía cuyos conceptos fundamentales pretendemos esclarecer debiéramos llamarla ‘filosofía de la poiésis’. Con todo, sin dejar de tener presente que nuestro término ‘praxis’ no coincide con su significado originario en griego, lo preferimos al de ‘poiésis’ que en español se conserva todavía en palabras como ‘poesía’, ‘poeta’ o ‘poético’”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 28.

hacer persona-naturaleza, principalmente la relación productiva-tecnológica (pero no sólo, también semiótica, artística y de diseño).

Tal y como se indica en el primer capítulo de *Filosofía de la liberación*, el inicio del análisis de la *Filosofía de la poiesis* no puede sino ser una “histórica” de la poiética. Es interesante notar que Dussel cita al respecto el conocido pasaje de *El capital* de Marx donde avisa al lector de la necesidad de realizar una “historia crítica de la tecnología”.³⁴⁶ Una “histórica poiética”, por tanto, consiste en una historia crítica de la tecnología, la semiótica, el arte y el diseño. Naturalmente, Dussel sólo expondrá algunos criterios para emprender dicha tarea. El proceder metódico de la histórica de la poiética consiste en una homología entre el gesto “crítico” kantiano-marxiano y el gesto “destrutivo” heideggeriano-derrideano: “Una historia crítica de la poiética o una destrucción de dicha historia es lo mismo. Se trata de demoler las interpretaciones vulgares, habituales, las tenidas por todos como evidentes. Es un ir refiriendo las partes al todo, los objetos al fundamento, lo abstracto a lo concreto; es un moverse dialécticamente de los entes a la totalidad, de la diferencia a la identidad, y aun superándola desde la exterioridad del oprimido”.³⁴⁷

Podría interpretarse este primer intento de analizar el ámbito poiético de la práctica política como un posicionamiento *avant la lettre* contra la “ética del discurso” habermasiana y appeliana de principios de los años noventa. Es decir, se trata del despliegue inicial de una intuición que prefigura la asunción de un “momento material” en la ética para evitar caer en los callejones sin salida de un discurso puramente formal. También puede interpretarse la cuestión como la repetición de un ejercicio de “antropología filosófica” con un desplazamiento de perspectiva, es decir, en lugar de un acceso “culturalista” para la descripción de la existencia humana se apuesta, por vez primera, por un acceso “materialista” o, si se quiere, “proto-materialista”.

En *Filosofía de la producción* se cuenta con la primera enunciación del axioma de la repetición dusseliana de Marx, a saber, la postulación del concepto de “vida” como

³⁴⁶ Cfr. Karl Marx, *El capital*, t. I, vol. 2, México, Siglo XXI, 2009, pp. 452-453, n. 89.

³⁴⁷ Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, p. 15. Énfasis mío.

criterio primerísimo y realísimo de la existencia, aunque todavía no asumido como “exterioridad” ni personificado como “pueblo”:

Como puede observarse en el texto de Karl Marx [sobre la “historia crítica de la tecnología”], se insiste repetidamente sobre la prioridad de la vida, real, material, sobre todo otro aspecto. La llamada tecnología natural, es decir, “la formación de órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida” o la “tecnología” propiamente dicha o humana, es decir la que está “hecha por el hombre” para la “producción de su vida”, *ambas tecnologías son mediaciones de la vida*. Sin caer en un vitalismo ingenuo debemos partir en nuestra reflexión desde *el origen vital de la actividad poética. Sin vida no hay poiesis, no hay producción, no hay trabajo. La vida es el a priori material y real de todo quehacer productivo*.³⁴⁸

La vida es materia y realidad primera. La clave del proto-materialismo dusseliano se juega en la distinción entre “cosmos” y “materia”. En efecto, el “cosmos” es una noción cercana al realismo especulativo contemporáneo que refiere a una estructura sustantiva, cerrada y física antes del surgimiento de la vida misma. En cambio, la “materia” es una noción estrictamente poética atravesada siempre ya por el pulso de la vida y actividad humanas. Si esto es así, el cosmos-físico, en tanto ámbito pre-vital, es absolutamente a-poético, a-material y radicalmente pre-experimental. El cosmos es el creador de la vida con toda su carga proto-poética. ¿No se trata de lo “Real-como-exceso” schellingiano de las pulsiones ciegas pre-subjetivas? ¿No es el “cosmos” el “resto indivisible” de la otra cara antinómica de la alteridad? Visto así, pareciera que a esta noción de “cosmos” Dussel atribuye un estatuto más originario que el de la ulterior noción materialista-ética del Otro, a saber, ser la verdadera “plena nada”, el *nihil*, desde donde se crea no el sentido del mundo sino la posibilidad del “cara-a-cara”. Dussel no se detendrá a reflexionar las implicaciones filosóficas de la postulación de este *prius* de la realidad, ni siquiera en sus *16 tesis de economía política*.³⁴⁹

³⁴⁸ *Ibidem*. Énfasis mío.

³⁴⁹ Cfr. Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, pp. 17-18.

Dussel presupone al cosmos como un orden primerísimo, equilibrado y entrópico que queda fracturado con la creación de la vida. La carga proto-poiética de los organismos vivos es la “herida de la naturaleza”, la inscripción de una brecha imposible de sanar en el núcleo de la realidad sustantiva del cosmos. La vida se muestra como la evidencia del “fracaso ontológico” de la realidad misma, esto es, de la imposibilidad de su cierre pleno: “Si la realidad cósmico-física tiende por la entropía a la final quietud del equilibrio de los átomos más pesados, por el contrario, la vida crece hacia formas de más en más complejas. Se trata entonces de una profunda escisión (*Entzweiung* o *Diremption* diría Hegel) de la realidad. La vida instaura en el cosmos una nueva lógica”.³⁵⁰

Probablemente uno de los movimientos más arriesgados de la proposición dusseliana de la “interioridad vital” sea haber determinado la actividad de los entes vivos no humanos como “protopoiética”. “La mera acción de acumular energía solar en las estructuras orgánicas constituye ya un inmenso campo de la *productividad protopoiética de la vida*”.³⁵¹ De modo que la “tecnología natural” es “el primer camino de la vida en el ámbito que hemos denominado la poiética”.³⁵² Sin embargo, en lugar de buscar una continuidad en todo el orden vital protopoiético (natural y humano), Dussel busca señalar la radical discontinuidad del orden humano. La *differentia specifica* del ser humano consiste, afirma Dussel, en su *trascendencia* del orden físico y de una experiencia puramente “instintiva”. Esto es, si la vida implica ya la inscripción de una brecha en el orden del cosmos-físico, la vida humana redobla la brecha al definir la realidad misma como trascendentalmente constituida.

Quizá para algunos la explicación dusseliana sobre el origen de la trascendencia humana se acerque demasiado a un “biologismo” o “naturalización de la consciencia”. “Por ello el hombre es hombre, desde su origen, porque posee una tal estructura psico-somática que le permite trascender el mero ‘medio ambiente físico-animal’, estímulo, para abrirse así a otros horizontes desconocidos en la zoología”.³⁵³

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 19.

³⁵² *Ibid.*, p. 24.

³⁵³ Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, p.27.

Se trata de un tema de bastante actualidad, sobre todo en las discusiones que buscan vincular los experimentos e investigaciones de neurociencia con la tematización que la filosofía hace de la experiencia de la conciencia.³⁵⁴ De cualquier manera, resulta más pertinente para el trabajo destacar las consecuencias derivadas de esta ruptura antropológica, a saber, la constitución del “cosmos” como “naturaleza”, “materia” y “cultura”:

La nota esencialmente humana de la inteligencia en el hombre originario debió ser una facultad, intrínsecamente práctico-poiética, que permitiría captar la estructura de las cosas reales, cósmicas, en su estructura constitutiva, resistente, “de suyo”, a fin de manipularlas para modificarlas y cumplir fines práctico-poiéticos: la subsistencia del grupo humano que luchaba por la vida en una totalidad natural que lentamente iba siendo trabajada como cultura. [...] la trascendentalidad de la apertura más allá de la totalidad estímulo-animal.³⁵⁵

A Dussel le interesa mostrar que el ser humano antes de estar definido por una actitud teórica, en realidad, se define por una experiencia poiética. “Nuestra hipótesis, en esta obra, es la siguiente: la inteligencia poiética es un *a priori* de la inteligencia teórica. La instancia productiva condicionará materialmente toda instancia especulativa, ideológica y aún científica”.³⁵⁶ Antes de la “comprensión del mundo” está la constitución poiética del cosmos como naturaleza y cultura. Salta a la vista que ya dio efecto un estudio más paciente del materialismo marxiano.

Aquí puede notarse un interés auténtico en la temática económica del pensamiento de Marx. Éste ya no sirve de mero pretexto para señalar los materiales de la ruptura posthegeliana para la Filosofía de la Liberación. El análisis del trabajo humano y el lenguaje, por ejemplo, tiene como registro principal el clásico escrito engelsiano de la

³⁵⁴ Cfr. Catherine Malabou, *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*; C. Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*; C. Malabou & Adrian Johnston, *Self and Emotional Life*.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 28.

Transformación del mono en hombre. “Esta es la cuestión que quiso plantear Engels en una obra bien conocida, cuyo sentido es actual y de la mayor importancia. Nos dice que ‘el trabajo ha creado al propio hombre’”.³⁵⁷ Asimismo, en la proyección mundial de la poiética “histórica” ya existe una apropiación de las categorías clásicas del marxismo:

Con el desarrollo prodigioso del equipamiento instrumental, el hombre pudo producir las primeras altas civilizaciones de la historia, tales como las Mesopotámicas, Egipcia, la del Valle del Indo, del río Amarillo, y de la América nuclear (ámbito mayo-azteca e inca), estas seis culturas sobre las que, como columnas, evolucionará la historia mundial de la poiética. En estas formaciones sociales ya se entremezclaban “relaciones de producción” en “modos de producción” sumamente complejos.³⁵⁸

El primer intento dusseliano de una “destrucción” de la historia de la poiética sigue el siguiente recorrido: el esclavismo según Aristóteles; la noción de *ars* del feudalismo; la estética y técnica en Kant, Hegel y Heidegger; la noción de *produktion* en Marx y, finalmente, el estatuto de la poiética para la Filosofía de la Liberación. Aquí sólo interesa atender los últimos dos puntos.

Marx, de la mano de Feuerbach, abre el análisis poiético más allá de la estética y dota de especial atención a la cuestión de la técnica desde un ámbito estrictamente productivo. Desde las *Tesis ad Feuerbach*, Dussel se distancia críticamente y advierte que “desde ya debemos aclarar que para Marx ‘praxis’ incluye ambiguamente lo que para nosotros es ‘praxis’ y ‘poiesis’. La aclaración de este equívoco es una parte de nuestra propuesta.”³⁵⁹ Pero no todo es una precisión de lo dicho por Marx. En realidad, Dussel afirma que Marx mostró el paso necesario para la fundamentación de la Económica a través de la articulación del ámbito práctico (ético-político) con el ámbito poiético (tecnológico). Se trata de un paso poco atendido por los comentaristas y estudiosos de la obra de Marx. Además, cabe señalar que dentro del debate académico latinoamericano y,

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 29.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 32.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 71.

principalmente, mexicano el examen dusseliano de la “teoría general de la producción” de Marx tematiza cuestiones poco abordadas por el marxismo de su tiempo, por ejemplo, el “valor de uso” y el “trabajo en general”.³⁶⁰

Dussel ofrece una periodización temática de la biografía intelectual de Marx en tanto “filosofía poiética”. El Marx de la tesis doctoral sobre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro se mueve, según Dussel, en la noción griega de “materia”, esto es, en tanto “masa inerte” o *substantia* sin corte. Pero, continua Dussel, con la redacción de los *Manuscritos del 44* Marx llega a la proposición de “la primera filosofía poiética moderna” en cuanto elabora una “teoría de la producción como trabajo”. Luego, con la *Ideología Alemana* se tendría el “pasaje a la poiética definitiva” porque la producción no es reducida al trabajo sino ampliada a la ideología y la semiótica. Finalmente, el estatuto definitivo de la poiética en Marx se encuentra en los *Grundrisse* y *El capital*.³⁶¹ Véase la alta estima que Dussel atribuye a las investigaciones marxianas para la propia historia de la filosofía:

En 1857 Marx formula ya una teoría de la producción que no ha tenido otra igual en la historia de la filosofía —y decimos con toda conciencia: en la historia de la filosofía y no sólo de la economía. Su precisión es completa; se encuentra en el dominio de una nueva visión de la cuestión. Al comienzo del *Esbozo*, en la introducción, se ocupa de la noción esencial de producción. En efecto, y en buena filosofía, las determinaciones delimitan la esencia de algo. Por ello, hay “determinaciones que valen para la producción en general”.³⁶²

³⁶⁰ Esto sucede casi una década antes de los análisis de Bolívar Echeverría a quien, dicho sea de paso, en nuestras latitudes mexicanas se le suele atribuir una suerte de inauguración temática para el marxismo en torno al “valor de uso” o el proceso de trabajo en su estatuto general o “transhistórico”. *Cfr.* Bolívar Echeverría, “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, pp. 33-46. Véase también la anticipada utilización de “esquemas” para la explicación del proceso general de trabajo, el ciclo reproductivo o la estructura de la mercancía con ayuda de representaciones (esféricas, espirales, cortes, etcétera) tomados de la semiótica. *Cfr.* Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, pp. 76, 77, 79, 80 y 85.

³⁶¹ Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, p. 71.

³⁶² *Ibid.*, p. 73-74.

Dussel se propone *explicitar* en los textos marxianos la estancia implícita de un nivel ignorado por los comentaristas, a saber, el nivel poiético. “Será entonces la lectura oblicua de una poiética implícita (aunque frecuentemente explícita) dentro de un discurso concreto, económico, complejo”.³⁶³ En la medida que Marx es asumido dentro de la historia de la filosofía, Dussel inicia una problematización de las investigaciones marxianas que, a diferencia de lo dicho anteriormente en *Filosofía ética latinoamericana*, ahora sí parece reconocerles una contribución directa para la superación de la Modernidad y la proposición de una filosofía post-moderna. En este sentido, el giro emprendido por Marx en el pensamiento filosófico consiste en haber desplazado la crítica del *ego cogito* al *ego laboro*. “Con Marx la tradición comenzada con Descartes (*cogito ergo sum*) recibirá su más profunda crítica. La formulación es ahora: *laboro ergo sum*”.³⁶⁴ Por otra parte, destaca que al igual que en su primera interpretación de Marx, Dussel privilegia el lugar de la conocida *Introducción a la economía política* de 1857 para el análisis de la poiética.

Marx ofrece, según Dussel, una “antropología poiética” en contra de la “antropología especulativa” de Hegel. Contra el economicismo de muchos marxismos, la premisa de la poiética marxiana se condensa en la siguiente sentencia: “la economía política no es la tecnología”.³⁶⁵ Hay que insistir, la Económica no es *a priori* sino resultado de la articulación de los momentos práctico-poiéticos. “La tecnología o el nivel poético es entonces el condicionante material de la economía o nivel real de la práctica”.³⁶⁶ Así, como si criticara por adelantado a Heidegger, Marx describe la experiencia de un “círculo poiético” previo a todo “círculo hermenéutico”.³⁶⁷

Dussel expone cada uno de los momentos del “círculo poiético” de la *Introducción* de 1857 de Marx, sobre todo lo que compete a la dialéctica de la producción como consumo, distribución/cambio, y como producción propiamente dicha. Ahora Dussel no se detiene en hacer comentarios sobre que el “método dialéctico” empleado por Marx

³⁶³ *Ibid.*, p. 71.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 73.

³⁶⁵ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, p. 6.

³⁶⁶ Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, p. 87.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 75.

permanece preso del paradigma moderno de la totalidad, por el contrario, intenta exponer el sentido de dicho método *desde la paralaje económica* de la cual emana:

Sin temor a equivocarnos podemos decir que el método que Marx nos propone es *la fundación de la ontología poética*, [...] pero, al mismo tiempo, la primera demostración científica de la economía, en el sentido que deduce o explica las determinaciones concretas de un sistema desde *el sistema como totalidad*. El momento ontológico (desde el trabajo como tal a la determinación del trabajo como fundamento de un sistema histórico dado) funda el momento óntico (el producto como producto concreto de un trabajo determinado, tema por el que comienza, justamente, su obra definitiva: *El capital*).³⁶⁸

Como puede verse, Dussel ya no atribuye el paradigma de la totalidad al pensamiento de Marx, sino a la Cosa económica de la que se ocupa su investigación. Es decir, el comportamiento dialéctico de Marx no se debe a un límite epistemológico moderno, sino a las exigencias de la exposición de la Cosa misma. Al respecto ya se prefiguran muchas determinaciones de la repetición de Marx, principalmente aquella que refiere la investigación sobre el capital como una “ontología del capitalismo”, sin embargo, aún faltan pasos para la ulterior suplementación “analéctica” desde la “exterioridad” del “trabajo vivo”.

Dussel advierte una continuidad metódica en los *Grundrisse* y *El capital*. Incluso parece privilegiar, hasta cierto punto, el segundo registro respecto al primero. Posición contraria a la que tendrá en los años ochenta, cuando asuma los *Grundrisse* como el texto eje de todo el pensamiento marxiano por mostrar el “discurso definitivo de Marx”.³⁶⁹ La preocupación reflexiva del momento es, exactamente contemporánea a las investigaciones de su par marxista ecuatoriano ya referido, sobre el “punto de partida” del análisis marxiano del capital.³⁷⁰ Apunta Dussel:

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 83.

³⁶⁹ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 12.

³⁷⁰ *Cfr.* Bolívar Echeverría, “Para lectores de *El capital*. Comentario dos: sobre ‘el punto de partida’ de *El capital* de Marx”, pp. 219-246.

En *El Capital*, no se *parte* de la totalidad del sistema capitalista (nivel ontológico de la totalidad), sino del ente privilegiado que lo define: la mercancía. No se trata entonces de un discurso *inicialmente* científico (de la totalidad a las partes fundadas), ni propiamente dialéctico (del ente cotidiano abstracto a la totalidad concreta, sino que, suponiendo ya ambos momentos, toma al ente y lo describe abstractamente primero (pero ya no cotidiana o ingenuamente, sino precisa y determinadamente). Se trata entonces como de *un segundo movimiento dialéctico* que ya se cuenta como un ente dilucidado previamente por la ciencia.³⁷¹

Según Dussel, el Marx de *El capital* comienza la investigación con un “nivel óntico” (la mercancía) y no con un “nivel ontológico” (la totalidad capitalista). La pertinencia de subrayar el nivel óntico consiste en mostrar dos cosas. En primer lugar, la primacía del momento tecnológico-poiético respecto a la totalidad ontológica económica. En segundo lugar, la determinación del objeto en tanto “valor de uso” antes que su determinación en tanto “mercancía”. Dicho en otras palabras, Dussel quiere mostrar la problemática poiética como el *a priori* óntico, que es el “valor de uso”, de la ontología económica: “Desde ya anticipamos que el valor de uso es el nivel *poiético* del objeto; mientras el valor de cambio es el nivel *práctico* del objeto como mercancía. Pretendemos mostrar cómo, para Marx, el nivel poiético o tecnológico es, por una parte, una instancia a tener en cuenta, y, por otra, el sustrato material de las restantes instancias —incluyendo la económica”.³⁷²

El “materialismo crítico” de Marx se funda en la convicción de que “sea cual fuere la formación social de producción donde se cumpla, en todos los casos, el valor de uso es el substracto material de toda riqueza. En esto consiste el tan equilibrado y profundo materialismo de nuestro filósofo”.³⁷³ La problemática del “valor de uso” es, por tanto, la

³⁷¹ Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, p. 83. Énfasis mío.

³⁷² *Ibid.*, p. 85.

³⁷³ *Ibid.*, 86.

“mediación funcional” del “sirve-para” que define la “esencia del producto como producto”:

En el valor de uso llegamos a la esencia de la poiética o al ser del producto como útil o en cuanto sirve-para. En efecto, “la utilidad (*Nützlichkeit*) —Heidegger habla de *Dienlichkeit*— 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 poiético: la nueva con-formación real constituya a la materia previa y sus cualidades como un útil.³⁷⁴

De esta descripción fenomenológica del “valor de uso” Dussel desprende el análisis de las “fuerzas productivas”, el nivel abstracto del “proceso de trabajo” y la “subjetividad poiética”, aunque todavía no asumida como “trabajo vivo”. Se trata de la constitución del momento pre-económico de la Económica de la que, según Dussel, “podríamos ya comprender las derivaciones que tendrá el marxismo posterior”.³⁷⁵ Sin embargo, el ajuste de cuentas explícito con el marxismo, sobre todo el filosófico, no tendrá lugar sino hasta 1990 en *El último Marx y la liberación latinoamericana*.³⁷⁶

Con la suplementación de la relación social del “cambio de manos”, la problemática poiética deviene práctico-poiética y, por lo tanto, estrictamente económica. Dussel no abunda sobre ello más que con una representación esquemática, pues su análisis se mantiene en el momento de la poiética y no abarca propiamente el paso a la Económica.³⁷⁷ De cualquier forma, desde aquí puede verse cómo es que la Económica es, necesariamente, Economía-Política por poiético-práctica, tecnológico-social y útil-cambio. Pero también Economía-Ética en tanto supone una relación básica de persona-persona.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 92.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 94.

³⁷⁶ Cfr. Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, pp. 295-333.

³⁷⁷ Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, pp. 93-94.

Finalmente, ¿qué sentido juega la “poiética” en la Filosofía de la Liberación? Habiendo ganado los aspectos conceptuales de la relación ser humano-naturaleza y su asunción en la práctica propiamente económica, Dussel busca analizar la entrada concreta de América Latina en la “historia mundial de la poiética”:

Lo que aquí nos interesa es retomar la histórica que veníamos desarrollando, y mostrar cómo América Latina entra en la historia mundial de la poiética y cómo queda definida en esa totalidad concreta, para después señalar a la “teoría de la dependencia” como la pretensión de formular un marco teórico, frecuentemente abstracto, para explicar el horizonte desde el cual la poiética latinoamericana es comprensible. Nace así la conciencia de una poiética o tecnología dependiente y periférica y la exigencia de la liberación —cuestiones prácticas, políticas y económicas.³⁷⁸

Dussel presenta el asunto en términos “poiético-tecnológicos”. Habla de “desigualdad poiética”, “dependencia poiética”, “conquista a nivel poiético-tecnológico”, “historia mundial de la poiética”, etcétera. Ciertamente esta cuestión de nombres no es para nada baladí. Salta a la vista lo problemático de la resistencia de Dussel para presentar tales procesos en términos de “capitalistas”. Pero es explicable si se tiene en mente que la intención de Dussel es tematizar las condiciones de posibilidad poiéticas de la Económica en cuanto tal.

La historia de América Latina es reescrita como una situación periférica de dependencia política y económica. La descripción de la Económica latinoamericana a lo largo de los siglos es presentada en términos de una tensión entre “modos de producción de no clara definición”, a saber, “europeo-hispánico”, “amerindio” y “un nuevo modo de producción cuya definición está todavía por darse”.³⁷⁹ Es evidente que el análisis de Dussel se juega en los términos del debate de época de los años setenta. Por ejemplo, uno de los principales registros citados es la obra de Samir Amin y uno de sus principales frentes de crítica es el “desarrollismo” latinoamericano de la CEPAL.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 95.

³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 95-96.

La tesis es, pues, que la Filosofía de la Liberación exige una “liberación material” para superar los estragos de la destrucción que la Económica del “modo de producción capitalista” ejecuta sobre la “poiética artesanal, popular, histórica”. Es decir, se trata de la oposición “óptica” de las “culturas tradicionales” frente al dominio “ontológico” de la “estructura objetual del capitalismo”:

La liberación poiético-tecnológica, es evidente, supone, para que sea real, la liberación económica, política e ideológica, pero, al mismo tiempo, la liberación material es el supuesto de la plena liberación en las otras instancias. [...] La poiética de la liberación tiene delante de sí una magna labor de clarificación y producción. Por supuesto, la resolución no será nunca de un *no* a la tecnología, sino un *sí* pero desde una “autodeterminación nacional”, popular, desde la decisión y gestión de las clases hoy oprimidas: la clase obrera y campesina.³⁸⁰

La afirmación óptico-poiética *desde* las “clases oprimidas” es la intuición en la que se asentará el despliegue del materialismo ético posterior. Más adelante se verá que el camino largo de la “filosofía económica” o la “económica trascendental” consiste en un radical desplazamiento de perspectiva: el horizonte óptico-poiético será reescrito en los términos de un horizonte ontológico-económico capitalista. El momento pre-económico de la Económica no estará dado por el “valor de uso” ni el “proceso general de trabajo”, sino por el “trabajo vivo”. El estatuto del ámbito crítico de la totalidad económica no será óptico-poiético sino metafísico-ético. El “sujeto posible” de liberación, por último, no consistirá en “clases oprimidas” con señales “populares” sino en la asunción de las “clases oprimidas” como el “bloque social” del “pueblo”.

Estos cambios de perspectiva no hubieran sido posibles sin una repetición de Marx a través de Levinas y de Levinas a través de Marx, esto es, la postulación de la siguiente clave hermenéutica: la *concreción* de la “exterioridad” como “trabajo vivo” o, lo que es lo mismo, la *localización* del “trabajo vivo” en la “exterioridad”.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 99.

CAPÍTULO III
EL CAMINO LARGO DE LA ECONÓMICA

Pure Life is a category of capitalism.

Slavoj Žižek, *The Parallax View*

Las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos. [...] El trabajo [vivo] se ha convertido entonces, no sólo en tanto categoría, sino también en la realidad, el medio para crear la riqueza en general. [...] Incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites.

Karl Marx, *Grundrisse*

§ 7. *La economía política de la alteridad*

Habíamos afirmado (§ 2, a) que el viraje definitivo del pensamiento de Dussel se dio a lo largo de un amplio período de transición de dos décadas merced al descubrimiento de Levinas y la ulterior formulación del “principio material universal de la ética” a través de una repetición de Marx. Con la inscripción del momento práctico-poietico en la exterioridad meta-física del Otro se dio apertura al paso propiamente dusseliano, a saber, la concreción económica y geopolítica de la alteridad. Escribe Dussel:

Teníamos, por primera vez en la historia de la filosofía, una visión arqueológica de conjunto de Marx. Así pude comenzar la reinterpretación hermenéutica de su obra.

¿Cuál no sería mi admiración al descubrir una gran semejanza categorial fundamental del pensamiento de Marx con la Filosofía de la Liberación, en especial en aquello de la exterioridad del pobre como origen del discurso? Esto determinó ciertas precisiones en el sistema categorial de la Filosofía de la Liberación, que se dejará ver en las futuras ediciones.³⁸¹

La repetición de Marx realizada por Dussel en los años ochenta sirve, desde el punto de vista de la *gran Ética*, para la constitución de la *paralaje* del materialismo ético. En cambio, desde el punto de vista de las tesis filosófico-económicas, sirve de *material* para la prefiguración de una Económica de la Liberación. Y este último asunto no es fortuito, pues ya en los años setenta Dussel anunciaba que “sin económica todo es ilusión, anarquismo, utopía (en el sentido de veleidad: anunciar lo imposible porque no se construyen las mediaciones)”.³⁸² Así pues, en un primer momento, Dussel se propone explicitar el materialismo ético latente en las cuatro redacciones de *El capital*:

El *criterio material universal* con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera, de modo aproximativo: El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro sujeto humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad. Este criterio material es, al mismo tiempo un criterio de *verdad practica* y teórica³⁸³

Y, en otro momento, Dussel se ocupa de subsumir los principios normativos de la ética (posibles tras el reconocimiento del “principio material universal”) para edificar los principios normativos propios del campo económico: “Pensamos que los principios éticos son *subsumidos* en el *campo* económico y se *transforman* así en principios *normativos* de

³⁸¹ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 56-57.

³⁸² Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, p. 232.

³⁸³ Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, p. 132.

la economía, dejando de ser propiamente *éticos*. Es decir, el acto económico mismo, la producción, distribución, intercambio, consumo, etc. presuponen ya siempre esencialmente exigencias normativas que estructuran por dentro el acto económico como económico”.³⁸⁴

El largo trayecto de treinta años del reconocimiento del momento práctico-poiético a la edificación de la Económica de la Liberación se despliega de la siguiente manera: primero mostrar en sus propios términos la cuestión del momento poiético-tecnológico y el materialismo de la ética de la vida (Ética de la Liberación), luego desplegar el momento práctico de las relaciones sociales (Política de la Liberación) y, finalmente, articular ambos momentos en un nivel práctico-productivo (Económica de la Liberación). “Nuestra finalidad filosófica *latinoamericana* era consolidar la ‘económica’ a través de la ‘poiética’ o ‘tecnológica’ tal como la trata la Filosofía de la Liberación”.³⁸⁵

Sobre esta clave hermenéutica hay que añadir la proposición de que la tetralogía de libros que constituyen el período de estudios marxianos obedece a una clasificación mínima: A) *La producción teórica de Marx, Hacia un Marx desconocido y El último Marx y la liberación latinoamericana*; y B) *Las metáforas teológicas de Marx*. Esta clasificación desproporcionada quizá resulte superflua para los lectores por su obviedad, es decir, salta a la vista que la diferencia entre los textos es un desplazamiento temático. El tema de los primeros tres libros consiste en la explicitación de la ética implícita en las “cuatro redacciones de *El capital*”. “Marx ha descubierto la esencia de la moral burguesa y ha fundado una ética de la liberación del asalariado”.³⁸⁶ En cambio, el tema del último libro se ocupa de la explicitación de la teología implícita en las “metáforas” de los textos marxianos en general. “Si las metáforas tienen una *lógica*, entonces sí podemos hablar de una prototeología o de una teología *implícita*. Marx [...] no fue [...] un teólogo. Abrió el horizonte para una nueva teología”.³⁸⁷ Sin embargo, no es este el criterio de nuestra “obvia” clasificación mínima. En realidad, la aproximación hacia el momento práctico-

³⁸⁴ Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, pp. 201-202.

³⁸⁵ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 55.

³⁸⁶ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, pp. 354-355.

³⁸⁷ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, p. 27.

poiético de la Filosofía de la Liberación (§ 6, c) no es la última consideración a tener en mente durante el análisis del período de los estudios marxianos. Dussel produce paralelamente a su interpretación de Marx una cuestión fundamental para la asunción de la Ética de la Liberación, a saber, las reflexiones sobre el “horizonte comunitario” de la existencia humana.³⁸⁸ La postulación de la “idea regulativa” de una “comunidad de vida” plena como aquello que mueve y valida la “pretensión de justicia” de la “comunidad de vida” realmente existente sólo es expuesto en *Las metáforas teológicas de Marx* y no antes. El debate a inicios de los años noventa en torno al “giro pragmático” de la “comunidad de comunicación” y la “teoría de la acción comunicativa” habermasiana y appeliana fue enfrentado con la proposición *post-marxista* de una “económica ideal” asentada en una “comunidad ideal de productores” desde un “paradigma de la vida material”.³⁸⁹ Apunta Dussel:

Esta “económica ideal” integra lo que denominamos en *El último Marx (1863-1882)*, el “núcleo racional” implícito y la “matriz generativa económica”. Aunque allí advertimos sobre las determinaciones de exterioridad y creatividad del trabajo vivo, *ahora estamos desarrollando su aspecto fundamental: su comunitariedad —cuestión que estaba implícita, pero que no fue explicitada dentro de la “matriz generativa”—*. Exterioridad, creatividad (desde más allá de todo “sistema”) y comunitariedad serían las determinaciones de ese “núcleo racional”, y de esa “económica”.³⁹⁰

Esto último significa que nuestra estrategia retroductiva de interpretación debe realizarse también al interior de la propia tetralogía de los comentarios dusselianos sobre Marx, es decir, desde la postulación de la “económica ideal” de la “comunidad de productores” reescribir el sentido de los comentarios de las “cuatro redacciones de *El capital*”.

³⁸⁸ Cfr. Enrique Dussel, *Ética comunitaria*.

³⁸⁹ Para una vista panorámica de la diferencia entre el materialismo ético dusseliano y la ética del discurso cfr. David A. Roldán, “El Otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarismo”, pp. 53-70.

³⁹⁰ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, p. 246, n. 34. Énfasis mío. Cfr. Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, pp. 334-384.

Antes de empezar, adviértase que la siguiente exposición es la exacta *inversión* de las convicciones de Dussel de la primera mitad de la década de los años setenta. Ante el “fracaso” de la primera interpretación de Marx no quedó otro camino que *repetir* Marx. Sirva el siguiente registro de las conclusiones de *Método para una filosofía de la liberación* para tener presente la posición dusseliana respecto a Marx en ese momento:

Marx no pudo considerar un doble aspecto esencial para América latina: en primer lugar, que hay naciones del “centro” o imperiales y otras “dependientes” y por ello subdesarrolladas, y, en segundo lugar, que existe una exterioridad del sistema capitalista burgués que puede saltar sin la mediación de un capitalismo desarrollado desde una sociedad primitiva o tradicional a un sistema postcapitalista. En ambos niveles la categoría de “clase” no es ya suficiente para distinguir nuevos momentos reales que deben ser interpretados. El análisis de Marx puede solamente interpretar la oposición proletariado-burguesía, clase obrera-clase poseedora del capital.³⁹¹

Como veremos, para Dussel de los años ochenta Marx sí desarrolla una noción de “dependencia en general” que bien podría desarrollarse para postular la “cuestión de la dependencia” tal y como exige un análisis de América Latina (§ 8, b). Asimismo, señala que el análisis marxiano de la “sociedad burguesa” parte desde la “exterioridad” del “trabajo vivo” que, además, es entendido como “pueblo” (§ 7). Veamos el asunto más de cerca.

a) La económica trascendental

Los primeros pasos de la Filosofía de la Liberación hacia la Cosa económica no se explican por una recepción de la obra de Marx y el marxismo. Como pudo verse (§ 6, b-c), la aproximación a la proposición de una Económica siguió un trayecto bastante oblicuo. Parte de un acceso filosófico “pre-marxista”, pasa por un “antimarxismo” más

³⁹¹ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 223-224.

o menos convencional y llega a una “entrada” a Marx poco concluyente. La primera interpretación dusseliana de Marx es indirecta y completamente secundaria. Marx es un mero pretexto para engrosar el volumen de recursos posthegelianos que abonen a la causa de la “dialéctica positiva”; el único mérito atribuido a éste es la construcción de una noción “práctica” de “realidad” que, sin embargo, poco o nada contribuye a la construcción de una meta-física de la alteridad post-moderna. En realidad, el auténtico giro hacia la cuestión de la Económica comienza con el estudio de la poiética. Allí se deja ver un verdadero interés en exponer la cuestión “productiva” en sus propios términos a través de no pocos guiños al pensador de Tréveris, sin embargo, aún se trata de un análisis muy lejos de prefigurar una interpretación de la “crítica de la economía política” como un discurso ético, meta-físico y alterativo.

Ante el “fracaso” de la primera interpretación de Marx para la cumplimentación de la encomienda de la Filosofía de la Liberación ¿por qué Dussel vuelve a insistir en la obra de éste? ¿Qué sucedió en el curso de las investigaciones dusselianas durante el lapso de 1977 (la publicación de *Filosofía de la poiesis*) a 1985 (la publicación de *La producción teórica de Marx*)? Sabido es que en esos años Dussel emprende un intenso período de estudio de la obra completa de Marx. “Comenzamos en 1977 en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) [...] un seminario donde releímos cronológicamente, ‘arqueológicamente’ la obra central de Marx”.³⁹² “Fueron más de 40 estudiantes que durante casi 20 semestres estudiamos palmo a palmo la obra teórica del pensador de Trier”.³⁹³ Pero, de nuevo, ¿qué fue lo que impulsó la realización de ese largo seminario? Más allá del reconocimiento de las ambigüedades de la primera interpretación de Marx y de las preguntas abiertas en *Filosofía de la poiesis*, habría que considerar algunos factores de carácter histórico-político propios de un debate de época, pero también de un ámbito local y universitario.

Dentro de las distintas Filosofías de la Liberación, la versión dusseliana no fue la única producción teórica que llegó a la convicción de emprender una inscripción de la

³⁹² Enrique Dussel, “Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1880). (Hacia una nueva interpretación del pensamiento dialéctico de Marx)”, p. 212.

³⁹³ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 54.

crítica marxiana del capital al desarrollo de la propia Filosofía de la Liberación. Como indican en su estudio Solís Bello, Zúñiga, Galindo y González, “Oswaldo Ardiles indicó ya desde 1972 la necesidad del estudio y subsunción del pensamiento de Marx”.³⁹⁴ En parte, la entrada de Dussel al debate del marxismo es consecuencia de la situación política argentina, particularmente de la coyuntura peronista y la ambigüedad del uso compartido de la noción de “pueblo” entre agentes oficiales, partidistas y revolucionarios:

La cuestión política del “populismo” se tornó central. Era necesario clarificar las categorías de “pueblo” y “nación” (como lo “popular” y “nacionalista”), para evitar la posición derechista, fascista, pero al mismo tiempo se debía no caer en la “falacia abstractiva” del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga. Fue así que comencé a internarme en Marx para aclarar dichas ambigüedades. Esto me alejaría por años de una empresa filosófica de fundamentación, de exposición detallada de los nuevos logros, de la hermenéutica.³⁹⁵

Pero, desde el punto de vista de la biografía intelectual de Dussel, también existen al menos cuatro factores de, por decirlo así, “alcance latinoamericano” que lo condujeron a repetir Marx:

El acceso sistemático a Marx, que comencé en la segunda parte de la década del setenta en México, se debió a cuatro hechos. En *primer* lugar, por la creciente *miseria* del continente latinoamericano. [...] El “pobre”, en la “exterioridad”, del sistema de producción y distribución, es un “hecho” más brutal que nunca. En *segundo* lugar, para poder efectuar una *crítica del capitalismo* causa de una tal pobreza [...]. En *tercer* lugar, porque la Filosofía de la Liberación debía desplegar una *económica* y política precisas, claras, firmes [...]. En *cuarto* lugar, porque, para superar el “dogmatismo” aun en los países socialistas era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo, para afianzar la izquierda latinoamericana.³⁹⁶

³⁹⁴ Enrique Dussel, et. al., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, p. 412.

³⁹⁵ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 52-53.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 54.

Como puede verse, la repetición de Marx a través de la Filosofía de la Liberación comenzó casi una década antes de la publicación de *La producción teórica de Marx* de 1985. Lo paradigmático de esta construcción del sentido de la Económica para la Filosofía de la Liberación es que, al mismo tiempo, condujo a derroteros insospechados para el propio Dussel. “Lo importante es describir la matriz crítica ‘desde-donde’ Marx criticó el capitalismo, ya que desde dicha matriz puede criticarse también ‘todo sistema económico futuro posible’”.³⁹⁷ Precisamente son este tipo de aperturas las que ofrecen un Marx más allá de los límites del marxismo:

En la relectura hermenéutico-filosófica y cronológica categorial (reconstructiva) de la obra de Marx llegué a un momento en que se me impuso la necesidad de *invertir las hipótesis de lecturas tradicionales*. El Marx antropológico, ético y anti-materialista ingenuo no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx definitivo, de las “cuatro redacciones de *El capital* (1857-1882)”. Un gran *filósofo*-economista fue apareciendo ante nuestros ojos. Aunque notables e importantes, sin embargo ni Lukács, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser, Coletti o Habermas colmaban nuestras aspiraciones.³⁹⁸

Más acá de la Filosofía de la Liberación, la construcción de una “económica trascendental” desde Marx es consecuencia de los límites explicativos del “culturalismo”. La hermenéutica simbólica es insuficiente para pensar el antagonismo interno de cada cultura. Confiesa Dussel:

La mayor limitación del culturalismo era la ceguera parcial para descubrir la importancia de lo económico y sus contradicciones. Lo económico no es ni civilización, ni *ethos*, ni valores, ni estilo de vida. Lo económico no podía situarse bien porque faltaba “el otro” en el nivel práctico. Como lo económico es la relación indirecta de dos personas por mediación del producto de trabajo, había cultura como

³⁹⁷ Enrique Dussel, “Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1880)”, p. 214.

³⁹⁸ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 54-55.

estructura sin sujetos, sin relaciones, sin intercambio o distribución, sin dominación; sólo había dominación entre *dos* culturas pero no al interior de ambas.³⁹⁹

Dicho esto, entremos en materia. El análisis dusseliano del *factum* económico se plantea en términos que a toda primera lectura deja perpleja pues habla sustantivamente de “económica” y no, como es usual, de “economía”. Es más, Dussel advierte en *Filosofía de la Liberación* que “la económica no es la ‘economía’”.⁴⁰⁰ Y en *Filosofía de la poiesis* mostró que las relaciones propiamente económicas no son reductibles al momento poiético-tecnológico o productivo de la existencia humana, sino que éste tiene que estar cruzado con el momento práctico de la política. Entonces, ¿qué sentido tiene la “económica”? ¿En qué consiste el “cruce” práctico-poiético? Y, sobre todo, ¿cuál es la especificidad de la “económica” frente a la “economía”?

De entrada, debe subrayarse que el término “económica” sufrió algunas variaciones nominales con el desarrollo de las reflexiones dusselianas, sin embargo, su sentido permaneció en lo fundamental sin cambios. En efecto, Dussel habla estrictamente de “económica” durante prácticamente toda la década de los años setenta. En cambio, durante la década de los años ochenta decide hablar en género neutro de “lo económico” y emplear “económica” para referir el sentido predicativo usual (p. e. “dependencia económica”, “crisis económica”, etcétera). “Hemos insistido en definir a lo económico como el cruce de lo práctico (relación hombre-hombre: práctica o política) y lo productivo o poiético”.⁴⁰¹ Estas reservas también se realizan en la *Ética comunitaria* cuando se habla en términos de “relaciones práctico-productivas o económicas”.⁴⁰² Pero en *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* se construye el sintagma, que será enseguida abandonado, de una “matriz generativa económica”.⁴⁰³ Luego, sin mayor explicación, en *Las metáforas teológicas de Marx* se regresa al término inicial de la

³⁹⁹ Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, p. 34.

⁴⁰⁰ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, p. 215.

⁴⁰¹ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 46, n. 13.

⁴⁰² Enrique Dussel, *Ética comunitaria*, p. 130.

⁴⁰³ Cfr. Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, pp. 334-385.

“económica” a propósito del análisis de la correlación de ésta con la “pragmática”.⁴⁰⁴ Finalmente, en las proposiciones más recientes de filosofía económica el término será nuevamente desplazado predicativamente (“relación económica”, “campo económico”, etcétera) y cambiado a un género neutro (“lo económico”).⁴⁰⁵ Con la finalidad de fijar el sentido que Dussel otorga a la cuestión práctico-poiética en un solo nombre, aquí se apelará a la propuesta original de la “económica” pero escrita en mayúscula y sin comillas (Económica) para evitar confusiones con el uso predicativo común del término.

Desde *Filosofía de la Liberación* Dussel usa la noción de Económica en lugar de “economía” para distanciarse del uso cotidiano y, sobre todo, marxista del término. Con Económica se busca construir un *sentido filosófico* de la cuestión de la economía. La fundamentación filosófica de la economía es, pues, la Económica. Se trata de un movimiento exactamente homólogo al que ya desplegara en sus *pequeñas Éticas* con la “histórica”, la “erótica”, la “pedagógica”, etcétera.

El planteamiento de la pregunta por los fundamentos de la economía posiciona a la Económica a contracorriente de las tesis del marxismo típico del siglo XX. Desde el inicio existe un rechazo de la noción de “economía” como *causa sui* “infraestructural” que se “refleja” en determinaciones “superestructurales”.⁴⁰⁶ El axioma de la pregunta por los fundamentos de la Económica sostiene que ésta no debe asumirse reflexivamente *a priori* a pesar de su evidente facticidad apriorística. De esta manera, Dussel se encarga de explicitar los momentos “poiético-tecnológico” y “práctico-político” que constituyen la Económica como tal Económica. “Hablamos de ‘económica’ y no de la economía, como el momento en que la praxis y la poiesis, en síntesis concreta, se articulan para constituir el nivel práctico-productivo por excelencia”.⁴⁰⁷ De otra manera, “la económica no es la ‘economía’, sino que es la *parte de la filosofía* que piensa la *relación práctico-productiva*, la

⁴⁰⁴ Cfr. Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, pp. 235-257.

⁴⁰⁵ Cfr. Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, pp. 13-14 y 33-38.

⁴⁰⁶ Incluso Dussel rechazará, corrigiéndose a sí mismo, que en los escritos de Marx se tenga un uso categorial de dichas nociones. Cfr. Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, pp. 302-303, n. 36.

⁴⁰⁷ Enrique Dussel, “Filosofía de la producción: desde la praxis de los oprimidos”, p. 410.

relación de la ‘persona-el otro’ *mediada* por el producto de la relación ‘persona-naturaleza’”.⁴⁰⁸

A Dussel no le basta la exposición del carácter fundado de la Económica desde los postulados de la Filosofía de la Liberación de la primera mitad de la década de los años setenta. En realidad, tras el análisis de *Filosofía de la poiesis*, Dussel está convencido de que la obra de Marx es la primera descripción científica de una “teoría de la producción” (el momento poiético-tecnológico) en la historia de la filosofía. Por ello, el gesto de la Filosofía de la Liberación de repetir Marx debe ser explicado desde las exigencias que le impuso la investigación de la Cosa económica misma. En este sentido el debate de Dussel frente a los marxismos es totalmente secundario. De manera que para el presente trabajo tiene más provecho centrar el análisis en la reescritura dusseliana de la *lógica económica* y no tanto en los juicios dusselianos sobre el marxismo de Lukács, Althusser, Kosik, Marcuse *et tutti quanti*.

Siguiendo la experiencia de *Filosofía de la poiesis*, Dussel coloca el registro de la *Introducción de 1857* como punto de partida de la “teoría de la producción”. Probablemente la tesis de “Marx mismo” que mejor condensa la cuestión es la ya citada de “la economía política no es la tecnología”. Apunta Dussel: “Esta ‘entrada’ nos deja muchas enseñanzas, entre ellas [...] *un análisis de la producción, momento fundamental y primero del ‘materialismo’ de Marx* [...], y por ello el establecer la clara diferenciación entre el momento o la instancia tecnológico-productiva, y el momento o la instancia económica —instancia segunda, fundada (que incluye lo social y lo ético o práctico).⁴⁰⁹

Ahora bien, el ámbito ético implícito en la Económica es el *tema* de la investigación dusseliana sobre las “cuatro redacciones de *El capital*”. “Lo ‘que hay que investigar’, entonces, es el nivel ‘ético’ que es el ‘esencial’ e ‘invisible’, oculto detrás de los fenómenos económicos superficiales. En realidad, *lo ‘ético’ es el nivel fundamental de lo económico en cuanto tal*”.⁴¹⁰ El materialismo, por su parte, es la *visión de paralaje* que permite fundamentar los momentos constitutivos de la Económica y, en la misma medida, reconocer el “desde-

⁴⁰⁸ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, p. 215. Énfasis mío.

⁴⁰⁹ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 30. Énfasis mío.

⁴¹⁰ Enrique Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, p. 444. Énfasis mío.

donde” la Económica emerge en cuanto *factum* y en cuanto objeto de reflexión. Tanto el tema ético como la paralaje materialista se encuentran asentados en un “paradigma de la vida material”. “Si el ‘paradigma de la conciencia’ (de Descartes a Husserl) fue subsumido por el ‘paradigma del lenguaje’ (como lo muestra Apel); este paradigma, por su parte, debe ser subsumido en el ‘paradigma de la vida’, vida de la comunidad humana”.⁴¹¹
Explica Dussel:

La “lógica” de la *vida* se hace presente en todos los momentos del ser humano. Su propia racionalidad, lengua, espiritualidad, etcétera, son momentos de su propia *vida humana*. La racionalidad, lengua, etcétera, son funciones “de” la vida. Por ello, al mismo tiempo que la persona es parte de una “comunidad *de comunicación*” (y sujeto de la misma acción comunicativa), es siempre y *a priori* miembro de una “comunidad *de vida*”; y por ser parte de ella, hay una “comunidad de comunicación” (fundada y como función de la “comunidad de vida”). Es a este nivel fundamental humano al que denominaremos “lo económico”, pero no ya como un “sistema” a lo Habermas (como una *Wirtschaftswissenschaft*), sino como el momento relacional práctico y constitutivo esencial de la vida humana (donde se establecen las “relaciones” prácticas primeras, la producción de objetos de la vida, su distribución, intercambio y consumo *para la vida humana*).⁴¹²

Con el estatuto *comunitario* de la vida humana se busca apelar a su realidad primera en cuanto experiencia ética, corporal y prelingüística de persona-persona. No se habla de una “intersubjetividad de vida” porque el movimiento reflexivo de la subjetivación de la vida humana es un momento derivado. *A priori* la “comunidad de vida” es una relación práctica y trascendental. Ahora bien, con la Económica se nombra el momento fundamental del “para” la vida humana, esto es, la relación práctica de los cuerpos de los miembros de la “comunidad de vida” para la reproducción material de esa vida. La Económica se constituye, por tanto, en la articulación de la relación práctica persona-

⁴¹¹ Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, p. 411.

⁴¹² Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, p. 218.

persona y la relación productiva persona-naturaleza. Pero, en cuanto la Económica está concebida en el nivel esencial de la vida humana, queda consignada en la temporalidad del “pasado eterno”, esto es, como relación práctico-productiva “antes” de toda totalización histórica. De otra manera, es la definición de la Económica en cuanto *Económica trascendental*.⁴¹³

La Económica trascendental presupone en su constitución práctico-productiva una “comunidad de vida” en calidad de “comunidad de (re)productores de la vida”. “El mero acto-de-trabajo presupone una comunidad de productores y reproductores de la vida humana (en el tiempo y en el espacio)”.⁴¹⁴ De esta manera, la experiencia económica de la “comunidad de productores” es homóloga a la experiencia ética del “cara-a-cara” de la “comunidad de vida”. Es más, si puede afirmarse que la Económica es una experiencia siempre ya ética, es porque se vive a través de la “interpelación” del Otro que *necesita* producto. “El ‘hambre’ como necesidad es el punto de partida de la económica”.⁴¹⁵ Estar ante el “hambre” del Otro nos provoca a tomar responsabilidad ética en relación con él. En este nivel de la Económica trascendental, la “comunidad de productores” que se comporta responsablemente ante el Otro es parte de “una *comunidad económica* [...] sin ser parte todavía de un *sistema económico histórico*”.⁴¹⁶ Aun no se trata de artesanos, esclavos ni proletarios, sino *trabajadores libres de toda determinación*, esto es, “trabajo vivo indeterminado en general”.⁴¹⁷ Es el despliegue del “trabajo vivo” de una comunidad económica libre, sin explotación, todavía no subsumida en el “sistema”, previa a todo “modo de producción”. Esta libertad absoluta de la “comunidad económica” es consecuencia directa del Absoluto de la “comunidad de vida”. Escribe Dussel: “Lo único absoluto, no relativo a ningún otro término, es *la comunidad de los hombres*, la persona humana misma [...], el trabajo vivo, y por ello el materialismo de Marx es un materialismo histórico o productivo; es decir, *es la materialidad de la ‘corporalidad’ del*

⁴¹³ Cfr. Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, pp. 400 y 410-412.

⁴¹⁴ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, p. 244.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 219.

⁴¹⁶ Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, p. 236. Énfasis mío.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

trabajador [...] desde donde todo lo económico surge, y desde donde toda ciencia económica debe ser pensada".⁴¹⁸

La tesis dusseliana es, pues, que la Económica tiene que pensarse como es *debido*, esto es, desde la presuposición *a priori* de la vida humana como *el* Absoluto. Pero esta trascendencia ética de la Económica es la mitad del camino. Hay que cerrar el círculo, esto es, desplegar la Económica en un horizonte *político*. ¿Cómo reescribir políticamente la idea del Absoluto de la plenitud primera de la “comunidad de vida” y, en consecuencia, de la “comunidad de productores” y la “comunidad económica”? La “politización” de la Económica trascendental no se da gratuitamente. El precio que hay que pagar por la inscripción de la Económica en el círculo ético-político de la Filosofía de la Liberación es la *pérdida* de la Económica misma. A la Económica le *falta*. Salta a la vista que la presuposición de una “comunidad de vida” reproducida a través de una Económica trascendental refiere a una situación de plenitud práctico-productiva que en la dimensión histórica de lo “realmente existente” no tiene lugar. En todo caso, tal plenitud de la Económica sólo ha existido como la falsa plenitud de una economía desgarrada. ¿No ha sido la historia de la explotación del trabajo humano la negación directa de la trascendencia ética de la Económica? ¿No es el capitalismo la manifestación por excelencia del fracaso de la reproducción material de la “comunidad de vida”? Es como si la Económica estuviera situada en *otra escena* que la historia. De manera que para poder salvar a la Económica de sí misma resultará necesario, paradójicamente, afirmar su falta. Y, en efecto, tal es la tesis de la Económica trascendental: *la Económica no existe*.

Ahora bien, el movimiento ulterior a la “experiencia traumática” de la falta en la Económica consiste en suplementar meta-físicamente dicha experiencia para ocultar su vacío. “Más allá de la ficción de la realidad, está la realidad de la ficción”, Žižek *dixit*. La afirmación de la no existencia de la Económica queda invertida meta-físicamente con la postulación de la Económica como *Idea*. Así, la Idea de la Económica o, propiamente dicha, la *Económica ideal* en cuanto entidad puramente virtual o espectral sirve de soporte (ciertamente ficcional, pero soporte al fin y al cabo) a todo posicionamiento crítico frente

⁴¹⁸ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, p. 310.

al sistema económico histórico vigente. Y así se cierra el círculo ético-político. Precisamente la falta en la Económica es la que eleva a la Económica misma al estatuto de “objeto” imposible de toda economía realmente existente. Es la Idea de la insistente inexistencia de la Económica trascendental la que mueve a la crítica teórica y la militancia práctica. Desde ella parten todas las exigencias de sistemas económicos más justos. Tal es el *eppur si muove* del período de estudios marxianos de Dussel y, según presume, el del propio Marx en su momento. “Ése fue el objetivo de Marx: desde una *económica ideal* (como modelo universal) criticar la economía del ‘sistema’ capitalista”.⁴¹⁹ La Económica trascendental es, por lo tanto, el sitio “desde-donde” la comprensión y estructuración de la realidad existente queda inscrita en un círculo ético-político. En breve, la verdad de la Económica trascendental es que la Económica *no existe, pero insiste*.

La misma lógica de la Económica trascendental obedece para las personas que se comportan económicamente, a saber, la “comunidad de productores”. Éstos tienen el estatuto de una “comunidad *ideal* de productores” cuya libertad de toda determinación es plena. “En la ‘comunidad ideal de productores’ habría trabajo con tiempo cero, utopía, pura creatividad artística, científica, etcétera, no exigida por el Reino de la Necesidad”.⁴²⁰ La “comunidad ideal de productores” sirve para posicionar éticamente la teoría, es decir, para señalar el punto de vista “desde-dónde” es *debido* pensar el sistema económico vigente. “Para Marx, el horizonte ‘comunitario’ o de la ‘comunidad’ es la referencia necesaria ‘desde-donde’ puede comprender”.⁴²¹ La conclusión es la misma: la comunidad ideal de productores no existe, pero insiste.

Dussel hace una homología entre su concepción de la Económica ideal y la “comunidad ideal de productores” con las famosas expresiones marxianas de un “Reino de la necesidad” y un “Reino de la libertad”: “Aquí debemos ya preguntarnos de qué pueda tratarse ese ‘más allá’ del ‘Reino de la necesidad’ y de la producción material. Si se sitúa más allá de la historia en el futuro, o si se sitúa trascendentalmente como un

⁴¹⁹ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, p. 246.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 240.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 238.

‘horizonte’ de comprensión, como idea regulativa, como un ‘ya siempre a priori presupuesto’”.⁴²²

Para Dussel se trata definitivamente de la segunda condicional, esto es, el “Reino de la libertad” de la Económica es una “idea regulativa” y no una “etapa histórica”. Se trata de “una ‘figura *necesaria*’, como un ‘*principio* energético’, como una ‘idea regulativa’ y, por qué no, como una ‘comunidad ideal de productores’”.⁴²³ Dicho en otras palabras, la Económica ideal es la presuposición de un “gran Otro” a través del cual se busca dotar de *consistencia* ética a la crítica teórica del sistema económico vigente, pero también *legitimidad* política a la militancia práctica que presume ser fiel a la causa justa de la Económica.

Desde el punto de vista de las nociones dusselianas de meta-física y ontología, significa que la “comunidad de productores” de la Económica ideal está allende la economía histórica. “A esta posición *metafísica* (más allá del ser o de la reflexión ontológica) del trabajador en cuanto *corporalidad* [...] la hemos llamado ‘exterioridad’”.⁴²⁴ Y ya se dijo que la posición de la “comunidad de productores”, ahora en tanto Otro del sistema económico, es el “desde-donde” es debido emprender la crítica y la militancia. La Económica trascendental es, por tanto, una economía política de la alteridad.

Ahora hay que dar el paso de la Económica a la “economía”. La concreción histórica de la Económica es su determinación como “sistema económico”, esto es, la institucionalización de un orden económico históricamente determinado por parte de una comunidad económica históricamente determinada. El sistema económico es el horizonte ontológico donde se dan los pliegues de las determinaciones de existencia de dicho sistema. En consecuencia, la economía es el discurso que construye las categorías necesarias para la comprensión de la lógica del desarrollo del sistema económico.

En la medida que el sistema económico es la consignación histórica de la plenitud eterna de la Económica, aquél siempre será una *limitación* de ésta. Esto significa que, inevitablemente, la actualidad del sistema económico siempre es provisional y el estatuto

⁴²² *Ibid.*, p. 239.

⁴²³ *Ibid.*, p. 242.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 64. Énfasis mío.

de sus presupuestos ontológicos es éticamente ambiguo. Toda existencia concreta “real” conlleva la pérdida de la plenitud trascendental “Real”. El sistema económico “no es toda la ‘económica’ sino [un] modo defectivo” de ésta.⁴²⁵ La totalidad económica es no-Toda. *Omnis determinatio est negatio*. Escribe Dussel:

Toda “institucionalización” (Marx la llamaría “subsunción”) determina un grado de alienación del trabajo, una colonización de la “vida del mundo cotidiano” (*Lebenswelt*). [...] el hablante-argumentante de la “pragmática” siempre se encuentra *a priori* ya “situado” desde una trama de acciones económicas, estructuras institucionalizadas en una “comunidad real de productores”. Esta determinación ni es absoluta ni es última instancia: es una determinación *sui generis* (la determinación *económica*, ni más, ni menos).⁴²⁶

La “institucionalización” de la Económica en un sistema económico conlleva un *grado de alienación mínima* de la “comunidad *ideal* de productores”. La “colonización” de la pureza del “trabajo vivo indeterminado en general” se da en la existencia histórica de la “comunidad *real* de productores”, una “síntesis de múltiples determinaciones”. Dicho de otra manera, el precio pagado para la existencia “real” del “trabajo vivo indeterminado en general” es su *subsunción* en una totalidad económica no-Toda. Así pues, la “alienación del trabajo” no sería un asunto que pueda ser abolido de una vez por todas a través de la consciencia de clase y la lucha revolucionaria, sino la manifestación de un *antagonismo radical* inscrito en el corazón de la “comunidad real de productores” y el “sistema económico” mismo. Evitando caer en la tentación ideológica de presuponer la posibilidad fáctica de conducir militantemente el sistema económico vigente a un orden absolutamente pleno (generalmente aludido como “verdaderamente humano”), es que puede salvarse la *historicidad* de la economía y, aún más, de la existencia humana.

Como puede verse, la solución que ofrece la Económica de la Liberación no consiste en apostar por la ilusión del marxismo típico del siglo XX de abolir todo

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 250.

⁴²⁶ *Ibidem*.

antagonismo de las relaciones sociales. En realidad, tan magna encomienda no es más que la tentación del “totalitarismo especulativo” que presume la capacidad de suturar la brecha de la realidad histórica y, en consecuencia, marcarle un fin a ésta. Abolir la “institucionalización” de la Económica es, antes que una falsa solución, una imposibilidad fáctica. La Económica de la Liberación más bien abraza sin culpas la finitud de la *condition humaine* y apuesta por la postulación de un acuerdo *provisional* asentado en principios éticos normativos que a la larga resultarán *ambiguos*. Si hay “reconciliación” humana, ésta siempre debe ser entendida como no-Toda.

Desde el punto de vista metódico de la Filosofía de la Liberación, toda crítica teórica de la totalidad vigente sigue una lógica ana-dia-léctica. Apunta Dussel: “Criticar la ontología, el ser [...], desde la exterioridad práctica y utópica [...], es lo que hemos denominado ‘trascendentalidad analéctica’. Por ‘analéctica’ queremos indicar el ‘más-allá’ del horizonte ontológico. La negación de la negación de la totalidad [...], sólo puede partir de la afirmación de la exterioridad analéctica o desde la capacidad de trascendentalidad que el hombre tiene siempre, por ser hombre”.⁴²⁷

Así, una crítica de la totalidad económica vigente es, por un lado, la exposición *científica* del sistema económico a través del pulso dialéctico “negativo” de las categorías económicas. “Ahora la ‘lógica’ hegeliana ‘funciona’ perfectamente”.⁴²⁸ Pero, por otro lado, es una exposición *crítica* del antagonismo constitutivo del sistema económico a través del posicionamiento de la enunciación misma de la crítica en un momento dialéctico “positivo”. Esto último quiere decir que la crítica del sistema económico es enunciada desde un *locus* radicalmente exterior al orden de la totalidad económica y, en la misma medida, exterior a la exposición científica de dicha totalidad económica. El sitio “desde-donde” parte la crítica es pre-ontológico, en tanto parte del no-ser de la totalidad económica, y pre-científico, en tanto “anterior” a toda actitud teórica.

Dando la vuelta a esta extraña negatividad de la posición de exterioridad del “no-ser” de la totalidad económica, se afirma la positividad del orden trascendental e

⁴²⁷ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 366.

⁴²⁸ Enrique Dussel, “Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1880)”, p. 233.

irreductible de la vida humana. Pero no de la vida humana en general, sino de la vida humana en tanto la “parte sin parte” de la totalidad económica: el Otro en cuanto “pobre” y “pueblo”. La crítica parte, por tanto, de un sitio ético-metafísico; “más acá” de la proximidad persona-persona y “más allá” del horizonte ontológico del sistema económico. Desde la experiencia ético-metafísica de la “interpelación” del “pobre” es que la crítica nace *a priori* como “escucha” del “clamor de justicia”.

En breve. La “analéctica” es el exceso plus-dialéctico infundido en el corazón de la dialéctica. La “exterioridad” es el exceso plus-ontológico en el núcleo de la totalidad del ser. Ambos excesos evidencian la brecha insanable de todo “sistema”. La tesis es, pues, que el fracaso la concreción de la Económica en un sistema económico es la condición de posibilidad de la apertura de su propia historicidad. No hay totalidad sin alteridad. No hay sistema económico sin oprimidos y excluidos. “No hay universal sin su síntoma”, como suele decir Žižek. Escribe Dussel:

*Todo sistema (por supuesto también un sistema histórico concreto económico, como el capitalista) en algún momento se fetichiza, se totaliza, se transforma en lo que pudiéramos llamar una “sociedad cerrada”, autorreferencial. Es la totalidad ontológica que aliena al Otro (el trabajo vivo o pueblo periférico) en el sistema (como trabajo asalariado, o como colonia o país dependiente). Es la totalidad expuesta por E. Levinas en *Totalidad e infinito* (1961), pero en el ámbito económico. Cada miembro explotado del sistema económico [...] es el Otro (*Autri*) de dicho sistema.*⁴²⁹

Sin embargo, en la obra dusseliana de los años ochenta existe un registro que parece suponer la posibilidad de un “fin de la historia” al realizar plenamente el “proyecto de liberación”, como si se creyera la ilusión del marxismo típico del siglo XX. “El Reino de la libertad [...] es una sociedad ‘sin clases’. *No habrá ‘pobres’* porque no habrá necesidad de aumentar el plusvalor [...]. *Pleno* empleo, *plena* producción, *pleno* consumo: fiesta”.⁴³⁰ En realidad, la verdadera convicción de la Filosofía de la Liberación está asentada en el

⁴²⁹ Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, p. 211.

⁴³⁰ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 360. Énfasis mío.

axioma del “fracaso ontológico” de la realidad. Dussel afirma en 1992: “La ‘institucionalización’ de una ‘nueva’ Totalidad futura, aunque sea éticamente ambigua; es decir, inevitablemente y a la larga, un nuevo sistema de dominación”.⁴³¹ O también en la *gran Ética* de 1998: “El ‘comunismo’ de Marx como ‘Reino de la Libertad’ era igualmente una idea regulativa y no una ‘etapa histórica’ [...] si es imposible obrar un bien perfecto, entonces la ética nos enseña a estar atentamente críticos a la lucha permanente en la incertidumbre”.⁴³²

Precisamente porque el sistema económico inevitablemente fracasa oprimiendo (*in festum*) y excluyendo (*ante y post festum*) la “fuente” desde la cual es “creado”, el “trabajo vivo”, la perspectiva de la crítica científica del sistema económico no puede sino ser la del *materialismo ético*: desde la trascendentalidad de la corporalidad viviente y las condiciones de su reproducción material.

b) El materialismo ético

Probablemente la coincidencia más genial entre el materialismo ético y el materialismo trascendental sea la encomienda de realizar una defensa no metafísica de la subjetividad a través de la apertura de un horizonte materialista asentado en la idea *creatio ex nihilo*. Más “a la superficie” de la siguiente descripción del materialismo ético dusseliano se arriesga la proposición de que el auténtico materialismo de la vuelta de siglo no sólo habla en términos de “creación desde la nada” sino además da el paso trascendental, incluso más “originario” que la experiencia del “cara-a-cara”, de postular a la base de la teoría materialista de la subjetividad una antinomia digna de las antinomias kantianas: la alteridad de lo/el Otro. Como se dijo con anterioridad (§ 3, b), Dussel sólo se deja guiar por una posibilidad de la antinomia de la alteridad: “el Otro existe”. Por ello, esta descripción del materialismo ético dusseliano quisiera esbozar al mismo tiempo algunos

⁴³¹ Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, p. 402.

⁴³² Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 565.

trazos “desde-donde” podrían radicalizarse las proposiciones de dicho materialismo para conducir las más allá de su límite.

Antes de comenzar, adviértase que al menos en el período de estudios marxianos Dussel ha abrazado, independientemente de su carácter *sui generis*, lo que denominamos (§ 2, b) la “conversión marxista”. Dussel comparte el entusiasmo del marxismo por entregarse al debate de “banderías militantes” en torno a la defensa de la obra-persona Marx. Esto se deja ver sobre todo en la reescritura dusseliana del materialismo “estrictamente marxista”. En efecto, Dussel adopta el sintagma marxista del “materialismo histórico” para referirse al “discurso antropológico, ético, económico” de Marx.⁴³³ Sólo en este contexto podría identificarse el sentido de la expresión “materialismo histórico” con “materialismo ético”. En cambio, el otro sintagma clásico del marxismo, el “materialismo dialéctico”, queda relegado como un “materialismo ingenuo”, “abstracto” y “cosmológico” cuyos orígenes son el “materialismo antiguo” pre-marxiano y sus continuadores son la “dialéctica de la naturaleza” de Engels y el “Diamat” estaliniano. Pues bien, según Dussel, la diferencia básica entre el “materialismo histórico” y el “materialismo dialéctico” consiste en la concepción que cada uno tiene de “materia”.

El “materialismo histórico” entiende la “materia” como consecuencia de la relación poética del sujeto-que-trabaja con la naturaleza, es decir, la “materia” es una entidad correlativa a la experiencia productiva de la subjetividad. El “materialismo dialéctico”, por el contrario, afirma la “materia” como una entidad no correlativa a la experiencia humana, es decir, como la primacía pre-subjetiva de una suerte de Materia en-sí. Apunta Dussel:

El “materialismo” de Marx, repitiendo, no afirma que “todo [el cosmos] es materia”, sino que el sujeto que trabaja (el *a priori*) constituye la naturaleza (*Natur*) como “materia” (lo *a posteriori*) del trabajo. La “voluntad humana (*menschlichen Willens*)” —expresión de Marx— es el sujeto anterior; la materia es posterior y pende del sujeto

⁴³³ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 178.

como su “órgano” inorgánico. [...] El problema es: ¿qué es primero: el sujeto que trabaja o la materia trabajada? Sin lugar a dudas, para Marx, es primero *el sujeto que trabaja*, y no la *materia de trabajo*.⁴³⁴

Recuérdese que esta constitución de la “materia” como “materia-de-trabajo” no pertenece todavía al campo de la economía. El *a priori* de la subjetividad-que-trabaja y su determinación de la naturaleza como materia-de-trabajo nada tiene que ver con la postulación de una “infraestructura” económica que determine “en última instancia” toda la “superestructura” política de la realidad. Al contrario, la cuestión de la materialidad es poiética, o lo que es lo mismo, “anterior” a toda economía. “Lo por excelencia *material* del materialismo histórico es lo tecnológico o la producción misma y no lo económico (que es ya un momento segundo, más complejo, más concreto)”.⁴³⁵

Pues bien, la correlatividad de la “materia” a la experiencia poiética de la subjetividad es, en la misma medida, la concepción de la “materia” en una perspectiva histórica. Pero para mostrar el despliegue del “materialismo histórico” propiamente dicho es menester señalar el método que mueve al mismo. Resulta evidente que el abandono que Dussel hace del sintagma “materialismo dialéctico” no significa el abandono de la cuestión del “método dialéctico” de la obra marxiana. En realidad, Dussel ofrece uno de los estudios más detenidos sobre la destreza dialéctica de Marx más allá de las lecturas convencionales del marxismo.

En el segundo capítulo de *La producción teórica de Marx*, Dussel se ocupa de comentar el “método de la economía política” expuesto por Marx en la famosa “Introducción” de los *Grundrisse*.⁴³⁶ Se trata de una explicación del “método dialéctico” que va totalmente en contra de las descripciones típicas de “tesis”, “antítesis” y “síntesis”. Según Dussel, Marx clasifica el proceso dialéctico en un movimiento de “ascenso dialéctico” y otro movimiento de “descenso” o “retorno explicativo”. Asimismo, ambos

⁴³⁴ *Ibid.*, pp. 292-293, n. 27.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁴³⁶ *Ibid.*, pp. 48-60. Cfr. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, pp. 20-30.

movimientos se constituyen por siete “momentos metódicos” a través de cuatro niveles o configuraciones de totalidad. Ciertamente, lo novedoso de esta explicación radica en la cuestión del “descenso explicativo” que ni el propio Marx, según afirma Dussel, llegará a completar en su investigación sobre el capital. Sucintamente podría decirse que el “ascenso dialéctico” es la construcción de las categorías económicas necesarias para la descripción crítico-científica del *concepto general* de la Cosa económica, mientras que el “descenso explicativo” es la *mostración fenoménica* de la Cosa económica.

El proceso es como sigue. 1) El punto de partida es la “totalidad de la realidad” previa a toda experiencia teórica, esto es, lo “real concreto” en cuanto existente en-sí. 2) El comienzo del “ascenso dialéctico” a través de una primera aproximación comprensiva de la realidad, pero momento todavía pre-científico en cuanto consiste en una representación de lo “real concreto” como una “totalidad caótica” de múltiples fenómenos. 3) Momento analítico de las determinaciones de lo real, construcción científica de las “categorías abstractas”. 4) Momento sintético de articulación de las “categorías abstractas” en una “totalidad construida”, el concepto en general, “lo complejo”. La síntesis del momento 4 es un “totalidad concreta” respecto a los momentos 2 y 3, pero aún “totalidad abstracta” respecto a los momentos 5 a 7. Fin del “ascenso dialéctico”. 5) Inicio del “descenso explicativo”. Paso del concepto en general a la configuración “histórico-concreta” de la Cosa económica. “Este ‘retorno’ no se deja ver claramente en la descripción de Marx”.⁴³⁷ Momento analítico de construcción de categorías explicativas de corte estrictamente histórico. 6) Momento sintético de articulación de las categorías explicativas en una “totalidad concreta histórica”. Fin del “descenso explicativo”. 7) La “totalidad de la realidad” posterior a la experiencia teórica, “realidad conocida”, lo “real concreto” en cuanto existente en-sí y para-sí.

De esta manera, el momento productivo descrito por Marx en la “Introducción” de los *Grundrisse* pertenece al momento 2, el “ascenso dialéctico” analítico. El concepto de la “producción en general” o la producción como totalidad pertenece al momento 3, el “ascenso dialéctico” sintético. Homólogamente, se tiene lo mismo para el caso de *El*

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 54.

capital, esto es, el examen del “modo de producción capitalista” está circunscrito a los momentos 2 y 3 en cuanto se ocupa de la exposición del concepto del “capital en general”. “Téngase en cuenta que, paradójicamente, y aun en *El capital*, el orden sistemático-dialéctico (de lo abstracto a lo concreto) no se logra unificar adecuadamente con una exposición histórica (tan exigida por el materialismo histórico)”.⁴³⁸

El asunto más problemático y creativo a la vez de la interpretación dusseliana de Marx es la afirmación de la presencia implícita de un momento analéctico en la “crítica de la economía política”. La tesis crucial de Dussel al respecto es que en la exposición marxiana del “modo de producción capitalista” el origen del pulso dialéctico de las categorías económicas no es inmanente a la negatividad de las categorías mismas. Hay una *brecha trascendental* en el punto de partida de la lógica dialéctica de las categorías económicas. El sitio de donde parte la negatividad dialéctica es allende la totalidad económica. Es el sitio *ana-dia-léctico* de una “nada” económica irreductible, el “trabajo vivo”.

Ateniendo a los registros de la historia de la filosofía, podría decirse que la tesis dusseliana es que Marx resulta schellingiano por accidente. Y no por quitarle méritos a Marx, sino por subrayar la exacta homología entre el sitio del “trabajo vivo” y del “Señor del Ser”. Apunta Dussel:

La “inversión” del “núcleo racional” de Hegel consistiría en un *comenzar por el “No-ser”* (el “trabajo vivo”) *como “fuente creadora”* (como Schelling) *“desde la nada” del “Ser”* (el valor y plusvalor) del capital. Una vez subsumido, el trabajo vivo deviene una *determinación* del capital: la fuerza de trabajo que se consume en el proceso productivo del capital. Ahora la “lógica” hegeliana “funciona” perfectamente. Sin embargo Marx permanece siempre hegeliano en el uso de la dialéctica ontológica de la “Totalidad”, pero, al mismo tiempo, *infunde en dicha “Totalidad” una “novedad”* que le viene siempre al capital “de afuera”, desde la *trascendentalidad creadora* del “trabajo vivo”. Porque, aunque el trabajo vivo ha sido subsumido, sigue “creado” desde la nada del capital:

⁴³⁸ *Ibidem*.

desde su subjetividad que puede “producir” valor más allá de su salario (más allá del “Ser”: el valor pagado).⁴³⁹

La trascendentalidad del “trabajo vivo” es el “desde-donde” parte la crítica del sistema económico y se impulsa la descripción dialéctica del mismo. Con la afirmación del momento analéctico en el corazón del pulso dialéctico de las categorías económicas, Dussel reescribe el sentido del “materialismo histórico” marxista como un *materialismo ético*.

En efecto, Dussel afirma que el punto de partida del momento productivo o tecnológico es el sujeto-que-trabaja. Éste es el *a priori* que constituye a la materia como materia-de-trabajo. Pero, anterior a la experiencia productiva misma hay algo o, mejor dicho, *alguien* más. Si el sujeto-que-trabaja se da en cuanto tal es porque se *debe* (nunca mejor dicho) a una experiencia todavía más básica que la reproducción material de la vida. Es la experiencia del “sujeto-de-necesidad”, la interpelación del Otro que tiene hambre y nos provoca a actuar éticamente. ¿Qué es este sujeto-de-necesidad sino otro modo de referir la positividad de la falta en el Otro, esto es, la insistencia pulsional de una satisfacción todavía no existente, el “no-ser” de la saciedad? “El ‘hambre’ como necesidad es el punto de partida de la económica”.⁴⁴⁰ Escribe Dussel:

El “círculo” *de la necesidad* funda el “círculo” *de la producción*, y ambos fundarán materialmente al “círculo” económico propiamente dicho, para Marx (en su “materialismo *histórico*”) el sujeto (necesitado o productor) funda a la “materia” en su esencia (como “contenido” consumido de la necesidad o como “con-lo-que” consumido constituye el objeto producido); el “sujeto” *histórico* es anterior; el sujeto es el *a priori* de la “materia”. Primero está el sujeto histórico como “trabajo”, y después está la naturaleza como *materia* — éste es el concepto del materialismo “histórico” o productivo.⁴⁴¹

⁴³⁹ Enrique Dussel, “Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1880)”, p. 233.

⁴⁴⁰ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, p. 219.

⁴⁴¹ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, pp. 36-37.

En la medida que Dussel asume éticamente la cuestión de la alteridad (el Otro siempre es alguien), no dará el paso del materialismo trascendental de interpretar la pulsión de la “corporalidad viviente” como deudora de una *alteridad radical* interior a ella. La postulación del sujeto trascendental en cuanto “vacío” o previo a toda subjetivación es, más originariamente que la “comunidad de vida”, la afirmación de un *resto* pre-subjetivo de la subjetividad misma. Lo crucial aquí es, como es obvio, evitar caer en la tentación “realista” pre-kantiana de retornar a una Materia en sí. En realidad, este resto, vacío, “menos que nada”, es la circulación de las pulsiones ciegas de la vida humana antes del corte simbólico, el “contragolpe absoluto” donde la subjetividad y la materialidad se identifican. Es un *exceso* de vida que, sin embargo, al “perdersé” con la experiencia lingüística revela lo “traumático” de su verdad: la *falta* de Ser. La subjetivación lingüística del sujeto es, por tanto, una circulación indetenible alrededor de su propia vacuidad. El sujeto no es una plenitud dada *a priori* ni una conquista plena *a posteriori* sino, por el contrario, el *efecto retroductivo* de la subjetivación siempre fallida del resto pre-subjetivo de la subjetividad. Si esto es así, significa que la “subjetividad vacía” primera es no sólo anterior a toda experiencia constitutiva del sujeto sino, aún más, a toda experiencia ética. Dicho en otras palabras, en el “cara-a-cara” el antagonismo radical de la subjetividad pura es algo siempre ya sido. La alteridad radical insiste *más allá de la interpelación*.

c) El pueblo

Con la repetición de Marx a través de los postulados de la Filosofía de la Liberación Dussel reconoce la concreción económica de la alteridad en tanto “pobre” (en singular) y “pueblo” (en plural). El “pobre” es la manifestación económica de la injusticia ética del sistema económico vigente. De otra manera, el “pobre” es la “víctima” de la economía. En la *gran Ética* se lee: “En esta *Ética* el Otro no será denominado metafóricamente y económicamente bajo el nombre de ‘pobre’. Ahora, inspirándonos en W. Benjamin, lo denominaré ‘la víctima’ —noción más amplia y exacta”.⁴⁴²

⁴⁴² Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 17.

Es sabido que la discusión en torno a la noción de “pueblo” no es exclusiva de la versión dusseliana de la Filosofía de la Liberación. Ya el temprano trabajo de Alipio Dias Casalis sobre una “pedagógica de la liberación”, *La pedagogía del Oprimido: clandestina y universal*, señaló la necesidad de precisar la categoría de “pueblo”.⁴⁴³ Igualmente, es sabido que tampoco es exclusivo de las Filosofías de la Liberación la investigación sobre la cuestión popular, el pueblo y el populismo. Quizá el registro que más ha marcado la discusión en el nuevo milenio sobre dichas cuestiones sea el de Ernesto Laclau y su *On Populist Reason*. Sin embargo, a pesar de la gran cantidad de registros existentes sobre el tema y la importancia decisiva de los debates coyunturales que impulsaron las reflexiones de Dussel, evitaremos cualquier mención al respecto en la medida que interesa sólo aprehender la lógica conceptual de la noción.

Como se ha venido diciendo, la tesis clave de la Filosofía de la Liberación es el posicionamiento en la exterioridad meta-física del Otro el punto de vista “desde-donde” se produce la crítica del orden ontológico establecido. Esa posición es ocupada en la Económica por el Otro en tanto subjetividad que trabaja, esto es, el “trabajo vivo”. Según Dussel, esta exterioridad meta-física del “trabajo vivo” es una concepción implícita en el análisis de *El capital*. “Marx desarrolla [...] una ontología del capitalismo desde una metafísica de la vida, la sensibilidad humana como necesidad, de la persona del trabajador como exterioridad”.⁴⁴⁴ Dado el estatuto trascendental del “trabajo vivo”, puede afirmarse éste como el *nihil* “desde-donde” surgen las categorías económicas que constituyen al sistema económico. “El ‘trabajo vivo’ es la categoría generadora de todas las restantes categorías de Marx”.⁴⁴⁵ Entonces, ¿el “trabajo vivo” es lo que Marx llama el “proletariado”? Veamos el asunto más de cerca.

El “trabajo vivo indeterminado en general” es el estatuto de la “comunidad ideal de productores” de la Económica trascendental. Consignando la experiencia de la Económica en un orden históricamente determinado la Cosa económica, valga la redundancia, se *determina*. La clave está en reconocer que esa subsunción del “trabajo

⁴⁴³ Enrique Dussel *et al.*, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, p. 412.

⁴⁴⁴ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 19.

⁴⁴⁵ Enrique Dussel, “Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1880)”, p. 231.

vivo” en una totalidad económica histórica es siempre *fallida*. La totalidad económica es no-Toda. No hay tal cosa como “el” sistema económico porque irremediamente algo o alguien se le “escapa” a su lógica económica. Todo sistema económico histórico es, por tanto, la imposibilidad de “cerrarse” sobre sus propios *restos a-económicos*. Es momento de concretizar el argumento. El sistema económico tematizado es, como es obvio, el capitalismo.

Dussel entiende que la posibilidad de subsunción del “trabajo vivo” bajo el capital es la evidencia misma de la “anterioridad” radical del “trabajo vivo” a la totalización económica. El “trabajo vivo” está-ahí desde siempre, *ante festum*. “Esta ‘exterioridad’ es previa a la constitución del sistema, de la totalidad; previa al devenir del ser del capital”.⁴⁴⁶ Pero una vez que ha sido subsumido en el sistema económico capitalista queda determinado como miembro *del* capital, “clase obrera”, “capital variable”. “Una vez firmado el ‘contrato’ de venta del trabajo vivo, éste pertenece al capital”.⁴⁴⁷ Hay que insistir hasta el cansancio que esta subsunción es no-Toda. La actualidad del “trabajo vivo” como “capital variable” no es la pérdida de su trascendentalidad primera sino, por decirlo así, la “suspensión” de la misma o, mejor dicho, su afirmación en cuanto negada. “El trabajador es ‘el otro’ del capital. Pero una vez alienado no deja por ello de ser potencial o actualmente de nuevo el otro que el capital”.⁴⁴⁸ Como veremos, la posición de exterioridad del “trabajo vivo” irrumpe en tres temporalidades muy específicas de la totalización capitalista.

Ahora bien, si es cierto que el “trabajo vivo” es de suyo el “núcleo no dialectizable” del sistema capitalista, también es cierto que el propio sistema capitalista produce a través de su desarrollo mismo sus propios restos a-económicos. La *exclusión* de algunos miembros de la “comunidad de productores” a participar en la lógica del capital es la “liberación” del “trabajo vivo” de toda posibilidad económica productiva y consuntiva. No se trata, pues, de la mera carencia de medios de trabajo o del producto del trabajo (tal es la situación del “proletariado”), sino de la carencia de siquiera poder

⁴⁴⁶ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 339.

⁴⁴⁷ Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882)*, p. 380.

⁴⁴⁸ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 340.

carecer de ello. Es la carencia de la carencia misma. Carencia *absoluta*. “El ser puestos ‘al margen’ de las condiciones por las cuales el trabajador puede vivir, es decir del salario, transforma al trabajador, nuevamente, en ‘el otro’ que el capital”.⁴⁴⁹ Con los nombres de “pueblo” y “pobre” se determina esa configuración particular del “trabajo vivo”. Dussel está convencido de que “los *Grundrisse* nos han dado la pista para poder comenzar ahora a construir, como categorías analíticas estrictas, los conceptos de ‘pobre’ y ‘pueblo’ —el uno singular y el otro colectivo histórico”.⁴⁵⁰

La posición de exterioridad del “trabajo vivo” como “pueblo” se emprende “desde una economicidad antropológica y ética”.⁴⁵¹ Toda la cuestión se decide en la explicitación de lo que Dussel asume como el *presupuesto impensado* de la crítica de la economía política de Marx:

Nuestra pretensión estriba, contra toda la tradición de los intérpretes de Marx, en afirmar que la categoría por excelencia de Marx no es la de “totalidad” sino la de “exterioridad” (*Auesserlich.kaiet*). Claro está que *el “desde-donde” piensa el pensar de un pensador nunca es explícitamente pensado por él mismo. Es lo supuesto, lo obviamente tenido por el punto de partido, el hontanar no pensado desde-donde se piensa todo.* Nuestra pretensión consiste en indicar que el análisis ontológico del capital (descubrir su fundamento, la identidad del ser o de la esencia como origen de las formas fenoménicas de su manifestación), del “valor que se valoriza”, sólo es posible *desde una posición crítica* (que hemos llamado *meta-física: más que ontológica*). La crítica ontológica del capital es posible *desde un “afuera” práctico* del capitalismo, para así poder construir la “totalidad” del capital (no ya horizonte del mundo mío, porque entonces podría ser objeto) como un “objeto” de análisis. *La “exterioridad” es la condición práctica de la crítica teórica de la “totalidad” del capital.* Pero, además, 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.⁴⁵²

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁵¹ Enrique Dussel, “La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla”, p. 9.

⁴⁵² Enrique Dussel, “La ‘exterioridad’ en el discurso crítico de Marx”, pp. 24-25. Énfasis mío.

Muchas cosas salen a relucir, pero todo se deriva de la “explicitación” dusseliana del presupuesto impensado de Marx, a saber, el “trabajo vivo” como Otro que el capital. Lo más polémico del asunto es que para Dussel no se trata de meros guiños o de lecturas “oblicuas” de *El capital* sino de una estricta fundación de una “ética de la liberación del asalariado” siguiendo las “mismas ‘palabras’ (y conceptos) de Marx”.⁴⁵³ Así, la “crítica de la economía política” es una *crítica teórica inmanente* de las “contradicciones internas” de la “sociedad burguesa” que se debe a la *experiencia práctica trascendental* de una “posición” de “exterioridad” respecto a la misma. Pero no se deje espacio para la mala fe. Dussel no está hablando aquí de que sólo quien nace o es “pobre” puede criticar el capitalismo, sino que dicha crítica sólo puede darse desde el “punto de vista” o “posición” del “pobre”, es decir, los “excluidos” y “oprimidos” del “sistema económico”. Dice Dussel sobre Marx, “su potencia intelectual, su producción teórica estaba al servicio, absolutamente al servicio de una causa: la liberación de la clase obrera, de los oprimidos, de aquellos que eran la ‘pobreza absoluta’”.⁴⁵⁴ “Posicionarse” en la “exterioridad” del capitalismo para describirlo críticamente consiste, según la lógica dusseliana, en una decisión *práctica* que asume una responsabilidad ética por el “pobre”. Es la condición pre-teórica de la teoría, la razón práctica de la razón teórica, la alteridad de la totalidad, la meta-física de la ontología, el no-ser del Ser, el “menos que nada” de Nada, la analéctica de la dialéctica, la criticidad de la cientificidad.

Polemizando con los marxismos del siglo XX, tanto con los típicos como con los “marginales”, la clave hermenéutica de la interpretación dusseliana del pensamiento de Marx se decide en la siguiente tesis: “No es el trabajo abstracto y concreto, ni la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, la distinción fundamental de todo el pensamiento de Marx. Es, en cambio, —y sin que el mismo Marx tuviera conciencia—, la diferencia entre ‘trabajo vivo’ y ‘trabajo objetivado’”.⁴⁵⁵

⁴⁵³ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 355; Enrique Dussel, “La ‘exterioridad’ en el discurso crítico de Marx”, p. 25.

⁴⁵⁴ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 155.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 230. Énfasis mío.

Sin duda llama la atención el agregado “sin que el mismo Marx tuviera conciencia”. Para Dussel el caso es que Marx despliega *in actu exercito* la noción de “trabajo vivo” sin tematizarla *in actu signato*. Por tanto, la operación interpretativa consecuente consiste en la *formación conceptual* de dicha noción para posteriormente reescribir a través de ella la obra marxiana en su conjunto. “La cuestión de la ‘exterioridad’ o ‘trascendencia’ del trabajo vivo por oposición dialéctica al capital es la clave completa para descifrar el discurso marxista”.⁴⁵⁶ Esta *repetición* del asunto mismo a través de uno de sus elementos particulares es lo que con Catherine Malabou podemos denominar “hermenéutica especulativa”:

Con este fin, nos proponemos *formar un concepto* [...]. En primer lugar, formar un concepto significa transformar una noción con una presencia discreta en la filosofía hegeliana [aquí marxiana] en una instancia de captación de esta, en el doble sentido de un *coger* y un *comprender*, como lo autoriza la etimología misma de la palabra “concepto”. Trasformar la plasticidad [el “trabajo vivo”] en un concepto significa mostrar que la plasticidad [el “trabajo vivo”] *coge* a la filosofía de Hegel [Marx] y permite a su lector comprenderla, apareciendo así, a la vez, como una *estructura* y como una *condición de inteligibilidad*. Formar un concepto significa, en segundo lugar, elaborar una instancia susceptible de *dar forma* a lo que ella recoge. [...] si el concepto es una forma lógica, no hay que considerarlo como un receptáculo vacío, sino como una *potencia de formación* de su propio contenido.⁴⁵⁷

Probablemente el comienzo más adecuado consista en definir el estatuto otorgado por Dussel al *concepto* de “trabajo vivo”. Se mencionó (§ 6, a) que la solución dusseliana al *impasse* político levinasiano del “Otro como absolutamente otro” consiste en la pérdida de todo criterio absoluto de la alteridad a través de su concreción práctica (económica-política y geopolítica). Sin embargo, esto no significa que Dussel renuncie a todo criterio absoluto sin más. En realidad, *si* hay algo absoluto (que no “el” Absoluto), éste no puede

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁵⁷ Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel*, p. 24.

sino estar “localizado” en la contradicción misma entre el Otro y la Totalidad vigente. Este absoluto “contradictorio” es, en realidad, la “contradicción absoluta” de la metafísica analéctica respecto a la ontología dialéctica. Como se ha venido utilizando en el curso de la investigación, denominamos con Ernesto Laclau y Slavoj Žižek “antagonismo” a dicho absoluto.⁴⁵⁸

Dussel indica en sus “palabras preliminares” que en el capítulo 7 de *La producción teórica de Marx* (“De la exterioridad a la subsunción: capital y trabajo”) encontraremos la exposición del concepto de “trabajo vivo” siguiendo las proposiciones de “Marx mismo”, de ahí que se preste particular atención al mismo. Sin embargo, antes de pasar a ello es menester realizar una diferencia mínima sobre el estatuto del “trabajo vivo” que aquí interesa exponer. Por lo dicho en el análisis de la Económica trascendental, necesariamente debe hablarse de al menos dos “niveles” o “tipos” de *abstracción* del concepto de “trabajo vivo” que no debemos confundir. En primer lugar, el “trabajo vivo indiferenciado en general” como “comunidad ideal de productores”, esto es, como “idea regulativa” de la Económica trascendental que sirve de baremo de medida de la “pretensión de justicia” del “sistema económico” vigente. Dicho en otras palabras, el “trabajo vivo” como la presuposición de una *abstracción ideal* o entidad virtual inexistente pero insistente (el “gran Otro”) que legitima la crítica contra la totalidad económica vigente. En segundo lugar, el “trabajo vivo” como la *abstracción real* de las potencialidades de la “comunidad real de productores”, esto es, el “trabajo vivo” como actividad efectiva y puramente subjetiva; subjetividad “vacía”, “desnuda”, “despojada”, de toda objetividad. El análisis de Dussel sobre el “trabajo vivo” en los comentarios a las “cuatro redacciones” de *El capital* se ocupa del estatuto de éste en cuanto *abstracción real*, de ahí que el asunto esté siempre movido por la “realidad latinoamericana” y puesto en términos más amplios como la “realidad del otro”.

Son tres los momentos de la abstracción real del “trabajo vivo” en el capitalismo. En primer lugar, el trabajo “como trabajo autónomo” o en “absoluta autonomía externa”

⁴⁵⁸ Cfr. Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*; Slavoj Žižek, “Beyond Discourse Analysis”, pp. 302-316; Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*.

respecto al capital. En segundo lugar, el trabajo “como capital”, “subsumido” en la “lógica” capitalista como “trabajo asalariado” o “capital variable”. En tercer lugar, el capital “como trabajo” o la “subsunción real” del trabajo bajo el capital, es decir, el enfrentamiento del “hombre de carne y hueso” contra el “hombre de hierro”.⁴⁵⁹ Es la “exterioridad” del “trabajo vivo” *ante, in y post festum* a la dinámica capitalista.

El primer momento del análisis consiste en la personificación del “trabajo vivo” como “pobreza absoluta”. Dussel comienza la exposición con una extensa cita que considera “la página *filosófica* más importante de Marx en los *Grundrisse*”.⁴⁶⁰ La reproducimos a continuación para subrayar los aspectos de los que Dussel se servirá para afirmar que la “crítica de la economía política” de Marx es una “ética de la liberación del asalariado”. Apunta Marx:

La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. 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, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el *trabajo vivo, existente como abstracción de estos aspectos de su realidad efectiva* (igualmente no-valor); este *despojamiento total*, esta *desnudez de toda objetividad*, esta *existencia puramente subjetiva del trabajo*. El trabajo como *miseria absoluta* [Dussel traduce “miseria” por “pobreza”]: *la miseria, no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza no objetiva*. O también —en cuanto es el no-valor existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que *existe sin mediación*, esta objetividad puede ser solamente una [objetividad] no separada de la *persona*: solamente una [objetividad] que *coincide con su inmediata existencia corpórea*. Como la objetividad es puramente inmediata, es, asimismo, no-objetividad inmediata. En otras palabras: una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo. 2) Trabajo no objetivado, no valor, concebido positivamente, o negatividad que se relaciona consigo misma; es la existencia no-objetivada, es decir

⁴⁵⁹ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, pp. 137-138.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 139.

inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como *actividad*; no como auto valor, sino como la *f fuente viva del valor*. La riqueza universal, respecto al capital, en el cual existe objetivamente, como realidad, como *posibilidad universal* del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos lados de esta *tesis absolutamente contradictoria* se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo, ya que éste, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital.⁴⁶¹

Como puede verse, de esta página salen gran parte de las nociones, sintagmas y expresiones de “Marx mismo” con las que Dussel edificará la tesis de la presencia de una meta-física de la exterioridad implícita en la crítica del “modo de producción capitalista”. Tenemos: “trabajo vivo”, “no-capital”, “despojo”, “desnudez”, “pobreza absoluta”, “exclusión”, “fuente viva del valor”, “existencia corpórea”, “persona”, “tesis absolutamente contradictoria”.

Pasemos a la lógica de la Cosa. El Otro del “trabajo vivo” es absoluto (pero no “el” Absoluto) en cuanto absolutamente contradictorio *respecto* al capital. En efecto, para Dussel “el trabajo como trabajo autónomo [es] la contradicción absoluta *del* capital”.⁴⁶² Si no hay totalidad sin Otro, lo mismo sucede a la inversa: no hay Otro sin totalidad. Y como se ha advertido, no se trata de una “contradicción” dialéctica posible de “superar” a través de un tercero en “común” sino de un *antagonismo* que impone una “lógica” del Dos. El antagonismo (la “contradicción absoluta”) entre el “trabajo vivo” y el poseedor de capital se da en el momento del “cara-a-cara” inmediatamente previo a la venta de la “fuerza de trabajo”; allí está la brecha trascendental entre el no-capital y el capital. La “contradicción” propiamente dialéctica entre el capital y el “trabajo vivo” se da una vez que éste es subsumido como “capital variable”, pero esto no significa que el antagonismo

⁴⁶¹ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, pp. 235-236.

⁴⁶² Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 138.

haya sido abolido. En realidad, ha sido “neutralizado”, “desplazado” o “reprimido”, está como a la espera de su retorno.

Antes del intercambio entre capital y trabajo, advierte Dussel, el “trabajo vivo” está constituido por dos momentos, uno negativo y otro positivo. El “trabajo vivo” como negatividad y positividad lo es siempre *respecto* al capital. Ambos momentos parten de la misma “exterioridad”, la diferencia entre ellos es solamente de perspectiva. Desde el punto de vista de la *negatividad*, el “trabajo vivo” es la inmediatez indeterminada del trabajo en cuanto pura subjetividad “desnuda” de toda objetividad. El paso dado por Dussel para no engullir esta “inmediatez indeterminada” en la lógica especulativa del Ser-Nada consiste en señalar su estatuto *pre-lógico*. Es decir, “antes del Verbo” está el *factum* primerísimo de la existencia del “trabajo vivo” en cuanto “corporalidad” que no determina todavía lo ente como “objeto de trabajo” ni se despliega ella misma como trabajo *in actu*. A este estatuto pre-lógico del sujeto-que-trabaja lo denominamos la *irreductibilidad trascendental* de la subjetividad. Ahora bien, la calidad negativa del “trabajo vivo” consiste en su “presencia” como “apetencia-de-ser”, esto es, capacidad no desplegada, potencialidad no finalizada y posibilidad universal no realizada efectivamente. Para el capital, el “trabajo vivo” en cuanto “trabajo no objetivado”, es *nada*: no-ser, no-ente, no-objeto, no-mercancía, no-capital. Aún más, es “plena nada” en cuanto “permanece todavía fuera del intercambio”, pues “si la riqueza es el capital, el que está fuera es la ‘pobreza absoluta’. Nada de sentido, nada de realidad, improductivo, inexistente, ‘no-valor’”.⁴⁶³ De la afirmación del “trabajo vivo” como “pobreza absoluta” se deriva el sentido materialista de la idea *creatio ex nihilo*:

El “trabajo vivo” como un *punto de partida absoluto* del discurso dialéctico, anterior a la existencia *del* capital y como “fuente creadora del valor” desde la nada *del* capital, es persona, subjetividad, corporalidad inmediata. Pero, al mismo tiempo, el “trabajo vivo” es *pobreza absoluta*, el *pauper* por excelencia. Sin embargo, dicha “fuente creadora” es *subsumida*, incorporada, puesta en el capital, “fundada” como “mediación” para la

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 140.

valorización del valor del capital. La “fuente” se pone desde el “fundamento” como instrumento.⁴⁶⁴

Desde el punto de vista de la *positividad*, el “momento analéctico por excelencia”, el “trabajo vivo” se afirma como no-objetividad o actividad puramente subjetiva. Es la afirmación de la “exterioridad” del ser del “trabajo objetivado”, la positividad del “otro que el capital”. El asunto es, como se sabe, que el “trabajo vivo” en cuanto alteridad no es *fundamento* del “trabajo objetivado” sino su *fuentes*. Con la noción de “fuente” Dussel recupera al viejo Schelling de *Filosofía de la revelación* para afirmar un momento pre-dialéctico, esto es, el “paso atrás” a la lógica del fundamento y la totalidad. Se trata del “trabajo como actividad de la subjetividad humano-viviente, corporabilidad, rostro y manos sensibles”.⁴⁶⁵

Podría condensarse la insistencia dusseliana de la presencia “puramente subjetiva del trabajo” como “plena nada” de la siguiente manera. Estrictamente apegados a la lógica especulativa, el pasaje del Ser-Nada y Nada-Ser es un moverse *dialéctico*: Nada es el perecer del Ser, Ser es el nacer de Nada. El proceso de intercambio entre el Ser del capital y la Nada del no-capital (el “trabajo vivo”) representa sucintamente la cuestión: el capital es presupuesto y presupone al trabajo asalariado. Uno y otro se dan y se tienen en dicho proceso, pero por fuera de este no son “nada”. Pero ¿qué clase de “nada” es esta última? La “nada” por fuera o más allá de la lógica dialéctica del “sistema capitalista” es, en realidad, la evidencia de la inscripción de una brecha de paralaje de la realidad capitalista misma, esto es, el señalamiento de su totalización no-Toda. Hay un “algo” irreductible desde siempre al sistema capitalista y a toda sistematización económica concreta. Un “algo” que no es Ser, pero tampoco Nada. Una entidad “negativa”, “espectral” o “virtual”, pero “Real” cuya presencia es pura *falta*. La “falta” para el cierre pleno del “sistema” es el Otro que el capital. Es la *positividad* de la falta en el Otro. La existencia del trabajo en tanto corporalidad inmediata, indeterminada e irreductible al Ser-Nada. Una

⁴⁶⁴ Enrique Dussel, “Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1880)”, pp. 230-231. Énfasis mío.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 142. Véase el apunte filológico de Dussel respecto a la noción de “fuente” en *idem*, n. 6.

“plena nada” en cuanto no se relaciona especulativamente con el Ser. Un “menos que Nada” en cuanto radicalmente anterior al Ser-Nada.

Entonces, finalmente, ¿por qué el “pueblo” y no más bien la “clase obrera”? Dussel abre la “cuestión popular” con una aclaración inicial: “el ‘pueblo’ del que hablamos, no es la pura multitud que más bien habría que denominar *masa*, ni es el estado dominante de una edad del mundo”.⁴⁶⁶ El “pueblo” es, por principio, una categoría *política* para pensar la dominación del sistema económico vigente. La tesis es que desde la perspectiva de las “contradicciones internas” de la totalidad económica no se pasa a otro orden. *Del capital sólo se sigue más capital*. Es menester, por lo tanto, pensar en una lógica exterior, una lógica *analéctica* a la de las categorías económicas. Escribe Dussel:

Pueblo no puede identificarse simplemente con *clase*. [...] La categoría “clase” se determina al *interior* de un modo de apropiación y de producción. Así el “siervo de la espada” medieval se determinaba *dentro* del modo de apropiación tributario-feudal. *Desaparece la clase con la totalidad que lo determina*: el siervo desaparece con el feudalismo; el esclavo con el esclavismo y el trabajo asalariado con el capitalismo. *La clase no puede explicar el pasaje de un modo de apropiación a otro*.⁴⁶⁷

Con la categoría de “pueblo” Dussel cierra el círculo ético-político del “trabajo vivo”. La trascendencia ética del sujeto-que-trabaja se suplementa de una dimensión política que, por ello mismo, lo descentra de un papel puramente económico. El *resto a-económico* tanto previo a la subsunción capitalista como posterior a la expulsión de los obreros es la positividad de una “nada” *ético-política*. Así, la afirmación ético-política de los restos del no-capital es el “pueblo”. Y, como ya se dijo, es una entidad comunitaria *a priori*. Continúa Dussel:

En un sentido estricto “pueblo” es un *bloque social*. [...] Un “bloque social” de la sociedad civil, antihegemónico en cuanto oprimido y explotado *en épocas finales de un*

⁴⁶⁶ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 407.

⁴⁶⁷ *Ibidem*. Énfasis mío.

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 sistema) y debe reprimir el surgimiento de un nuevo sistema. [...] Los que guardan “exterioridad”.⁴⁶⁸

Resulta interesante la temporalidad del “pueblo”. Siempre aparece *post festum*, como efecto de los restos que el propio sistema económico va excluyendo de sí. En este sentido, podría decirse que la subsunción de la exterioridad ética del “trabajo vivo” *retorna* como la exterioridad política del “pueblo”. La emergencia de la lucha popular es, pues, el “retorno de lo reprimido”, la positividad “más que económica” de la subjetividad que trabaja. En tanto exterioridad extra-económica, necesariamente las problemáticas se tornan extra-económicas, por ejemplo, nacionales, étnicas, de género, raciales, etcétera:

De esta manera *pueblo* no puede ser sólo una clase, ni siquiera sólo un conjunto de clases determinadas por el capitalismo, sino que lo constituyen también a veces otros grupos sociales que guardan exterioridad con respecto al capitalismo como tal. De todas maneras, algunos son interiores a la totalidad nacional, como el país dentro de cuyas fronteras el estado unifica el todo social. Pero aun ciertas etnias, por ejemplo, guardan exterioridad con respecto a la nación. Por ello, el *bloque social* denominado pueblo puede guardar exterioridad aun con respecto a los oprimidos dentro del horizonte nacional.⁴⁶⁹

Fiel a su lógica analéctica, Dussel otorga la misma “plenitud” del “trabajo vivo” al “pueblo”. Pero en tanto “plenitud” dada *a posteriori* (“en épocas finales de un sistema”) es una entidad *reflexiva*, esto es, *subjetiva*. El “pueblo” es así una paradójica “sustancia-sujeto” del cambio histórico en la medida que *encarna* los efectos de la apertura trascendental del círculo ético-político. “Es un *sujeto histórico* que *atraviesa* los diversos

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 408.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 409.

modos de apropiación de una formación social”.⁴⁷⁰ “El pueblo es la *sustancia* de una formación social histórica concreta”.⁴⁷¹ Dicho en otras palabras, Dussel postula el “pueblo” como la existencia histórica de la subjetividad trascendental.

Como no se trata de comentar todo el comentario dusseliano sobre Marx, ahora daremos un gran “salto” del “desde-donde” se realiza la crítica del sistema capitalista al horizonte en el que está situada la problemática de la Filosofía de la Liberación, a saber, el *horizonte mundial* de la contradicción absoluta entre el “capital mundial” y el “trabajo vivo periférico”.

§ 8. Geopolítica del sistema económico

En *Filosofía de la Liberación* Dussel inicia el asunto señalando la importancia de “localizar” espacialmente la filosofía. “Se trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York”.⁴⁷² En el nivel de la Económica, el planteamiento de la espacialidad geopolítica implica su concreción histórica, esto es, la subsunción de la Económica en una totalidad económica determinada (el “sistema económico”) con su correspondiente exclusión y opresión de un resto a-económico (el “pobre” y el “pueblo”). En el sistema económico capitalista el espacio geopolítico está determinado por el lugar “en-donde” históricamente se han ido actualizando y desarrollando los elementos constitutivos del capital: “Los ‘lugares’ donde la mercancía aparece, sus mundos, van de los más simples y abstractos hasta los más complejos y concretos, reales. Desde el mercado local (más simple y abstracto), pasando por el mercado nacional, hasta llegar al ‘lugar’ concreto, real, complejo y universal al que tiende el capital espacialmente por su propia esencia: el mercado mundial”.⁴⁷³

⁴⁷⁰ *Ibidem*. Énfasis mío.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 410. Énfasis mío.

⁴⁷² Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 1.1.1.2.

⁴⁷³ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 245.

El mercado mundial es, pues, el espacio geopolítico del sistema económico capitalista.⁴⁷⁴ Es más, según Dussel, es la *condición de posibilidad* del entendimiento de problemáticas concretas de los países que constituyen al mercado mundial. De manera que la intelección del lugar ocupado por los distintos países en la geopolítica económica *presupone* el horizonte del mercado mundial. El asunto es altamente problemático y sugerente pues Dussel sostiene la tesis de que esa investigación no podría realizarse desde el estadio de la investigación marxiana (sabido es que *El capital* es una obra incompleta), pero tampoco desde el propio proyecto o plan de investigación de la “crítica de la economía política”. Dicho en otras palabras, el entendimiento de, por ejemplo, la situación periférica de América Latina implicaría no sólo la cumplimentación del proyecto marxiano que culmina con la cuestión del mercado mundial, sino exigiría la *continuación* de dicho proyecto más allá de su límite. “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’”.⁴⁷⁵

Precisamente ésta es la evidencia más destacada de la entrega de Dussel a la Cosa económica y no al individuo Marx. Pensar con Marx para ir más allá de él no es simplemente desplazar sus categorías a otros campos de análisis (tal fue el proceder clásico del marxismo) sino, más radicalmente, exigir al propio curso de su investigación económica dar más de sí desde sí. Reescribir el “plan en seis libros” de la “crítica de la economía política” marxiana es, más que un desarrollo “estrictamente marxista”, una apertura *post-marxista* de Marx mismo. “El marxismo tal como lo dejó Marx no es suficiente”.⁴⁷⁶ El movimiento *par excellence* de esa apertura es la pérdida de la “ternura habitual” para con los textos de Marx mismo y, como dijera Kant, *sapere aude*, atreverse a pensar.

⁴⁷⁴ Es interesante notar que, dentro del debate mexicano, el énfasis dusseliano en el “horizonte mundial” del capital se adelanta por mucho a las investigaciones marxistas sobre la “medida geopolítica del capital”. Cfr. Jorge Veraza, *Revolución mundial y medida geopolítica del capital*.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 371.

⁴⁷⁶ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, p. 357.

El análisis dusseliano de los antagonismos disputados en el mercado mundial se encuentra enmarcado en las discusiones del “marxismo latinoamericano” de los años setenta sobre la “cuestión de la dependencia”. Desde ella se tematiza, en sus propios términos, la miseria de las periferias como América Latina. “Desde el horizonte *espacial* del mercado mundial se podrá construir la categoría de ‘capital periférico’ (espacialmente), menos desarrollado (desde la temporalidad y la tecnología), de pasado colonial (la ‘cuestión colonial’)”.⁴⁷⁷ El movimiento clave de la interpretación dusseliana consiste en el desplazamiento conceptual de la “*teoría de la dependencia*” del marxismo a una “*cuestión de la dependencia*” más bien *post-marxista*. Se trata de la formación del concepto de “dependencia” para inscribirlo retroactivamente en el “plan” de Marx mismo. “Lo que hemos ido descubriendo es que, en realidad, la ‘cuestión de la dependencia’ puede atravesar la *totalidad* del discurso de los *Grundrisse* (como en todas las restantes obras de Marx)”.⁴⁷⁸

Así pues, una vez reconocido el horizonte mundial del sistema económico capitalista y la contradicción centro-periferia de los países subsumidos en la lógica del capital es posible señalar los elementos mínimos de la concepción de la historia en Enrique Dussel. Contra toda la convicción del marxismo típico del siglo XX, Dussel apuesta por una Idea de “liberación” cuyo pasaje a “otro orden” más justo no es un final del antagonismo. “¿Sería el socialismo el último sistema posible de la humanidad? Creo que no, y es más, es imposible aún como postulado, ya que en ese caso sería un sistema perfecto sin posibilidad de superación”.⁴⁷⁹ En realidad, la “praxis de liberación” hacia una totalidad alternativa está condenada, a lo largo del tiempo, a devenir un nuevo “orden de dominación”. Por ello, la *gran Ética* está constituida como el imperativo de una responsabilidad ético-política *cotidiana* en relación con las víctimas del sistema, esto es, la práctica de una crítica y militancia *permanente* en el curso “normal” del desarrollo del orden establecido. “Se trata de una ética cotidiana, [...] en la ‘normalidad’ histórica vigente del

⁴⁷⁷ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 255.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 371.

⁴⁷⁹ Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, p. 242.

presente”.⁴⁸⁰ “Si el ‘bien’ es finito; si es imposible obrar un bien perfecto, entonces la ética nos enseña a estar atentamente críticos en la lucha permanente en la incertidumbre”.⁴⁸¹

a) El horizonte mundial

Iniciemos con una advertencia. La principal diferencia de este momento de la argumentación dusseliana respecto a otros tratamientos futuros del “horizonte mundial” del sistema económico capitalista es, sin lugar a dudas, la ausencia de la inscripción de dicho horizonte en la “Edad del mundo” de la Modernidad y su descripción analítica en una serie de “sistemas-mundo”. Si se revisa el asunto en, por ejemplo, las *16 tesis de economía política* se podrán constatar que los cambios no son menores. “La modernidad es el todo, el *mundo* y el fundamento del aspecto particular en el *campo* económico en el que consiste el *sistema* capitalista”.⁴⁸² En cambio, en los comentarios de las “cuatro redacciones de *El capital*” la problemática se da sin que la cuestión de la Modernidad tenga lugar. A lo sumo, la “modernidad” aparece, aunque muy secundariamente, cuando Dussel critica la posición habermasiana en torno a Marx.⁴⁸³ Pero nada se dice de ella en términos de “el todo” donde se despliega el capitalismo. Probablemente la razón de esto consiste en que Dussel privilegia, al menos en los registros analizados, el *acceso económico* para entender la lógica del capital. Dicho en otras palabras, la Modernidad no es una Cosa económica. Queda pendiente para una investigación ulterior mostrar los efectos del período de estudios marxianos en la cuestión de la Modernidad y el sistema-mundo.

Como pocos marxistas de la época, Enrique Dussel se adentró a la discusión de los “planes” de investigación de la “crítica de la economía política” de Marx. “Marx no era como Nietzsche, quien escribía aforismos al correr de la inspiración y la pluma. Muy

⁴⁸⁰ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 15.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 565.

⁴⁸² Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, pp. 299-300.

⁴⁸³ *Cfr.* Enrique Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, pp. 319ss.

por el contrario, Marx necesitaba rumiar los ‘planes’ de su futura obra. [...] Al menos existen unos 19 planes hasta el 30 de abril de 1868”.⁴⁸⁴ Aunque desde los *Grundrisse* Marx deja ver el orden temático de su crítica de la “sociedad burguesa”;⁴⁸⁵ en realidad es hasta la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 cuando entera al público lector de sus pretensiones teóricas. “Consideraré el sistema de la economía burguesa en la siguiente secuencia: *el capital, la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado; el estado, el comercio exterior, el mercado mundial*”.⁴⁸⁶ Para Enrique Dussel el *punto de llegada* de la “crítica de la economía política” es el *punto de partida* de una Económica de la Liberación. “Es el tema de la sexta parte, el mercado mundial, el horizonte concreto e inmediato para plantear la ‘cuestión de la dependencia’”.⁴⁸⁷ “Cuando se habla de liberación se la piensa con relación a una situación de dominación. La dependencia es esta situación de dominación dentro del sistema mundial capitalista”.⁴⁸⁸ La Filosofía de la Liberación repite Marx precisamente por seguir el gesto marxiano de entregarse al movimiento de la Cosa económica, incluso aunque esto signifique modificar el “plan” referido.

Pues bien, el “ascenso” de lo abstracto a lo concreto en la descripción crítica del sistema económico capitalista es el paso del “*abstracto-concreto del capital en general*” al “*concreto-concreto del capital mundial*”.⁴⁸⁹ O sea, la *universalidad* del capital es realmente concreta en cuanto se determina mundialmente. Esto significa que la “contradicción absoluta” del “cara-a-cara” entre el capitalista y el trabajador adquiere una dimensión geopolítica. Escribe Dussel:

La *contradicción absoluta y concreta* en el sistema capitalista mundial se produce en el enfrentamiento *del capital global mundial* (con sus contradicciones internas, pero principalmente como capital central) *con el trabajo asalariado* (del campo y la industria urbana) *de los países periféricos y subdesarrollados*. Es decir, “capital mundial versus trabajo

⁴⁸⁴ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, p. 17.

⁴⁸⁵ Cfr. Karl Marx, *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, pp. 29-30.

⁴⁸⁶ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 3.

⁴⁸⁷ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 373.

⁴⁸⁸ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, p. 358.

⁴⁸⁹ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 387.

vivo periférico” el que es subsumido en concreto por el capital periférico de los países o naciones dependientes.⁴⁹⁰

El círculo ético-político de la Filosofía de la Liberación exige, ante todo, un esfuerzo de *concretizar* el discurso. La explicitación del *locus enuntiationis* necesariamente pasa por senderos plus-filosóficos. Desde el punto de vista ético-metafísico, se sabe que el “trabajo vivo” es el sitio trascendental “desde-donde” es enunciada la crítica del sistema capitalista. Pero resulta necesario suplementar geopolíticamente este punto vista para reconocer que el “mercado mundial” es el lugar “en-donde” se despliega la crítica del sistema. “El ‘mercado mundial’ es [...] el horizonte último concreto ‘en-donde’ hay que desarrollar el discurso crítico (y también la cuestión de la dependencia)”.⁴⁹¹ Dussel tiene muy consciente el grado de complejidad del escenario y sin mala fe confirma el límite de la obra de Marx al respecto. “Es sabido que Marx no pudo llegar a la ‘sexta’ parte de su obra; sólo desde ella, desde el ‘mercado mundial’ su discurso hubiera devenido real, concreto, complejo”.⁴⁹² Sin embargo, Marx, afirma Dussel, deja pistas para construir teórica e históricamente la cuestión: “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 aun las monedas ya producidas, para la realización de tal mercado mundial, que por primera vez unifica Europa, América, África y Asia”.⁴⁹³

Como puede verse, es en ese momento de máxima concreción donde tiene sitio propiamente la “cuestión latinoamericana”. Aunque ciertamente el mercado mundial es, primero que nada, una problemática económica del capital, salta a la vista el carácter de “bisagra” que tiene para dar apertura a problemáticas “más que económicas”, principalmente políticas y desde el punto de vista del no-capital. Por ello, no es casual que Marx asuma desde los *Manuscritos de 1844* que la “crítica de la economía” tiene que

⁴⁹⁰ *Ibid.*, pp. 400-401.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 254.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 373.

devenir “crítica de la política”.⁴⁹⁴ Y, análogamente, Dussel afirme que el punto de vista del “trabajo vivo” como “clase obrera” tiene que devenir el punto de vista del “trabajo vivo” como “pueblo”.

El análisis de Dussel sobre el mercado mundial contempla la acuñación de nuevas categorías económicas ya que Marx no llegó a tematizar directamente la cuestión. Asimismo, involucra la explicitación de los aspectos históricos y políticos que atraviesan la lógica económica del mercado mundial. Por citar un caso, la división internacional de los capitales en “centro” y “periferia” no obedece a un mecanismo puramente económico. “El capital central crea el mercado mundial y asigna *político-militarmente* el lugar de cada capital en la división internacional de la producción y el intercambio”.⁴⁹⁵

El reconocimiento de la tensión del mercado mundial entre países “centro” y países “periféricos” presupone una *medida global* del capital y, en consecuencia, una *disputa global* por el plusvalor producido en todo el mundo. En este sentido, Dussel situará un papel importante a la competencia internacional entre los países capitalistas, pero en la misma medida suplementará la dinámica económica con la situación histórico-geopolítica de cada país capitalista: “En el horizonte del ‘mercado mundial’ se da un ‘capital global mundial’, del cual son parte los ‘capitales globales nacionales’. Es en el interior del ‘capital global mundial’ que la competencia internacional cumple su papel de nivelación y distribución de la totalidad del plusvalor mundial.”⁴⁹⁶

El mercado mundial es, por tanto, la plataforma para dar paso a la cuestión “más que económica” de la nación. Sin embargo, como advirtiendo las falencias de los análisis políticos del marxismo, Dussel aboga por la necesidad de construir las “mediaciones” categoriales necesarias y termina por reconocer que la problemática más próxima al mercado mundial es la “cuestión de la dependencia”: “En el mercado mundial el ámbito exterior de una nación es tan interior a dicho mercado como el propio ámbito interior de la misma nación. En este horizonte mundial hablar de la dependencia como un aspecto

⁴⁹⁴ Karl Marx, *Escritos de juventud*, pp. 557-559.

⁴⁹⁵ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 397. Énfasis mío.

⁴⁹⁶ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, p. 337.

exterior de una nación es una visión no dialéctica”.⁴⁹⁷ La “dependencia”, sostiene Dussel, es un asunto *interno* del sistema capitalista, de manera que su entendimiento tiene que ser, necesariamente, dialéctico.

b) La cuestión de la dependencia

Más que abandonar la “teoría marxista de la dependencia”, Dussel se distancia críticamente de ella para formular un concepto de “dependencia” que permita continuar el proyecto marxiano de la “crítica de la economía política” y, al mismo tiempo, empate con las exigencias del círculo ético-político de la Filosofía de la Liberación. La cuestión de la dependencia se constituye en la determinación de los países como “centro” y “periferia” según el sitio que ocupan en la disputa del plusvalor mundial. El nombre *esencial* de esta división de las naciones es “geopolítica de la alteridad”.⁴⁹⁸ Las naciones periféricas del sistema capitalista son, por tanto, “el Otro” desde una perspectiva económica y geopolítica. En términos generales, el *impasse* del “marxismo latinoamericano” respecto a la “cuestión de la dependencia” es, según Dussel, como sigue:

La “cuestión de la dependencia” *supone* el mercado mundial, y como muchos quieren pasar *directamente* (sin mediaciones) del nivel abstracto de *El capital* (el capital “en general” es sólo la primera parte de la obra) a América Latina, les ocurre una de dos: o niegan la dependencia (porque quedan atrapados en el nivel general, que por su parte lo confunden con lo nacional, lo histórico, abstracto), o pasan al “dependentismo” (porque explican todo desde una determinación *exterior*: el imperialismo, etc.).⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 336.

⁴⁹⁸ *Cfr.* Pedro Enrique García Ruiz, “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”.

⁴⁹⁹ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, pp. 255-256. Es clara la puesta en discusión con el registro de Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*.

Dussel parte del hecho de que *hay* dependencia. De lo que se trata es, por tanto, mostrar cómo es que la dependencia se da en el sistema capitalista. El principal problema es que, por razones estrictamente metodológicas, Marx poco o nada dice al respecto. “Podemos enunciar desde ya que en el debate de la cuestión de la dependencia Marx brilló frecuentemente por su ausencia”. Dussel ofrece una solución dividida en dos partes, en primer lugar, *sitúa* la “cuestión de la dependencia” en el plan de la “crítica de la economía política” y, en segundo lugar, construye el *concepto* de “dependencia en general”. Por motivos expositivos aquí se invertirá el orden de esta solución dusseliana.

Según Dussel, el “lugar teórico” de la “dependencia en general” es la “competencia”.⁵⁰⁰ Pero con esa localización el problema inicial se redobla: Marx tampoco da un tratamiento directo de la sección sobre la competencia. Dussel se encomienda rastrear el asunto en los textos marxianos y llega a la conclusión de que la relación entre competencia y dependencia es como sigue: “La dependencia es un momento de la competencia del capital. La competencia, por su parte, se funda en la *posibilidad* de la desvalorización y la crisis, que son aspectos de la esencia misma del capital. La competencia ejerciéndose (y por ello la dependencia) es un momento *real* existente de la mera posibilidad de la crisis y la desvalorización en los capitales expoliados”.⁵⁰¹

En esencia, la competencia y la dependencia son la situación de una *desproporcionalidad* en la esencia del capital. La *realidad* de la competencia y la dependencia se juega en el enfrentamiento de los *múltiples* capitales, es decir, la relación básica entre un capital y *otro* capital. Ambos se necesitan para realizarse como capitales, pero al mismo tiempo se enfrentan para desvalorizarse. Apunta Dussel: “La competencia en general es una relación activa entre dos términos que permite una unidad, una comunicación entre ellos, constituyendo una síntesis que los comprende: una totalidad en tensión contradictoria, donde cada uno tiene la posibilidad de valorizarse a través o por mediación del otro”.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, p. 330.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 332.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 334.

El caso de la competencia que interesa a Dussel es el de la competencia entre capitalistas individuales, competencia entre diversas ramas de producción y competencia entre naciones.⁵⁰³ La necesidad de construir nuevas categorías es imperativa. Dussel habla de “capital global nacional” para referir la dinámica económica de los países en la competencia internacional y de “capital global mundial” para referir la dinámica en su conjunto de la totalidad de los “capitales globales nacionales”. La “dependencia en general” está determinada por la competencia entre los múltiples “capitales globales nacionales” en el mercado mundial. Sin embargo, no es una cuestión exclusivamente deudora del proceso de circulación, sino que implica ámbitos productivos. La distribución del plusvalor mundial depende, antes de la competencia misma, de la fuerza productiva del trabajo de cada “capital global nacional”. Ahora bien, la tensión entre los “capitales globales nacionales” se da por la nivelación del precio internacional de las mercancías y es precisamente allí donde, según Dussel, puede observarse el fenómeno de la dependencia entre capitales:

La competencia, concluyendo, es el lugar real donde los *diversos valores* de las mercancías en una rama, o de las ramas de un país, o de un país en el mercado mundial, llega a tener *un precio*. Esta nivelación en *un precio* para todos los valores supone una distribución del plusvalor logrado en cada mercancía, rama o país entre los otros componentes de los mercados respectivos. Es en esta nivelación de los precios donde puede constatarse el fenómeno de la dependencia, que no es sino un ámbito concreto y específico de la competencia.⁵⁰⁴

Lejos de presentar cada paso de la reconstrucción dusseliana sobre la cuestión de la dependencia, baste decir que la discusión se dirime con la tesis marxiana sobre la formación de la “ganancia media” y la “transferencia de plusvalor”. Apunta Dussel al respecto:

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 335.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 339.

Cuando se intercambian internacionalmente mercancías; productos de capitales globales nacionales de diverso desarrollo, la mercancía, del capital más desarrollado tendrá menos *valor*. La competencia nivela sin embargo el precio de ambas mercancías, en un precio medio único que se logra sumando los costos de producción a la ganancia media mundial. De esta manera, la mercancía con menor valor obtiene un precio mayor a su valor, que realiza extrayendo plusvalor a la mercancía de mayor valor. Por ello, la mercancía del capital de menor desarrollo, aunque pueda realizar ganancia, *transfiere plusvalor*, porque el precio medio es menor que el valor de la misma mercancía.⁵⁰⁵

Lo importante de esto es que, según Dussel, la cuestión de la dependencia no es una “novedad” de los países periféricos de finales del siglo XX, sino una *necesidad* de la estructura capitalista desde que es capitalista. Lo que se gana con ello no es una mera categoría de análisis sino la posibilidad de una reescritura de la historia del capitalismo en su conjunto. Finalmente, cabe señalar que la principal consecuencia de atribuir un estatuto *conceptual* a la “dependencia” y no un estatuto de “teoría” es que así se evita la tentación del “dependentismo” que buscó explicar “todo” desde la “teoría de la dependencia”:

Como se pensó que Marx había terminado todo el discurso teórico, no quedaba más que describir la historia concreta. De allí que no había *espacio teórico* para un concepto de dependencia. Este error llevó a exigírsele a la teoría de la dependencia todas las explicaciones y no es así. No se le pida a la dependencia *en abstracto* más que lo que puede dar; pero *no se le quite lo que puede dar*. Es un concepto que sitúa la cuestión de la transferencia estructural y creciente de plusvalor del capital global periférico y, por lo tanto, de su *perenne crisis, desvalorización e inviabilidad*. Cuestión política fundamental, además.⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 348.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 356.

Ahora bien, según Dussel el sitio que debería ocupar la “cuestión de la dependencia”, de acuerdo al orden temático de la “crítica de la economía política”, no es en la sexta parte sobre el mercado mundial sino en una nueva séptima parte sobre la dependencia en cuanto tal. Se trata de continuar Marx en el sentido más radical posible: reescribir el proyecto mismo de la investigación de la Cosa económica. Y, como todo, el añadido de una séptima parte al “plan” de Marx no es puramente externo, sino que tiene una incidencia radicalmente retroactiva en todo lo dicho por la “crítica de la economía política”. Indica Dussel:

Mercado mundial que era la sexta parte del proyecto, y que debería ser el punto de partida de todo discurso que pensara estudiar un mercado metropolitano o colonial, más desarrollado en el centro con respecto al menos desarrollado en la periferia, etc. Si se sitúa esta cuestión después del mercado mundial sería una séptima parte del plan. Esta séptima parte debería recorrer nuevamente la totalidad del discurso ya ganado con respecto al “capital en general” que ahora se concentraría como “capital central” o “capital periférico”.⁵⁰⁷

De entrada, Dussel advierte que la determinación “centro” y “periferia” de los países es extra-económica: “Para tratar la cuestión de un ‘capital central’ y un ‘capital periférico’, sería necesario, aun en general, haber aclarado el problema del estado, la totalidad política, ya que, de hecho y por su naturaleza de ‘centro’ (es decir, históricamente y en su esencia), hay una imposición violenta, práctica, política sobre la ‘periferia’, que determina, posteriormente, su modo de producción (periférico).⁵⁰⁸ La acción recíproca entre naciones presupone el entendimiento sobre la cuestión estatal y, a su vez, las relaciones internas de dicho estado consigo mismo. Si esto es así, entonces ¿por qué en Marx no se tienen registros al respecto? Dussel responde que se debe a una cuestión estrictamente metódica. “Era imposible tratar esas cuestiones en su primera parte (el capital *en*

⁵⁰⁷ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 382.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 372.

general)”.⁵⁰⁹ En efecto, la investigación de los tres libros de *El capital* permanece en el nivel de la *universalidad* del capital. El paso concreto ulterior es, como ya se dijo, la competencia o la multiplicidad de capitales enfrentados entre sí. Pero aún más, aunque ya se mostró que, según Dussel, la dependencia es un *momento* de la competencia, en realidad, es el momento concreto posterior al mercado mundial: “Es decir, 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’, supone el mercado mundial y es una cuestión nueva, que *exige plantear todo el discurso bajo otra luz*”.⁵¹⁰

Como puede verse, la tarea no es menor. Dussel reconoce que “todo esto no ha sido realizado en orden, ni metódico ni analítico”.⁵¹¹ Es una tarea pendiente de la crítica del sistema capitalista. El orden de la cuestión sería, según Dussel, primero exponer el carácter general de la “cuestión de la dependencia”, esto es, su concepto a través de las categorías de “capital central” y “capital periférico”. Luego plantear las relaciones mutuamente determinantes entre los múltiples capitales. Finalmente, pasar al nivel más concreto de *la descripción histórica y real* de una nación dependiente. El obstáculo que Dussel reconoce en la “teoría de la dependencia” es, precisamente, querer abordar directamente el último aspecto sin el “rodeo” conceptual anterior.

Cabe advertir que, si bien las naciones periféricas pueden ser entendidas como “el Otro” en el marco del mercado mundial, en realidad el asunto sería más bien retórico que conceptual. Una cosa es la relación entre capitales y otra muy distinta el “cara-a-cara” entre el capitalista y el trabajador. “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”.⁵¹² El curso de los sistemas económicos en la historia no está marcado por la “relación horizontal”, sino por la “relación vertical” del antagonismo.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 375.

⁵¹⁰ *Ibidem.*

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 376.

⁵¹² *Ibid.*, p. 377.

c) Repetir la historia

“La Filosofía de la Liberación se mueve en la dialéctica o el ‘pasaje’, que parte de un sistema dado o vigente, y que se interna en un sistema futuro de liberación”.⁵¹³ Elevar el “pasaje de liberación” al estatuto de *Acontecimiento* conduce a una interpretación de la historia como un proceso discontinuo marcado por las rupturas, cortes, brechas de la irrupción de un nuevo orden alternativo más justo que “supera” al antiguo orden de dominación. “No se intenta ver la ‘falsa continuidad’ sino más bien las ‘fracturas’”.⁵¹⁴ “Son exactamente estas situaciones límites las que importan a la Ética de la Liberación”.⁵¹⁵ En este sentido, podría decirse que la atención de la Filosofía de la Liberación en las “fracturas” de la historia se debe no sólo a la postulación de una apetencia del “bien” de la existencia humana sino, en la misma medida, a la irremediable emergencia del Mal. Pero ¿presuponer la insistencia ético metafísica de una “praxis de liberación” no implicaría inscribir una *teleología* del “bien” en la discontinuidad histórica misma?

Para empezar, debe advertirse que por “liberación” Dussel no entiende lo que el marxismo del siglo XX entendió por “la Revolución”. Y no porque la liberación no pueda ser tildada de “revolucionaria”, sino porque apela a un estatuto *diferencial* de su “praxis de liberación”:

Este proceso de-constructivo se refiere a cada posible sistema o subsistema concreto; que puede ser el machismo, el capitalismo, el liberalismo, el racismo, la destrucción ecológica, etc. Es decir, hay muchos sistemas, hay muchas opresiones o exclusiones, hay muchos frentes de liberación, hay muchos sujetos de praxis posibles. [...] La contradicción no es: reforma o revolución. Sino “mutación” histórica de muchos sistemas (parciales, secundarios, regionales, nacionales, mundiales, etc.) que necesitan

⁵¹³ Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, p. 401.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 399.

⁵¹⁵ Enrique Dussel, “Ética de la Liberación (Hacia el ‘punto de partida’ como ejercicio de la ‘razón ética originaria’), p. 251.

reformas parciales, más profundas, reformas globales, cambios revolucionarios, etc. Es necesario descubrir la diversidad, la pluralidad, las distinciones.⁵¹⁶

Para la Filosofía de la Liberación no hay un privilegio o primacía “ontológica” de la contradicción capital-trabajo. El “proletariado” no es *el* sujeto de la historia. La “lucha de clases” no es el “motor de la historia”. Más bien, hay una primacía “más que ontológica”, meta-física de la experiencia trascendental ética del “cara-a-cara” que a través de la “interpelación” señala una división entre la totalidad de sentido vigente y los restos no subsumidos en ella. El Otro es el resto del sistema y, por eso mismo, *un* “sujeto posible de liberación” de las condiciones de esa exclusión. De esta manera, el “motor” de la historia es algo aún más originario que la “lucha de clases”, en realidad, es algo situado más allá de la historia, pero que sólo se da en ella: el *pulso vital* de la “proximidad originaria”. “Proximidad es la palabra que expresa la esencia del ser humano, su plenitud primera y última, experiencia cuya memoria *moviliza* al ser humano en sus más profundas entrañas y sus proyectos más lejanos, magnánimos”.⁵¹⁷ Es el *a priori* de la vida humana:

El ser humano accede a la realidad que enfrenta cotidianamente desde el ámbito de su propia vida. La vida humana ni es un fin ni es un mero horizonte mundano-ontológico. La vida humana es el *modo de realidad* del sujeto ético, que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines. Los “fines” son “puestos” desde las exigencias de la vida humana.⁵¹⁸

La vida humana es el *principio*, desde un punto de vista ético meta-físico, de la historia. La “plenitud primera” de la vida humana, sin embargo, desde un punto de vista materialista, se da históricamente a través de su *pérdida*. La totalización histórica de la vida humana inscribe un *límite* en la vida misma, esto es, el fracaso de toda apetencia de establecer un

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 272.

⁵¹⁷ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, p. 48. Énfasis mío.

⁵¹⁸ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 129.

“cierre” pleno en el mundo de lo “realmente existente”. La vida humana consiste, en este sentido, en la experiencia reiterada de su propia *imposibilidad*. Ésta es la “herida de la naturaleza” o, más rigurosamente, la *finitud* de la condición humana. Por lo demás, la situación es exactamente homóloga para el *pensamiento* humano. “El pensamiento crítico surge en la periferia, pero termina siempre por dirigirse hacia el centro. Es su muerte como filosofía *crítica*; es su nacimiento como ontología acabada y como ideología”.⁵¹⁹

Ahora bien, con la determinación histórica de la vida humana se establece un *antagonismo* irreductible entre los miembros de la “comunidad de vida”. Por un lado, están los miembros pertenecientes a la totalidad de sentido vigente, por otro lado, están los restos excluidos de dicha totalidad. El Acontecimiento histórico primero es, en consecuencia, que hay Mismo y hay Otro. La totalidad es no-Toda. No hay totalidad sin dominación. “La Filosofía de la Liberación afirma que toda Totalidad se fetichiza”.⁵²⁰ La historia es así la circulación indetenible de la vida humana alrededor de una brecha imposible de sanar. Dicho en otras palabras, *no hay fin de la historia porque no hay abolición del antagonismo*. ¿La Filosofía de la Liberación es una revitalización de la tesis del “eterno retorno”? Contra Dussel, podría responderse afirmativamente, pero todo depende de cómo entendamos esa “eternidad” y ese “retorno”. Esta cuestión debe situarse en el momento del “pasaje de liberación”.

En la realidad histórica de las “situaciones límite” siempre hay latente la *Idea* de un orden alternativo. “La utopía futura es así el polo afectivo, tendencia que moviliza la acción”.⁵²¹ Aunque esta Idea es un “fin” puesto desde la vida humana, esto no significa que se dé “gratuitamente”. De la pulsión de la vida humana no se sigue directamente la “liberación” de las “víctimas” que ven negada su vida. Tampoco sucede que dicha apetencia de vivir tenga implícito el éxito de la “praxis de liberación”. Apunta Dussel:

La negación de la negación de la totalidad, sólo puede partir de la afirmación de la exterioridad analéctica o desde la capacidad de trascendentalidad que el hombre tiene

⁵¹⁹ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, p. 21.

⁵²⁰ Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, p. 409.

⁵²¹ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 359.

siempre, por ser hombre. La realización real e histórica de tal afirmación exige mediaciones concretas de liberación, pero antes que su realización, hay que situarse prácticamente en dicha exterioridad, hay que formular teoría crítica radical, hay que organizar las mediaciones políticas y hay, por fin, que efectivizar en la historia el nuevo orden alternativo.⁵²²

Como puede verse, las tareas militantes para la liberación no están garantizadas de antemano. “El ‘bien’, como fruto de la praxis de liberación, es el éxito de una empresa difícil, ardua, que se opone siempre a fuerzas superiores, a las estructuras de los que ejercen el Poder del bien vigente y tradicional”.⁵²³ La postulación del “gran Otro” del “Reino de la Libertad” o el “bien supremo” es la estructuración de la realidad de la liberación a partir de una *ficción*:

La sociedad perfecta es lógicamente posible pero empíricamente imposible. El bien supremo es una idea regulativa (un sistema sin víctimas) pero empíricamente imposible. ¿No sirve para nada? Sí, sirve para ayudarnos a criticar la dominación actual y descubrir víctimas presentes, pero no para intentar la realización histórica del bien supremo. [...] si el “bien” es finito; si es imposible obrar un bien perfecto, entonces la ética nos enseña a estar atentamente críticos en la lucha permanente en la incertidumbre. Los que se “instalan” en el Poder del “bien” ya son malos, y el bien vigente ya se ha tornado lo “no-bueno”.⁵²⁴

Por esto mismo, la actitud de “lucha permanente” exigida por la Ética de la Liberación es, tras la realización del “proyecto de liberación”, estar atentos a la emergencia imprevisible e inevitable de los nuevos Otros que resultan de su propia “praxis de liberación”. Dicho en otras palabras, cada cumplimentación del “nuevo orden” en una “totalidad alternativa”, más temprano que tarde, experimenta el “retorno de lo reprimido”: la interpelación de una “otra” alteridad. *Si antes se experimentó la liberación de las*

⁵²² *Ibid.*, p. 366

⁵²³ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 565.

⁵²⁴ *Ibidem.*

víctimas, ulteriormente se experimentará las víctimas de la liberación. En cierto sentido, la “praxis de liberación” es un *salto de fe*. Apuesta su militancia a la ilusión de “la Causa” y, en la misma medida, no tiene control sobre las consecuencias últimas de sus actos. La congruencia de este proceder no está sino en su responsabilidad, esto es, asumir la justicia del “nuevo orden” con sus excesos imprevistos (el Mal). Fiel al espíritu de época de la filosofía práctica y el *ethos* activista, la Filosofía de la Liberación exige un “activismo” de la responsabilidad ética en relación con el Otro de la totalidad vigente y los nuevos Otros de la totalidad alternativa. La “solución” a la falta de *la* Revolución es una movilización permanente.

En el fondo, la Filosofía de la Liberación está convencida de que el precio que hay que pagar contra la tesis moderna de una historia teleológica y la antítesis posmoderna del fin de la historia consiste en la “nueva vía” de asumir la historia como un proceso en el que *sólo hay vencidos*. Así que, de nuevo, ¿eterno retorno? Si y sólo si endentemos por “eternidad” la absoluta apertura de la finitud de la existencia humana en el mundo y por “retorno” la indetenible caída de los acontecimientos en su punto antagónico. “Todo *novum* humano, finito, histórico es falsable, es mortal, es -en el mejor de los casos- deviniendo malo si la conciencia discursiva crítica no le priva el caer en la tentación de afirmarse para siempre como lo verdadero, lo válido, lo eficaz”.⁵²⁵ Fieles a los postulados del materialismo trascendental, quisiéramos denominar este proceso “repetir la historia”.

§ 9. *Hacia la Económica de la Liberación*

En *16 tesis de economía política* Dussel hace lo que, de acuerdo con su filosofía, es *debido*: subsume los principios normativos de la Ética de la Liberación en el campo de la economía para así obtener los principios normativos de la Económica de la Liberación. Tal es el tema con el que quisiéramos cerrar el presente trabajo. Poco o nada nos detiene el costo que significa para la interpretación emprender un salto de dos décadas en el

⁵²⁵ *Ibidem*.

pensamiento de Enrique Dussel. Interesa mostrar un contraste más o menos directo entre el período de estudios marxianos y la proposición positiva de sus tesis de “filosofía económica”. Si cabe la afirmación de que la repetición dusseliana de Marx estuvo “destinada” a servir de elemento para la formulación del “principio material universal” de la *Ética de la Liberación*, creemos puede arriesgarse la afirmación de que esa misma repetición de Marx “llega a su verdad” en la *Económica de la Liberación*.

Tratando de salvar mínimamente la distancia entre el período de estudios marxianos y las *16 tesis de economía política*, se explica sucintamente lo que hemos denominado el “círculo ético-político” de la Filosofía de la Liberación y la formulación dusseliana del “principio material universal” de la *Ética de la Liberación*. Ambas problemáticas son básicas en la obra dusseliana de la década de los años noventa y, por lo tanto, están presupuestas en las tesis filosófico-económicas. Como apunta en un reciente artículo Morollón del Río: “Debemos atender a la *Ética de la liberación. En la edad de la exclusión y de la globalización*, pues es en ella donde se enuncia la referencia a la que aluden todas las obras, [...] debemos afirmar este centro teórico y práctico, en cuanto a la disciplina ética y luego su relación al campo económico”.⁵²⁶ Como veremos, el “principio material”, “principio formal” y “principio de factibilidad” formulados en la *gran Ética* son el baremo para la entrada y reescritura de la cuestión de la *Económica*.

a) El círculo ético-político

La Filosofía de la Liberación surge en una época donde, como señala Leopoldo Zea, “se perfila una nueva actitud filosófica, preocupada más por la acción eficaz que por la teoría. Una filosofía que muestra las posibilidades de esta acción y de su no menos posible eficacia”.⁵²⁷ Es la época de la exigencia de una *utilidad* a la filosofía, se espera que *sirva* para algo. Sin embargo, no se quiere que aquel deber solicitado al discurso filosófico signifique el abandono, superación o abolición de la filosofía misma. Más que el

⁵²⁶ Morollón del Río, D., “Una economía alternativa desde la perspectiva de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel”, s/p.

⁵²⁷ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 118.

cumplimiento del anuncio heideggeriano del “final de la filosofía”, se trata del desplazamiento de la filosofía *qua* ontología al imperativo contemporáneo de la “practicidad”, esto es, de un nuevo surgimiento de la filosofía *qua* “filosofía práctica”.

Quizá el camino mayormente transitado para actualizar prácticamente la filosofía es, al menos desde el último tercio del siglo XX, la “politización” de la ontología, o lo que es lo mismo, hacer de *la* filosofía “filosofía política”. Ciertamente, las propuestas son tan variadas como sus propios contextos de gestación reflexiva y práctica. La peculiaridad de la Filosofía de la Liberación respecto a otras propuestas de filosofías prácticas consiste en que afirma que *anterior a toda comprensión política del orden ontológico vigente hay una pre-comprensión ética del mismo desde un locus meta-físico*. De otra manera, la intencionalidad plus-filosófica (política) del discurso filosófico está siempre ya precedida de una experiencia pre-filosófica (ética).⁵²⁸ Así pues, con el término “círculo ético-político” buscamos designar esa estructura de intelección de la Filosofía de la Liberación.

Para Dussel emprender una repetición de la meta-física no significa revivir los paradigmas agotados de la “metafísica de la presencia”. La gran apuesta de pensar las posibilidades de una metafísica después de Heidegger sirvió, incluso más allá de lo intuido por Levinas, para asentar una utilidad práctico-política en la labor filosófica. La “metafísica militante” debió de renunciar a cualquier tipo de ejercicio de filosofía “pura”. Ahora la filosofía es siempre ya “más que ontológica”, esto es, ético-metafísica. De la misma manera, la meta-física no es ya “ética pura” sino ético-política:

Deseo explicitar algunas de nuestras *posiciones opuestas*. La más contundente: a) que la ética debe limitarse al horizonte del cumplimiento abstracto del principio de la vida y ser *separada* de la política, quedando situada esta última, *fuera* de la ética. Esta tesis es la más grave. Por mi parte, buscaré la manera de *articular las exigencias éticas con la normatividad política*. Llamaré “falacia abstractiva” al reducir la reflexión ética al puro nivel abstracto, sin desarrollar “mediaciones” categoriales que permitieran pasar del

⁵²⁸ Cfr. Sebastián Chun, “Dussel lector de Levinas y Derrida: entre ética y política”, pp. 195-201.

enunciado válido abstracto del principio a las condiciones de su “aplicación” más concreta, empírica, compleja.⁵²⁹

Salta a la vista que el propio sintagma de “Filosofía de la Liberación” está construido para explicitar *ab initio* su servicio y deber para algo. Si hay Filosofía de la Liberación es porque se parte del *factum* de la dominación. La Causa, el “para” de la Filosofía de la Liberación responde a la injusticia del “orden vigente”. El punto de partida es la “interpelación” del Otro, el excluido y oprimido del “orden vigente” que provoca asumir una responsabilidad ética en relación con él. Pero no sólo se trata de la crítica discursiva de dicho orden; el fin último de la Filosofía de la Liberación es político, una “praxis de liberación” que contribuya a la construcción de un orden alternativo más justo. “La ‘responsabilidad por el Otro’ debe desarrollarse como ‘política de la liberación por el Otro’, o la responsabilidad sería infecunda, abstracta, inútil”.⁵³⁰ No por nada Dussel afirma que el primer horizonte práctico de la ética es, precisamente, la política:

La Filosofía de la Liberación afirma que la ética (y por ello *la política como su primer horizonte*) es la *prima philosophia*. La filosofía comienza por la *realidad*, y la realidad humana es *práctica*, es siempre ya *a priori relación persona-persona* en una comunidad de comunicación (del lenguaje y la vida) presupuesta real (objetiva) y trascendentalmente (subjectivamente). Por ello, antes que la naturaleza se encuentra ya siempre el Otro - vital y pragmáticamente.⁵³¹

Desde un punto de vista reflexivo, esto significa que la interpretación del mundo se da en una circulación de dependencia recíproca entre la pre-comprensión de la trascendentalidad ética y la comprensión del horizonte político.⁵³² Es, en último término, la interpretación de la circularidad real de la meta-física de la alteridad del Otro y la

⁵²⁹ Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, p. 174.

⁵³⁰ Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, p. 270.

⁵³¹ Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, p. 404.

⁵³² Cfr. Michael D. Barber, *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, pp. 50-81.

ontología de la totalidad establecida. “La política introduce la ética, y ésta a la filosofía”.⁵³³ La posibilidad del círculo de la responsabilidad ética y la práctica política se debe a la “curvatura” que Dussel imprime en el “espacio” meta-físico levinasiano. La reflexión de la ética no sólo conduce a la oposición de ésta con la política, sino que la impulsa una circulación excesiva de sí que culmina con su edificación de una política alternativa. Apunta Dussel:

Levinas opone la ética a la política. [...] Sin embargo, la cuestión crítica se abre cuando le preguntamos a Levinas ¿“cómo” *dar de comer al hambriento?*, ¿cómo hacer justicia con la viuda, cómo edificar un orden económico para el pobre, cómo reconstruir la estructura del derecho de un orden político que como una totalidad cerrada sobre sí misma es inhospitalaria ante el extranjero...? [...] [Se debe] reconstruir el sentido positivo y crítico liberador de una “nueva” política.⁵³⁴

La Filosofía de la Liberación insiste en no reducirse a ser una (otra más) interpretación filosófica de la realidad, sino una interpretación filosófica con un momento *crítico* definitorio. Es la emergencia de una interpretación filosófica que eleva como axioma la explicitación de su particular *locus enuntiationis*, a saber, la “periferia” del sistema vigente. Para la Filosofía de la Liberación toda actitud teórica propiamente filosófica se debe al momento crítico de la *creencia* de lo denunciado “cara-a-cara” por las víctimas del sistema. La interpretación de la totalidad vigente parte, por tanto, de una “conciencia ético-crítica”.⁵³⁵ La estancia del discurso filosófico en un círculo ético-político vuelca su “objeto” del Sí-mismo a la expresión de la “razón del Otro”. Escribe Dussel:

En realidad no somos “lo otro *que la razón*”, sino que pretendemos expresar válidamente “*la razón del Otro*”. [...] Pretendemos ser la expresión de la “Razón” del que se sitúa más allá de la “Razón” eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista. Intentamos una

⁵³³ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, p. 257.

⁵³⁴ Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, p. 258.

⁵³⁵ Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, p. 309.

Filosofía de la Liberación del Otro, del que está más allá del horizonte del mundo hegemónico económico-político (del fratricidio), de la comunidad de comunicación real eurocéntrica (del filicidio), de la eroticidad fálica y castrante de la mujer (del uxoricidio), y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explotable en la valorización del valor del capital (del ecocidio).⁵³⁶

La actualidad de la responsabilidad ética en relación con el Otro es necesariamente *política*. Exige una “praxis de liberación” del “pueblo” guiada por una crítica ético-política. “La crítica ético-política tiene pretensión de establecer la no-verdad, la no-validez (deslegitimación), la no-eficacia de la decisión, norma, ley, acción, institución u orden político vigente e injusto desde la perspectiva específica de la víctima”.⁵³⁷ El *a priori* ético del “cara-a-cara” es el *a posteriori* político de la “víctima”. Con la Económica trascendental, por ejemplo, el “trabajo vivo” de la “comunidad ideal de productores” deviene el Otro del “pueblo” del sistema económico vigente:

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 (como moral vigente de la burguesía, e 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).⁵³⁸

Pero todo orden establecido tiene víctimas, esto es, “Otros”. Precisamente porque hay dominación y exclusión, el Mal, es que somos seres ético-políticos. Siempre habrá nuevas víctimas que interpelen con su “grito” la cotidianidad de los miembros de la totalidad

⁵³⁶ Enrique Dussel, “La razón del Otro. La *interpelación* del acto-de-habla”, pp. 10-11.

⁵³⁷ Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, p. 58.

⁵³⁸ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 354.

vigente. El cierre de las totalidades históricas es no-*Todo*. Por ello, la Filosofía de la Liberación se edifica con el imperativo de una permanente atención ética y lucha política.

b) El principio material universal de la ética

Anteriormente (§ 4) se mencionó que la *gran Ética* es asumida como el momento del discurso definitivo de Enrique Dussel porque en ella es donde se da el reconocimiento de los tres principios universales de la ética (material, formal y de factibilidad) y, aún más, de todos los horizontes prácticos de la existencia humana.⁵³⁹ “Todos los campos prácticos (la política, la economía, etc.) tienen ahora enunciados y fundados los principios que pueden ser ahora subsumidos diferencialmente, para devenir los principios normativos de la política, de la economía, etc.”.⁵⁴⁰ Por ello, la propuesta hermenéutica sostenida a lo largo del trabajo consiste en asumir la *gran Ética* como el eje del pensamiento dusseliano, esto es, el punto desde el cual debería desplazarse, hacia atrás y hacia delante, la interpretación de la obra dusseliana. Visto retroactivamente, esto significa que toda la producción teórica de Dussel anterior a la *gran Ética* debería ser asumida como el despliegue de una serie de momentos destinados para su constitución.

Cronológicamente, el período de estudios marxianos de Dussel (aproximadamente de 1977 a 1993) es el momento inmediatamente anterior al comienzo de la escritura de la *gran Ética*. Teóricamente, los comentarios a las “cuatro redacciones de *El capital*” aportan los elementos necesarios para reconocer el “momento material” de la ética. La postulación de la Ética de la Liberación como una “ética material” es lo que la separa del *mainstream* de las éticas puramente formales.⁵⁴¹ Con Marx, Dussel se abrirá camino para establecer el *contenido material* de toda ética posible, pero sobre todo de las éticas *críticas* que afirman la dignidad negada de las víctimas:

⁵³⁹ Para un análisis más particular sobre tales contenidos de la *gran Ética* dusseliana *cfr.* Frederick B. Mills, *Enrique Dussel's Ethics of Liberation. An Introduction*, pp. 65-103.

⁵⁴⁰ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido...”, p. 73.

⁵⁴¹ *Cfr.* David A. Roldán, “El Otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarismo”, pp. 53-70.

[El principio material es] un principio material de toda ética, en especial de las éticas críticas: el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. [...] Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como *contenido* último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo *de la vida humana* en concreto.⁵⁴²

El contenido del criterio y principio material de la ética es la *conservación* de la vida humana. En los seres humanos existe, además, una afectividad, inclinación o impulso a conservar la vida. Esto quiere decir que se vive la conservación de la vida como una *pulsión*.⁵⁴³ Ahora bien, lejos de seguir en este respecto una vía psicoanalítica, Dussel se arma con las investigaciones neurológicas y de biología cerebral del momento. La elección de este camino no es novedosa en la obra dusseliana, ya en la década de los años setenta se había apelado a criterios biológicos para explicar la mecánica y química cerebral. Por lo demás, cabe señalar que en la actualidad se ha pronunciado en las investigaciones del materialismo contemporáneo inmiscuir la filosofía en materias de neurociencia y viceversa.⁵⁴⁴ Dussel advierte que al tener en cuenta esos criterios biológicos, no busca apelar a una “naturalización” de la consciencia: “Se trata de los estudios empíricos de la biología cerebral que nos permitirían, sin caer en reduccionismos o en el naturalismo o darwinismo ético, *recuperar la dimensión de la corporalidad con procesos orgánicos altamente autorreferenciales* tan dejada de lado por las morales formales, y para enmarcar más estrictamente las pretensiones no siempre válidas de las éticas materiales”.⁵⁴⁵

La cuestión no consiste en eliminar todo correlato trascendental de la existencia humana ni, mucho menos, reducirlo a un mero efecto neurobiológico. Por el contrario, Dussel pretende subrayar cierta “autonomía” del cuerpo frente al horizonte simbólico de la comprensión. De esta manera, la noción de “corporalidad” se acerca demasiado a la tesis del materialismo trascendental sobre la alteridad del cuerpo, esto es, la

⁵⁴² Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 91.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁴⁴ *Cfr.* Catherine Malabou & Adrian Johnston, *Self and Emotional Life*.

⁵⁴⁵ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 93. Énfasis mío.

irreductibilidad de la experiencia corporal a la experiencia lingüística. Dussel llega a la respuesta de que “el cerebro es el órgano directamente responsable del ‘seguir-viviendo’, como reproducción y desarrollo de la vida humana del organismo, de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto ético”.⁵⁴⁶ En consecuencia, las funciones llevadas a cabo por el cerebro son la evidencia de la “necesidad objetiva” de la conservación de la vida humana. Sólo siguiendo ese camino es posible, según Dussel, la “comprensión unitaria del ser humano” y “la afirmación unitaria de la corporalidad”.⁵⁴⁷ La suplementación (que no reducción) de una explicación neurológico-corporal de la experiencia trascendental de la conciencia es la vía escogida por Dussel para superar el dualismo occidental y el privilegio del “alma”:

Habríamos pasado de una mera naturaleza biológica o social pre-lingüística a la ética ¿se trata de un caso más de la ‘falacia naturalista’? [...] Nosotros, con la neuro-biología actual, afirmamos que, en efecto, la evolución produce las condiciones cerebrales para que pueda darse la posibilidad de fundamentar dialécticamente y materialmente el fenómeno ético (que se establece en el nivel de las funciones ‘mentales superiores’ del cerebro, en procesos lingüísticos y culturales bien determinados y desde un principio material universal...).⁵⁴⁸

Frente a la explicación neuro-biológica, el paso a la explicación trascendental de la vida humana es el que propiamente va de la mano con lo ya estudiado en Marx. El axioma de la segunda parte de la explicación del “momento material” de la ética es que “la vida humana es el modo de realidad del ser ético”.⁵⁴⁹ Dussel parte de lo ya ganado en su período de estudios marxianos, el criterio material de la ética está fundamentado en el sentido *antropológico* con el que Marx entiende la constitución de la realidad. “Lo real humano que a Marx le interesa es la realidad ‘material’ de ‘contenido’. [...] Un ser humano

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 129.

definido en primer lugar desde su corporalidad como ser ‘vivo’, vulnerable, y por ello transido de ‘necesidades’”.⁵⁵⁰ Asimismo, según se mostró con el registro de la *Ética comunitaria*, el contenido material universal de la ética despliega la reproducción humana como siendo siempre ya comunitaria. “Se trata de una ‘comunidad de vida’”.⁵⁵¹ Según Dussel, la proposición de una ética desde Marx queda enunciada de la siguiente manera:

El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro *sujeto* humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad.⁵⁵²

Al mismo tiempo, el sentido de este criterio material de la vida humana es servir de “criterio de verdad práctica y teórica”. Es decir, por un lado, en relación con la realidad de la producción y reproducción de la vida humana y, por otro lado, en relación con la “realidad en general” como abstracción que se refiere reflexivamente a la vida humana. Los objetivos de Dussel al respecto son ambiciosos: “es toda la problemática de la posible *fundamentación* dialéctico-material [...] de ‘juicios normativos’ a partir de ‘juicios de hecho’ sobre la vida’”.⁵⁵³ Dicho en otras palabras, se trata de *explicitar* desde el “criterio material” un deber-ser estrictamente ético. Dussel aplica el paso de la coincidencia especulativa de los contrarios, en este caso, de la “autorreferencialidad” biológica del cuerpo y la “autorreflexividad” cultural de la vida humana. El *a priori* de la vida corporal-cultural deviene un “deber-vivir” como exigencia ética.⁵⁵⁴ En suma, escribe Dussel:

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁵¹ *Ibidem.*

⁵⁵² *Ibid.*, p. 132.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 139.

[El] *principio material universal de la ética*, principio de la corporalidad como ‘sensibilidad’ que contiene el orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, inevitablemente desde una ‘vida buena’ cultural e histórica, que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con *pretensión de verdad práctica* y, además, con *pretensión de universalidad*.⁵⁵⁵

Años más tarde, Dussel emprende la *subsunción* de los principios éticos (material, formal y de factibilidad) en el campo de la economía. El resultado es la edificación de los principios normativos *de* la economía, o lo que es lo mismo, los principios universales para una Económica de la Liberación.

La repetición dusseliana de Marx es *post-marxista* al continuar y replantear la discusión de la “crítica de la economía política” a través del desarrollo que, más o menos directamente, permitían las categorías económicas disponibles. La “séptima parte” sobre la “cuestión de la dependencia” es una producción categorial entregada a la lógica de la Cosa económica y, en ese sentido, es una continuación de Marx, más allá de los escritos de Marx, pero más acá de su paralaje económica. En la misma medida, la repetición dusseliana de Marx es *post-marxista* al exigir la explicitación de una ética en la exposición de la economía. La “salida” de la paralaje económica o, mejor dicho, la inscripción de una paralaje ética (el círculo ético-político) en el corazón de la “crítica de la economía política” es el rebasamiento no sólo de lo dicho por Marx, sino de las intenciones de su propio “plan”. El “post” del *post-marxismo* dusseliano significa, entonces, pensar “desde”, “con” y “más allá” de Marx. En breve, la “verdad” del *post-marxismo* de Enrique Dussel es la Económica de la Liberación.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 140.

c) Elementos para una transición económica

El axioma de *16 tesis de economía política* es el siguiente: hay principios normativos “en” y “de” la economía. Para Dussel la normatividad de la economía no se dirime en una imposición externa de principios éticos, por el contrario: “Pensamos que los principios éticos son *subsumidos* en el *campo* económico y se *transforman* así en principios *normativos* de la economía, dejando de ser principios meramente éticos. Es decir, el acto económico mismo, la producción, distribución, intercambio, consumo etc. presuponen ya siempre esencialmente exigencias normativas que estructuran por dentro el acto económico como económico”.⁵⁵⁶

Una vez realizado el examen crítico del sistema económico capitalista, señala Dussel, es menester pasar a la exposición de los principios normativos que sirvan a la “gran transición” de una economía post-capitalista. Los principios normativos de la Económica de la Liberación son homólogos a los de la Ética de la Liberación y la Política de la Liberación. Se trata de tres tipos de principios: el *material*, el *formal* y el de *factibilidad*. Dussel condensa la co-determinación recíproca de los principios normativos de la economía como sigue:

La economía, para ser tal, debe desarrollar su actividad en tanto que afirmación y crecimiento cualitativo de la vida humana (*materialmente*), en la participación libre y válida de los miembros de la comunidad (*formalmente*) y respondiendo a las condiciones objetivas de eficiencia (*factiblemente*). [...] Estos principios normativos (exigidos para organizar un orden económico establecido o vigente) se condicionan mutuamente sin última instancia, cada uno determinando a los otros según su sentido propio: son determinaciones determinantes determinadas, en un movimiento de espiral creciente; en eso *consiste* la economía.⁵⁵⁷

⁵⁵⁶ Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, p. 201-202.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 203.

Contra las concepciones clásicas del marxismo típico del siglo XX, Dussel niega el carácter de “determinación en última instancia” para cualquier principio normativo. No hay un tipo de privilegio en ninguno de ellos, pero sí un orden, lo cual es distinto.

Al igual que en la Ética de la Liberación, el orden alternativo que pueda edificar la Económica de la Liberación tiene que asumir su “imperfección” constitutiva. Los sistemas económicos producen víctimas, sea capitalista, socialista o del tipo que fuere. “Estas víctimas son, dramáticamente, inevitables, dadas las limitaciones del ser humano y la incertidumbre propia de los juicios económicos en todos los niveles del sistema. Es, entonces, una situación universal”.⁵⁵⁸ La economía, en cuanto disciplina, deviene economía *crítica* en el momento en que despliega su pensar desde el reconocimiento de la existencia de las víctimas del (su) sistema económico. La crítica de la economía es la pregunta por el *pauper* del sistema económico vigente. El denominado “periodo de transición” de un sistema económico consiste en el efecto del agotamiento de la vigencia del sistema económico establecido. Dicho periodo abre la posibilidad de un “pasaje de liberación”.

Ciertamente, la investigación de la Económica de la Liberación, a diferencia del período de estudios marxianos, está completamente desarrollada a través de la cuestión de la Modernidad. Sin querer detener el análisis sobre ello, simplemente vale la pena enunciar las características que Dussel asume como *momentos* de la modernidad: la colonialidad, occidente como “centro”, el capitalismo, el eurocentrismo, el ego ontológico y la visión instrumental de la naturaleza.⁵⁵⁹ Si esto es así, la alternativa económica post-capitalista es necesariamente no-moderna. Dussel refiere dicha alternativa, a falta de un nombre propiamente dicho, como “transmodernidad”. El “trans” busca referir el *porvenir* de una “nueva Edad del mundo”, pero al mismo tiempo la *imprevisibilidad* sobre qué tipo de especificidades tendrá.

¿Qué es la transmodernidad? Es un nuevo momento de la historia de la humanidad que estamos comenzando, en cuya transición (de la modernidad a la transmodernidad)

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 219.

habrá una ruptura en todos los niveles de la civilización: en la política, en la cultura, en la construcción de la subjetividad, en la concepción y práctica del género y la raza, y también en la economía. La novedad no emergerá exclusiva ni principalmente de la misma modernidad eurocéntrica. Surgirá desde la exterioridad de la modernidad, desde experiencias positivas ancestrales y las que se han ido gestando en el seno de las culturas coloniales, y de los grupos dominados y excluidos de la misma modernidad.⁵⁶⁰

Como puede verse, en la noción de “transmodernidad” está inscrito lo que denominamos, desde Hegel, el “complejo de Rhodus”, esto es, la apetencia del pensamiento por querer “saltarse a su época”. Sin embargo, esta apetencia en Dussel no se trata de un banal vuelco de inspiración politizante, sino de una consecuencia necesaria de su meta-física militante. La previsibilidad de una normatividad alternativa es el sentido de la Filosofía de la Liberación y su círculo ético-político.

Según Dussel, los síntomas del agotamiento del capitalismo y la apertura de una transición económica son objetivos (la “contingencia ecológica” y la “baja tendencial de la tasa de ganancia”) y subjetivos (la “toma de conciencia ética y política”). Contra las convicciones de los marxistas de la vieja guarda, Dussel no encuentra en la experiencia socialista del siglo pasado elementos para la superación del capitalismo. “Ambos sistemas insisten en aspectos unilaterales que deben armonizarse, transformando sus supuestos y concibiendo de nueva manera el sistema económico alternativo futuro [...]. No se trata de una tercera vía, sino de una nueva vía”.⁵⁶¹

La transición a un sistema económico alternativo se juega en la reconfiguración de la relación antinómica entre la empresa-mercado y el Estado. Ambos deberán generar dispositivos prácticos para establecer un “acuerdo” o “equilibrio” provisional a través del cual desplacen su perspectiva capitalista hacia un horizonte de “lo común”. “El nuevo tipo de intervención del Estado participativo debería cuidar que la autonomía y la libertad

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 303.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 310.

de las nuevas fábricas sociales y los mercados se encaminen hacia el horizonte de *lo común*".⁵⁶² Los encomendados a cumplimentar dicha labor de época son las nuevas subjetividades comunitarias que, como se señala desde la Económica trascendental, son "creadas" desde la exterioridad del "trabajo vivo". "Sería como una nueva '*hiper-potentia*' económico-creadora de nuevas alternativas, todavía no un sistema nuevo, sino ensayos, pasos innovadores...".⁵⁶³ Dussel no es falsamente optimista ni ingenuo. Sabe que no habrá tal cosa como *la* Revolución mundial post-capitalista. Por ello, apuesta por un "tiempo largo" de transición hacia un sistema post-capitalista que probablemente al *ethos* activista contemporáneo resulte más "reformista" que "revolucionario".

De cualquier modo, lo verdaderamente importante de la propuesta dusseliana es que el sentido de los principios normativos de la Económica de la Liberación consiste en servir de orientación en la cotidianidad al camino imprevisible de aquella "praxis de liberación". Con esta concepción, la Filosofía de la Liberación se afirma como una filosofía práctica que "cumple una función necesaria también estratégica, especialmente importante en los procesos de aprendizaje de la conciencia crítica, en la organización política, económica, social de los movimientos sociales emergentes en la sociedad civil".⁵⁶⁴

Es algo evidente que estos esfuerzos especulativos se distinguen de las propuestas de la "teoría revolucionaria" del siglo XX. Para la Filosofía de la Liberación la conquista de un orden alternativo más justo no significa una abolición del antagonismo. Sin embargo, ambas propuestas comparten la exigencia de inscribir una utilidad práctico-política a la filosofía, teoría, pensamiento. En este contexto, quisiera terminar el capítulo con una serie de cuestionamientos pendientes de responder: ¿cuáles son las posibilidades de la construcción de una filosofía no edificante hoy en día? ¿La ontología está condenada a ser el remanente de una "ideología acabada" o, por el contrario, existe algún modo de reescribir "la pregunta por el ser" sin caer, como cree la Filosofía de la Liberación, en una apología del orden establecido? ¿Desplazar la filosofía más allá de la exigencia

⁵⁶² *Ibid.*, p. 316.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 322.

⁵⁶⁴ Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, p. 14.

contemporánea de construir una visión moral del mundo implica necesariamente su muerte como “crítica” y su nacimiento como “ideología”?

CONCLUSIÓN
LIBERACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Only a passage through this zero-point of “infinite resignation”, of utter hopelessness, can ground a materialist ethics.

Slavoj Žižek, *The Incontinence of the Void*

Hace un par de años Alain Badiou publicó un breve escrito sobre lo que parece ser el tema de nuestro inicio de siglo, la “verdadera vida”, y lo que según su entendimiento significa ser joven hoy en día. Allí planteó la “idea militante” de organizar una alianza entre los viejos y los jóvenes dirigida contra los adultos actuales “bien establecidos”:

Los jóvenes dirían que están hartos de ser errantes, estar desorientados y constantemente desprovistos de cualquier marca de su existencia positiva. También dirían que no es bueno que los adultos quieran aparentar una juventud eterna. Los viejos dirían que están hartos de pagar su falta de valoración, su salida de la imagen tradicional del viejo sabio, siendo enviados al deshuesadero, deportados a asilos medicalizados y despojados por completo de su visibilidad social.⁵⁶⁵

La errancia de la juventud hermanada con la inquietud existencial de la vejez sería, continua Badiou, el vínculo necesario para dar apertura al camino de la “verdadera vida”. Si desplazamos esa idea al ámbito de la labor reflexiva de la filosofía contemporánea, tendríamos que la errancia de los jóvenes estudiantes habría de estar aliada con la

⁵⁶⁵ Alain Badiou, *La verdadera vida. Un mensaje a los jóvenes*, p. 34.

inquietud filosófica de nuestros viejos maestros para hacer frente a la compulsión de especialización de los adultos académicos “bien establecidos”. Del éxito de aquella alianza depende construir un camino que nos permita advertir las verdades y paradojas en las que se encuentra asentado el estadio actual del “paradigma de la vida”. Una consigna que quizá podría condensar esta “idea militante” para la filosofía contemporánea es, invocando desde ya la sabiduría de nuestros viejos, la siguiente: la creatividad sólo es posible si se nutre de la tradición. Ahora bien, no se nos malinterprete. Nuestro propósito no es prefigurar la producción teórica de Enrique Dussel en los registros de alguna tradición de pensamiento, ya sea mundial o latinoamericana. Aun no es tiempo para ello. Más bien interesa subrayar que precisamente la obra dusseliana es una representación ejemplar de aquél proceder exigido para la filosofía contemporánea, a saber, la creatividad de la Filosofía de la Liberación se debe a su larga y paciente digestión de distintas tradiciones de pensamiento. Para los jóvenes es momento de tomar en serio este proceder dusseliano y encaminarnos a su repetición.

Así pues, a modo de conclusión se intenta señalar algunas paradojas que irrumpen en el camino trazado por la Filosofía de la Liberación, esto es, elementos que permitan prefigurar su *límite* frente a los nuevos retos de nuestro inicio de siglo. La tesis crucial de la Filosofía de la Liberación alrededor de la cual quisiéramos circular problemáticamente esta reflexión final es la siguiente: “El pensamiento crítico surge en la periferia -a la cual habría que agregarle la periferia social, las clases oprimidas, los *lumpen*-, pero termina siempre por dirigirse hacia el centro. Es su muerte como filosofía *crítica*; es su nacimiento como ontología acabada y como ideología”.⁵⁶⁶

En la *gran Ética* Dussel titula el cierre de su introducción con un interrogante de lo más sugerente, a saber, “¿Liberación de la filosofía?”.⁵⁶⁷ La respuesta ofrecida por Dussel es ampliamente conocida, se trata de liberar a la filosofía del *eurocentrismo*: “En la Modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo ‘mundial’ (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia:

⁵⁶⁶ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, § 1.1.4.1., p. 21.

⁵⁶⁷ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, pp. 66-76.

universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe *liberarse la filosofía*).⁵⁶⁸

Retomando aseverativamente la misma cuestión, veamos que significaría la encomienda de la liberación de la filosofía para el materialismo trascendental. Más que negar la proposición de la “descolonización epistemológica”, buscamos reescribir el fenómeno como un proceso de “exaptación” o, dicho todavía más retóricamente, como un “contragolpe anticolonial”.⁵⁶⁹

En biología, el término “exaptación” designa la estructura de un organismo que evoluciona primariamente como una característica que permite la adaptación a determinadas condiciones, pero tras su consolidación comienza a modificarse adquiriendo nuevas funciones que no necesariamente están relacionadas con su función original adaptativa. Tal característica siempre está presente, digámoslo así, como “fuera de contexto”, pero no por ello queda inutilizada sino conducida hacia la apertura de funcionamientos distintos al primario. En breve, la “exaptación” es la evolución de una característica que no es considerada como adaptación. Por ejemplo, las plumas pudieron haber surgido originalmente en un contexto de adaptación al aislamiento, pero posteriormente fueron exaptadas para el vuelo. La traducción filosófica de ese proceso consiste en designar el proceso de consolidación y apertura de una estructura conceptual, categoría, noción o Idea en un sitio ajeno al que le dio origen y para cumplir objetivos insospechados en su origen. Para el caso de tal o cual Idea (Razón, Democracia, Comunismo, etcétera), ante todo habría que evitar caer en la tentación “políticamente comprometida” de rechazar directamente toda Idea que presuma un estatuto universal o, peor aún, de rechazar el sentido de la universalidad misma. Tampoco es suficiente solucionar tímidamente el problema hablando en términos de una “pretensión de universalidad”. En realidad, de lo que se trata es de radicalizar la auténtica universalidad latente en la Idea al desarraigarla de los límites de la tradición que le dio origen. Sólo al

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁶⁹ Cfr. Slavoj Žižek, *Absolute Recoil*, pp. 132-136.

“exaptar” la Idea de su terruño es que alcanza su efectivo descentramiento étnico-cultural y, por tanto, su auténtica universalidad.

Para el caso que nos interesa, el asunto es como sigue. La contemporánea resistencia latinoamericana a la “colonización epistemológica” de Occidente habría que entenderla no como una mera denuncia de la “falsa universalidad” de las ideas originadas en Occidente sino, por el contrario, como una encomienda de hacer efectiva la universalidad de las mismas. La “exaptación” del pensamiento occidental en las latitudes latinoamericanas no es, en consecuencia, una “síntesis” de la tradición latinoamericana y el espíritu de Occidente. En realidad, consiste en la plena afirmación de la Cosa pensada en Occidente a través del desarraigo de su tradición occidental. La tesis es, por tanto, que con tal dilación estructuralmente necesaria, esto es, al destilar la estructura conceptual de su terruño de origen, ésta llega a su verdadero núcleo problemático. Por ejemplo, la Idea de comunismo originada en Occidente fue “exapatada” en América Latina mediante una apertura interpretativa insospechada que permitió traspasar los límites occidentales de esa Idea. La consolidación de la Idea de comunismo en América Latina no responde, en consecuencia, a la imposición de un esquema colonial eurocéntrico, sino a la radical fidelidad de un legado emancipatorio surgido en Occidente, pero que para hacerse efectivamente universal debió de pagar el precio de la des-occidentalización de su tradición de pensamiento y la plus-occidentalización de sus contextos de problematización. Dicho en otras palabras, la Idea surgida en Occidente realmente emerge a través de la pérdida de su occidentalidad.

Todo nuestro análisis de la repetición dusseliana de Marx responde a esta lógica de la “exaptación”. El “Reino de la Libertad” puesto como “idea regulativa”, el “trabajo vivo” puesto como “pueblo” y “pobre”, la “dependencia” puesta como condición de la “periferia” geopolítica, el “metabolismo entre el ser humano y la naturaleza” puesto como “económica trascendental”, etcétera no son más que destellos de la brecha abierta en la crítica de la economía política originada en Occidente y la imposibilidad de su “sutura” en un sentido unívoco. La efectiva universalidad de aquel análisis crítico del capitalismo es lograda una vez que, insistamos, queda desarraigado de la “sede clásica”

de su enunciación. Dicho en otras palabras, fue menester suspender el *locus enuntiationis* de las “cuatro redacciones de *El capital*” para reescribir productivamente sus proposiciones en el contexto latinoamericano y, sobre todo, en un horizonte mundial.

De esta manera, para el materialismo trascendental liberar la filosofía del eurocentrismo significa, dicho retóricamente, “hacerse más europeo que los propios europeos”, o, dicho más en serio, digerir pacientemente el pensamiento occidental para afirmar su efectiva universalidad mediante su des-occidentalización. *Sólo asumiendo la paradoja de un pensamiento que se hace efectivo a través de su propia pérdida es posible situarnos al otro lado de su límite.* Y es que, desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación, ¿cómo podría pensarse a la periferia mundial sin la noción occidental de “alteridad”? O a la inversa, ¿cómo podría reconocerse el dominio del centro mundial sin la noción occidental de “totalidad”? En realidad, con el despliegue de la Filosofía de la Liberación asistimos a un intento radical de “exaptación” de la filosofía occidental. El efecto de este movimiento es doble. Sí, como dice Dussel, se trata de dar apertura a una nueva “Edad del mundo” y a una filosofía por vez primera *mundial*, pero, en la misma medida y en el mismo respecto, se trata del arribo a la verdadera *universalidad*, el “universal concreto”, de la filosofía surgida en Occidente y, por tanto, del anuncio de su final tal y como hasta ahora se ha conocido.⁵⁷⁰

Como hemos insistido a lo largo del trabajo, la solución dusseliana para liberar la filosofía del eurocentrismo consiste en apelar a la edificación de una *meta-física* entendida siempre como ética. Sin embargo, quisiéramos preguntar si existe la posibilidad de emprender una “liberación de la filosofía” *desde la filosofía misma*, esto es, sin recurrir a la tesis plus-filosófica de la localización geopolítica del discurso y de la redefinición de la *prima philosophia* como ética. ¿Cuáles serían las consecuencias de suspender el axioma dusseliano de considerar la espacialidad histórica y cultural del *locus enuntiationis*? ¿Es posible elaborar una crítica filosófica pre-ética del eurocentrismo? ¿Seguir tal proceder

⁵⁷⁰ La intuición de fondo es que la distinción entre los estatutos de “universalidad” y “mundialidad” no sólo debería ser entendida como una consecuencia de la *localización* del discurso, sino como el efecto de la inscripción de una *brecha de paralaje* en el mismo. Es decir, el paso de la “universalidad” a la “mundialidad” está determinado por el desplazamiento y apertura de una narrativa filosófica a *otra* narrativa “más que filosófica” (ética, histórica, política, económica, etcétera).

significaría necesariamente la revitalización de paradigmas ya agotados? Esto es lo mismo que preguntar si es posible hoy en día situar la filosofía por fuera de lo que hemos denominado el “círculo ético-político”. Para decirlo en breve: ¿cuáles son las posibilidades de una ontología hoy en día?

Como se pudo ver, según las convicciones de la Filosofía de la Liberación, el anuncio de la filosofía como ontología es su muerte como filosofía crítica y su nacimiento como ideología. La Filosofía de la Liberación se define por un momento ético-crítico desplegado desde una *meta-física* de la alteridad. Sin embargo, el inicio de nuestro siglo ha dejado ver la proposición de una filosofía definida por un pulso psicoanalítico que nutre el despliegue de una *ontología* de la alteridad. Claramente nos referimos a la ontología del “menos que nada”, una forma retórica de referirse a la alteridad (§§ 3, b y 5, a), de Slavoj Žižek.⁵⁷¹ Si esto es así, ¿significa que asistimos a un tiempo de desplazamiento del “pensamiento crítico” de la alteridad a la “ontología acabada” o “ideología” de la alteridad? El devenir de la Cosa del pensar de una “meta-física de la alteridad” a una “ontología del menos que nada” ¿significa la manifestación de las ambigüedades éticas y los límites del pensamiento crítico de la alteridad tal y como lo es la propia Filosofía de la Liberación? ¿El entendimiento del “paradigma de la vida” desde las filosofías de la alteridad ha llegado a su final?

No se trata de forzar la interpretación. En verdad Dussel intuye profundamente lo que con el materialismo trascendental denominamos el estatuto antinómico de la alteridad, como si la *meta-física* de la alteridad rozara en su propio despliegue los bordes de su acabamiento en una ontología. Por caso, en la explicación del “principio material universal” de la *Ética de la Liberación*, ¿no es la brecha entre la explicación neuro-biológica del cerebro y la explicación trascendental de la vida humana la presencia implícita de una antinomia a la base del “principio material de la ética” y, por lo tanto, de la *Ética de la Liberación* en su conjunto? ¿No se corresponde esta antinomia con una noción más “originaria” de la alteridad, esto es, el Otro del cuerpo (los “procesos orgánicos altamente

⁵⁷¹ Por razones estrictamente temáticas no se dirá nada aquí sobre la noción žižekiana de “ideología” que resulta en grado sumo contrastante respecto al entendimiento de la Filosofía de la Liberación.

autorreferenciales”) y el Otro del lenguaje (la “interpelación del Otro”)⁵⁷² Es probable. Sin embargo, para la tematización de ello es menester dar un “paso atrás” imposible para la Filosofía de la Liberación, a saber, la pérdida de la ética como *prima philosophia* y, en consecuencia, dar apertura al “retorno de lo reprimido”: la ontología.

Pero asumir tal proceder significa que la Filosofía de la Liberación tendría que renunciar o, al menos, suspender su temática “de la Liberación”. ¿Se trata, pues, de hacer un llamado a la “purificación” de la filosofía? Todo depende de qué se entienda por “purificación”. Si con ello se pretende designar a la filosofía como una narrativa absolutamente aislada de la existencia histórica y los fenómenos de los que ella emana, la respuesta es rotundamente negativa. Si, por el contrario, con ello se pretende designar a la filosofía como una narrativa capaz de pensar ciertos acontecimientos y no otros (de los que, por tanto, debiera ser “purificada”), la respuesta es afirmativa. Asumimos la consigna de Alain Badiou sobre la posibilidad de existencia de algunos fenómenos que “no[son] un acontecimiento para *este* pensamiento [esto es, el filosófico]. Lo que no significa en absoluto que sea impensable. [...] Si la filosofía es incapaz de pensar [tal o cual acontecimiento] es porque no está ni en su deber, ni en su poder, pensarlo. Porque hacer *este* pensamiento efectivo recae en *otro orden del pensamiento*”.⁵⁷³

¿Pertenece el acontecimiento de la Liberación al orden del pensamiento de la filosofía? Ésa es la cuestión. Creemos que el proceder de la Filosofía de la Liberación, por así decirlo, redobla la ambigüedad constitutiva de su brecha de paralaje. De un lado, Dussel es consecuente con el reconocimiento del límite del pensamiento filosófico *qua* “ontología acabada” y por ello da apertura a un pensamiento “más que filosófico”, esto es, un pensamiento *meta-físico* siempre entendido como ética que, posteriormente, conduce a la tematización de los “horizontes prácticos” (la política, la economía, etcétera) de la existencia humana. Pero, de otro lado, la exposición de este pensamiento “más que filosófico”, sobre todo en lo que compete a los “horizontes prácticos”, se da siempre en una *narrativa filosófica* y no en una narrativa propiamente política, económica, etcétera. Es

⁵⁷² Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, § 1.1, pp. 93-106.

⁵⁷³ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, pp. 9-10. Subrayado mío.

como si en las investigaciones dusselianas posteriores a la *gran Ética* se diera con una mano lo que se quita con la otra.

En el § 9 se verifica que la exposición dusseliana de las “categorías económicas” para la construcción de una Económica de la Liberación renuncia a exponer la Cosa económica desde un punto de vista económico-político *stricto sensu*. En efecto, el comienzo de *16 tesis de economía política* advierte lo siguiente: “El auxilio de los economistas nos es necesario a los filósofos, y he recurrido a ellos, *pero la narrativa es filosófica y no económica*”.⁵⁷⁴ ¿Qué consecuencias tiene este proceder? Desde nuestra interpretación, la principal consecuencia es un retroceso de Dussel respecto a los resultados alcanzados en sus propios análisis sobre la crítica de la economía política de Karl Marx. En la introducción de aquellas tesis de “filosofía económica” indica lo siguiente:

Es sabido que Marx escribió su obra *El capital* para exponer un marco categorial económico que permitiera emprender investigaciones o tomar decisiones prácticas económicas. El orden de la exposición que Marx desarrolló no era histórico sino lógico [...]. Por nuestra parte, en estas *Tesis*, pensamos en cambio efectuar la descripción de un marco categorial, pero teniendo en cuenta su descripción en el tiempo. Es decir, *intenta ser al mismo tiempo una exposición histórica y lógica de las categorías fundamentales y críticas* para entender el fenómeno de la economía y sus posibles alternativas.⁵⁷⁵

Creemos que para el Dussel de la segunda mitad de la década de los años ochenta estas pretensiones de *16 tesis de economía política* resultarían inconsistentes, y no por la ambición del programa sino por ser metodológicamente erróneas. Dussel en *La producción teórica de Marx* se muestra más precavido al detenerse a analizar la crítica marxiana a Hegel y, según dice, a Proudhon sobre la confusión de una exposición histórica con una exposición lógica de las “categorías”:

⁵⁷⁴ Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, p. 8. Subrayado mío.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 13. Subrayado mío.

Marx está de acuerdo con Proudhon (contra Hegel) que es necesario no confundir el origen y la sucesión histórica (orden de la realidad), con el origen y el movimiento lógico del pensamiento (movimiento de las mismas categorías). Pero donde Marx critica a Proudhon, es cuando indica que el orden de las categorías no sigue un puro orden lógico, sino un orden real, *pero no histórico-genético*, sino el orden esencial de la moderna sociedad burguesa.⁵⁷⁶

¿No es precisamente un ordenamiento “histórico-genético” de las categorías todo el despliegue argumental de *16 tesis de economía política*? Comienza con una descripción física del universo (materia, energía y entropía) seguida del proceso evolutivo de hominización, pasa por la historia de las comunidades premodernas, continua con una suerte de “fases” históricas del capitalismo (mercantil, industrial, comercial y financiero, monopólico y trasnacional) y, finalmente, plantea el problema de la transición a otro sistema económico. Ciertamente, el lector todavía podría objetar que Dussel no está confundiendo ambos tipos de exposición, aunque presuma la capacidad de haberlos desplegado “al mismo tiempo”. Bien pudo, por qué no, integrar ambos tipos de exposición de forma coherente tanto lógica como históricamente. Pero ¿en verdad es posible realizar una exposición con tales características? Creemos que no sólo desde Marx, sino desde la propia repetición dusseliana de Marx la respuesta es negativa.

Dussel advierte en su comentario a los *Grundrisse* que “el orden de las categorías debe estar determinado por su *posición sincrónica y esencial* en la moderna sociedad capitalista”.⁵⁷⁷ Asimismo, cita líneas arriba un pasaje decisivo de Marx que explícitamente va en contra de aquellas pretensiones de *16 tesis de economía política*: “Sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas

⁵⁷⁶ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 55. Subrayado mío. Por lo demás, cabe señalar que aquí se dejará de lado lo problemático de la opinión de Dussel (y del propio Marx) de que tal “confusión” esté presente en Hegel, sobre todo porque desde el prólogo de la *Filosofía del derecho* se advierte que el interés de la obra es mostrar no una historia del Estado sino cómo el Estado “debe ser conocido”. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, p. 59.

⁵⁷⁷ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 56. Subrayado mío.

en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico”.⁵⁷⁸

Como ya se dijo, este retroceso es producto de la *falta* de apertura y desplazamiento de la narrativa filosófica a una narrativa económico política. Precisamente la no asunción de las capacidades de la filosofía conduce a una *desmesura* de las intervenciones del punto de vista filosófico en acontecimientos que no pertenecen propiamente a su “orden del pensamiento”. Ahora bien, el cometido de esta proposición no es ni de censurar, ni de restringir, los diversos intereses temáticos que pudiera tener la filosofía sino, por el contrario, de “liberarlos”. Aquí vale la pena recuperar lo dicho en § 1. La intención de desarrollar la investigación desde un punto de vista que intentara “guardar fronteras” entre las disciplinas no tuvo otro propósito que preguntarnos por el sentido de advertir una línea de demarcación narrativa, conceptual y problematizadora en cada una de ellas. De esta manera, emprender una “purificación” del punto de vista filosófico, asumido como una experiencia de “liberación” de la filosofía, no debería ser entendida como el llamado a la construcción de una filosofía pura, sino como un intento de reconocimiento del *límite* de la filosofía.

Así pues, regresando a la pregunta crucial, ¿pertenece el acontecimiento de la Liberación al “orden del pensamiento” de la filosofía? Respondemos que sí en un sentido, pero no en otro. *Sí* en cuanto la filosofía permite plantear nuevas preguntas a la vieja problemática práctica de la posibilidad de edificar un orden alternativo más justo, sin embargo, tales preguntas deberían ser inscritas en un conflicto interpretativo entre los distintos puntos de vista existentes (político, económico, social, histórico, etcétera), práctica que denominamos “diálogo interdisciplinario”, para reconocer su irreductible brecha de paralaje y, por tanto, abrirse el camino a otros cuestionamientos cuyo “destino” no sería más que repetir tal experiencia antagónica. *No* en cuanto el tratamiento de las problemáticas específicas de la “praxis de liberación” exige, por la necesidad de sus propios contenidos, suspender la narrativa filosófica para entregarse a narrativas más

⁵⁷⁸ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, pp. 28-29.

concretas y pragmáticas como, por ejemplo, la política o la economía. Es evidente que exponer la economía desde una narrativa filosófica o, a la inversa, la filosofía desde una narrativa económica posiblemente podría conducir a plantear proposiciones sugerentes, pero altamente problemáticas por el “cortocircuito” de la paradoja elegida y el acontecimiento ajeno a dicho “orden de pensamiento”.

Al inicio del trabajo se mencionó que esta *hybris* de la narrativa filosófica es un rasgo característico de las filosofías de la alteridad de los últimos cincuenta años y, por lo tanto, no es ajena a la *meta-física* dusseliana y la ontología žižekiana. Las obras producidas en ese lapso verifican que ocuparse de los menesteres de la cuestión de la alteridad conducen a una *suplementación* del punto de vista filosófico con problemáticas que de suyo son extra-filosóficas, en este caso, éticas, políticas, económicas y psicoanalíticas. Sin embargo, la apetencia temática plus-filosófica se acompaña de una negativa a desplazar la paradoja filosófica a otra paradoja mejor capacitada para examinar tal o cual acontecimiento. Este fenómeno evidencia la reiterada circulación del discurso filosófico contemporáneo alrededor de su límite sin querer atravesarlo. Nuestra convicción es que asumir el “fracaso” de la filosofía para *conocer* (que no *pensar*, por servirnos aquí de la clásica distinción kantiana) la alteridad es lo mismo que “liberar” a la filosofía de tareas que no están en sus capacidades solucionar.

Creemos que, a diferencia de la “ontología del menos que nada”, el curso mismo de la obra dusseliana permite asumir tal proposición. En efecto, para Dussel ocuparse de la cuestión de la alteridad es un asunto “más que filosófico”, es una *experiencia* trascendental y ética. Dicho en otras palabras, la alteridad se experimenta “atravesándola” éticamente y no teorizándola filosóficamente. ¿Existe la posibilidad de “atravesar” la alteridad desde otras esferas como el psicoanálisis, la economía o la política? Probablemente. Sin embargo, desde la filosofía es imposible *decir* con propiedad algo al respecto. Quizá, en este sentido, la labor de la filosofía no sea más que *escuchar* y esforzarse reiterativamente en ofrecer caminos imposibles de cumplir, pero altamente nutritivos de recorrer. Un andar a vueltas con la reescritura que no puede más que conducirnos a la

perplejidad y, por esto mismo, darnos apertura a la posibilidad de construir senderos de pensamiento distintos a los ya establecidos.

La disyuntiva que se presenta a este tipo de estudios es la siguiente. ¿Seguimos los senderos de la filosofía, asumiendo sin rubor su límite, o emprendemos un desplazamiento de perspectiva plus-filosófico? Todo depende de dónde esté entregada nuestra fidelidad: a la paralaje o a la Cosa misma.

ADENDA

CLASIFICACIÓN DE LOS REGISTROS DE/SOBRE ENRIQUE DUSSEL Y SU INTERPRETACIÓN DE LA OBRA DE KARL MARX

a. Período “antimarxista por antidogmático”

Libros y/o capítulos de libros de Enrique Dussel

“La propiedad en crisis” (1963), en *América Latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, pp. 178-190.

“Democracia latinoamericana, socialismo y judeo-cristianismo” (1964) en *América Latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, pp. 152-160.

“El trabajador intelectual y América Latina” (1964) en *América Latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, pp. 18-23.

“Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina” (1972) en *América Latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, pp. 193-224.

La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar, Mendoza, Ser y Tiempo, primera edición, 1972. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, segunda edición, 1974, pp. 137-148 y 222-230.

“El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx”, en *Fe y Política*, Buenos Aires, 1973, pp. 65-89. También en *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., pp. 244-258.

Para una ética de la liberación latinoamericana, vol. 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, §§ 23 y 27.

Artículos de Enrique Dussel

“Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana”, en *Stromata*, núm. 28, Buenos Aires, 1972, pp. 53-89.

b. *Aproximación temática hacia Marx*

Libros y/o capítulos de libros de Enrique Dussel

“De la política al antifetichismo”, en *Filosofía de la Liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 116-168. Primera edición: México, Edicol, 1977.

“De la naturaleza a la económica”, en *Filosofía de la Liberación*, ed. cit., pp. 169-232. *Religión*, México, Edicol, 1977.

Filosofía de la producción, Bogotá, Editorial Nueva América, 1984. Primera edición: *Filosofía de la poiesis*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

“Filosofía de la liberación y revolución en América Latina”, en A. Cueva, *et al.*, *La filosofía y las revoluciones sociales*, México, Grijalbo, 1978, pp. 25-53.

Artículos de Enrique Dussel

“Fetichización ontológica del sistema”, en *Logos*, núm. 15, México, 1977, pp.79-102.

“Tecnología y necesidades básicas”, en *Tecnología y necesidades básicas*, s/n, San José, DEI, 1979, pp. 13-26.

“Derechos básicos, capitalismo y liberación”, en *Cuadernos de Filosofía*, núm. 10, Bogotá, 1982, pp. 14-21.

c. *Entrada a “Marx mismo”: fetichismo, religión y tecnología*

Libros de Enrique Dussel

“Estudio preliminar al ‘Cuaderno tecnológico-histórico’”, en Carlos Marx, *Cuaderno tecnológico-histórico*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1984, pp. 9-78. También en *16 tesis de economía política*, México, Siglo XXI, 2014, pp. 335-403.

Artículos de Enrique Dussel

“Sobre la juventud de Marx. A propósito de una traducción reciente”, en *Dialéctica*, núm. 12, Puebla, 1982, pp. 219-239.

“El fetichismo en los escritos de juventud de Marx”, en *Uno más Uno*, México, junio de 1982.

“Marx ¿ateo? La religión en el joven Marx (1835-1849)”, en *Los universitarios*, núm. 205, México, 1982, pp. 25-31.

“La tecnología en el pensamiento de Marx”, en *Dialéctica*, núm. 14-15, Puebla, diciembre 1984-marzo 1985, pp. 31-49.

“El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión”, en *Cristianismo y sociedad*, núm. 85, México, 1985, pp. 7-59.

“Teología de la liberación y marxismo”, en *Cristianismo y sociedad*, núm. 98, México, 1988, pp. 37-60.

“De la crítica de la religión a la crítica religiosa de la economía”, en *La Jornada semanal*, México, junio 13, 1993, pp. 38-44.

d. *Comentarios sobre las cuatro redacciones de “El capital” de Marx*

Libros de Enrique Dussel

La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, México, Siglo XXI, 1985.

Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63, México, Siglo XXI / Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa, 1988.

El último Marx y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercer y cuarta redacción de El Capital, México, Siglo XXI / Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa, 1990.

Capítulos de Enrique Dussel en libros de otros autores

- “Sobre la actualidad de Carlos Marx”, en Xabier Gorostiaga et al., *Dando razón de nuestra esperanza*, Managua, Nicaragua, 1991, pp. 108-111.
- “Marx contra Hegel. El núcleo racional y la filosofía de la liberación”, en Vernant Cauchy, *Le Dialogue Humaniste*, Montreal, Université de Montreal, 1993, pp. 81-101.
- “Hegel, Schelling y el plusvalor”, en Marcello Musto (coord.), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 2011 (2005), pp. 216-226.
- “El descubrimiento definitivo de la categoría de plusvalor”, en Marcello Musto (ed.), *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018 (2008).

Artículos de Enrique Dussel

- “Semejanzas de estructuras en la *Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx”, en *Reflexao*, núm. 32, Campinas, mayo-agosto, 1985, pp. 12-23; y en *Investigación Humanística*, núm. II, México, 1987, pp. 27-42.
- “La exterioridad en el discurso crítico de Marx”, en *Reflexao*, núm. 33, Campinas, septiembre-diciembre, 1985, pp. 24-31; y en *El buscón*, México, 1985.
- “Concepto de la renta de la tierra de Marx en los Manuscritos de 1861-1863”, en *Críticas de la economía política*, México, El Caballito, 1986, pp. 7-38.
- “Los ‘Manuscritos del 61-63’ y la Filosofía de la Liberación”, en *Concordia*, núm. 11, Frankfurt, 1987, pp. 85-100.
- “El ‘Manuscrito I’ inédito del libro II (1864-1865) (Folios 1 al 150; 137,1-381,30; desde fines de 1864 hasta mediados de 1865)”, en *Signos. Anuario de Humanidades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1988, pp. 31-46.
- “Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63”, en *Concordia*, núm. 15, Aachen, 1989.
- “Exterioridad del trabajo vivo: Marx contra Hegel”, en *Metamorfosis*, núm. 18, México, Universidad Autónoma de Chihuahua, 1990, pp. 68-94.
- “Marx’s Economic Manuscripts of 1861-63 and the ‘concept’ of Dependency”, en *Latin American Perspectives*, núm. 17, vol. 2, Sage Publications, 1991, pp. 61-101.

“Las cuatro redacciones de *El Capital* (1857-1880)”, en *Signos. Anuario de Humanidades*, t. 3, vol. v, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1991, pp. 211-240.

“Re-lecture Marx. Aus der Perspektive der Lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung”, en *Bremer Philosophica*, núm. 5, Bremen, Folleto Universität Bremen, 1993.

“El trabajo vivo y el plusvalor. Dialogando con C. Arthur” en *Herramienta*, núm. 27, Buenos Aires, octubre, pp. 131-141.

e. *Para una apertura post-marxista de “Marx mismo”*

Libros y capítulos de libros de Enrique Dussel

Las metáforas teológicas de Marx, Navarra, Verbo Divino, 1993.

Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz, La Paz, Rincón Ediciones, 2008 (1995).

Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Madrid, Trotta, 1998, § 4.1, “La Crítica de la Economía Política en Marx”, pp. 312-325.

“El programa científico de investigación de Karl Marx (ciencia social funcional y crítica)”, en F. López Segrera, *Los retos de la globalización*, Caracas,, UNESCO / CRESALC, 1998, pp. 185-217. También en *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2001, pp. 279-302.

“Pueblo y hegemonía. Una conversación con Ernesto Laclau”, en *Hacia una filosofía política crítica*, ed. cit., pp. 183-220.

“Sobre el concepto de ‘ética’ y de ciencia ‘crítica’”, en *Hacia una filosofía política crítica*, ed. cit., pp. 303-318.

Política de la Liberación. Historia mundial y crítica, Madrid, Trotta, 2007, § 10.4, “Crítica política al Estado desde las condiciones materiales: Karl Marx”, pp. 391-400.

16 tesis de economía política, México, Siglo XXI, 2014.

Artículos de Enrique Dussel

“Una ética material crítica: Los *Manuscritos del 44* ante el formalismo hegeliano y la economía política burguesa”, en *Vientos del sur*, núm. 8, México, 1996, pp. 59-63.

“Karl Marx: une éthique matérielle critique”, en *Actuel Marx*, núm. 19, París, 1996, pp. 51-61.

“La Teología crítica (el criterio de demarcación de la crítica en Karl Marx)”, en *Éxodo*, núm. 37, Madrid, enero-febrero de 1997, pp. 42-45.

f. *Comentarios de otros autores sobre el Marx dusseliano*

Libros y capítulos de libros de otros autores

Díaz Novoa, Gildardo, *Enrique Dussel: Una lectura latinoamericana de la obra completa de Marx*, Tolima, Universidad de Ibagué, 2009.

González San Martín, Patricia, “Enrique Dussel y la lectura analéctica de la obra de Marx. Un capítulo de las lecturas latinoamericanas al autor de El Capital” en Ibarra Peña, A. & Cristián Valdés Norambuena (comps.), *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 215-233, 2016.

Ibarra Peña, Alex, “Filosofía de la liberación argentina: su relación problemática con el marxismo latinoamericano”, en Ibarra Peña, A. & Cristián Valdés Norambuena (comps.), *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*, ed. cit., pp. 13-40, 2016.

Moros Ruano, Edgar, *La Filosofía de la Liberación de Enrique D. Dussel: ¿Alternativa al marxismo en América Latina?*, Mérida, Universidad de los Andes, 1995.

Ortega Reyna, Jaime, *Leer El capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios e Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2018.

- Sáenz, Mario, “Dussel on Marx: Living Labor and the Materiality of Life”, en Alcoff, L. M. & E. Mendieta (eds.), *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Veraza, Jorge, *Leer 'El Capital' hoy (pasajes y problemas decisivos)*, México, Itaca, 2007, pp. 185-220.

Artículos y reseñas de otros autores

- Arthur, Cristopher, “Towards an Unknown Marx: A Commentary on the Manuscripts of 1861-3 ENRIQUE DUSSEL, Translated from the Spanish by Yolanda Angulo, Edited, with an Introduction by Fred Moseley” en *Historical Materialism*, núm 2, vol. 11, London, 2003, pp. 247-263.
- Cossío Romero, Félix, “La influencia del marxismo en el pensamiento de Enrique Dussel”, en *Revista Fundación Universitaria Luis Amigó*, núm. 2, vol. 2, Medellín, julio-diciembre, 2015, pp. 225-232.
- García Clark, Rubén, “Enrique Dussel. La producción teórica de Marx: un comentario a los *Grundrisse*. México, Siglo XXI, 1985”, en *Prometeo*, núm. 6, vol. 2, Guadalajara, mayo-agosto, 1986, pp. 119-121.
- González Jiménez, Alejandro Fernando, “Sobre el inicio de los *Grundrisse* de Marx: el ‘Bastiat y Carey’ o la necesidad de pensar la producción en general en Enrique Dussel” en *De raíz diversa. Revista especializada en estudios latinoamericanos*, núm. 8, vol. 4, México, Universidad Nacional Autónoma de México, julio-diciembre, 2017, pp. 153-176.
- Livov, Gabriel, “El Marx teológico de Enrique Dussel”, en *Historia y Política. Revista de Historia del Pensamiento y de los Movimiento Sociales*, núm. 13, Madrid, Universidad Complutense / Universidad Nacional de Educación a Distancia / Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, pp. 201-246.
- Menéndez Vásquez, Alberto, “La interpretación realizada por Enrique Dussel sobre el método dialéctico de Karl Marx”, en *Economía y Desarrollo*, núm. 1-2, vol. 145, La Habana, Universidad de La Habana, enero-diciembre, 2010, pp. 92-121.

- Mora Rodríguez, Luis Adrián, “El pobre y la pobreza en Enrique Dussel” en *De raíz diversa. Revista especializada en estudios latinoamericanos*, núm. 8, vol. 4, México, Universidad Nacional Autónoma de México, julio-diciembre, 2017, pp. 125-152.
- Morollón del Río, Diego, “Una economía alternativa desde la perspectiva de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel”, en *Ensayos de filosofía*, núm. 3, Granada, Universidad de Granada, 2016.
- Pacheco Chávez, Víctor Hugo, “A propósito de las 16 tesis de economía política”, en *Destellos*, núm. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, mayo, 2014, pp. 75-78.
- Teruel, Flavio Hernán, “El Marx de Dussel. Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx”, en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, núm. 1, vol. 12, Mendoza, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, junio 2010, pp. 77-82.
- Umpiérrez Sánchez, Francisco, “¿El trabajo vivo fuente creadora del valor?” en *Rebelión*, 27/03/2006, en línea < <https://rebellion.org/noticias/2006/3/28966.pdf> >.
- Sáenz, Mario, “Living Labor in Marx”, *Radical Philosophy Review*, vol. 10, Charlottesville, 2007, pp. 25-55.

Tesis universitarias

- Castillo Alvarado, José Manuel, “Filosofía de la liberación y marxismo en Enrique Dussel”, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Posgrado en Filosofía, tesis de maestría, 2012.
- Díaz Novoa, Gildardo, “Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica”, Valladolid, Universidad de Valladolid, Departamento de Filosofía, tesis de doctorado, 2001, “Capítulo cuarto. Lectura latinoamericana de la obra completa de Marx”, pp. 290-490.
- Teruel, F. H., “Un Marx para nuestra América. La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de ‘El capital’ y sus escritos preparatorios”, Mendoza,

Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Maestría en Estudios Latinoamericanos, tesis de maestría, 2016.

Ortega Reyna, Jaime, “Leer El Capital de Marx, teorizar la política: una aproximación a la obra de Bolívar Echeverría y Enrique Dussel”, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, tesis de doctorado, 2014.

BIBLIOGRAFÍA

- Acha, Oscar y Débora D'Antonio, "Cartografía y perspectivas del 'marxismo latinoamericano'", en *A Contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*, núm. 2, vol. 7, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, invierno, 2010, pp. 210-256.
- Agamben, Giorgio, "La inmanencia absoluta", en Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 59-92.
- Alcoff, Linda Martin y Eduardo Mendieta (eds.), *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Althusser, Louis y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 1977.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Barcelona, Gredos, 2008.
- Arpini, Adriana, "Los usos de Hegel. A propósito de la necesaria ampliación metodológica en los inicios de la filosofía latinoamericana de la liberación", en *International Journal of Žižek Studies*, núm. 1, vol. 7, 2016, pp. 1-15.
- Badiou, Alain, *Being and Event*, Nueva York, Bloomsbury, 2015 (1988).
- _____, *La verdadera vida. Un mensaje a los jóvenes*, México, Malpaso, 2017.
- _____, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007 (1989).
- _____, *The Century*, Cambridge, Polity Press, 2007 (2005).
- Barber, Michael D., *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Nueva York, Fordham University Press, 1998.
- Bennet, Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010.
- Bryant, Levi, Nick Srnicek & Graham Harman, *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011.

- Cárdenas Castro, Juan Cristóbal, “La *subsunción* de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la liberación: del *giro dependentista* al *giro decolonial*”, en José G. Gandarilla (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, 2016, pp. 283-318.
- Carew, Joseph, *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, Michigan, Open Humanities Press, University of Michigan Library, 2014.
- Castro-Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*, México, Akal, 2015.
- Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 (1983).
- Chun, Sebastián, “Dussel lector de Levinas y Derrida: entre ética y política”, en *Instantes y azares*, núm. 12, vol. 3, Buenos Aires, 2013, pp. 195-201.
- Cortés, Martín, *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- Demócrito, et al., *Los filósofos presocráticos*, vol. 3, Madrid, Gredos, 1997.
- Dolar, Mladen, “Beyond Interpellation”, *Qui Parle*, núm. 2, vol. 6, Durham, Duke University Press, 1993, pp. 75-96.
- _____, “One Divides into Two”, *e-flux journal*, núm. 33, marzo, 2012, en línea, <<https://www.e-flux.com/journal/33/68295/one-divides-into-two/>>.
- Duque, Félix, “Con Hegel y Heidegger: Amenaza de la finitud”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 24, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1990, pp. 11-26.
- _____, *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, 1995.
- _____, “Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo”, en *Revista Filosofía UIS*, núm. 1 y 2, vol. 6, Santander, Universidad Industrial de Santander, 2007, pp. 11-44.
- _____, *Hegel. La especulación de la Indigencia*, Barcelona, Ediciones Juan Garnica, 1990.
- _____, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1999.
- _____, “Introducción”, en E. Levinas, *Tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós / Universidad Autónoma de Barcelona, 1993, pp. 9-66.

- _____, “Martin Heidegger: en los confines de la Metafísica”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 13, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1996, pp. 19-38.
- _____, “Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica histórica”, en *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, suplemento 19, Málaga, Universidad de Málaga, Departamento de filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, 2014, pp. 27-59.
- _____, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger / Levinas – Hölderlin / Celan*, Madrid, Abada, 2010.
- Dussel, Enrique, *14 tesis de ética*, Madrid, Trotta, 2014.
- _____, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural, UMSA, 1994.
- _____, *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Ediciones Fernando García Cambeiro, 1973.
- _____, “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo”, en *Ponencias. III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, UTSA, 1985, pp. 63-108.
- _____, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974.
- _____, “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en *Mundo Nuevo*, tomo 3, núm. 1, Buenos Aires, enero-junio, 1975, pp. 116-135.
- _____, *En búsqueda del sentido*, México, Colofón, Obras selectas 1, 2017.
- _____, *Ética comunitaria*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1986.
- _____, “Ética de la Liberación (Hacia el ‘punto de partida’ como ejercicio de la ‘razón ética originaria’)”, en *Signos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, pp. 241-274.
- _____, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- _____, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CLACSO, 2000 (1993), pp. 41-53.
- _____, *Filosofía de la Liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (1977).

- _____, “Filosofía de la Liberación como praxis de los oprimidos”, en *CARTHAGINESIA*, núm. 13-14, vol. VIII, Murcia, enero-diciembre, 1992, pp. 395-413.
- _____, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015.
- _____, “Filosofía y liberación latinoamericana”, en *Latinoamérica*, núm. 10, México, 1977, pp. 83-91.
- _____, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2001.
- _____, “Hacia una nueva cartilla ético política”, México, Escuela de Formación Política Carlos Ometochtzin, 2019, en línea <https://www.escuelaformacionpolitica.com/uploads/6/6/7/0/66702859/nueva_cartilla_%C3%89tica._ap%C3%A9ndice.pdf>.
- _____, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Chaco, Resistencia, 1966.
- _____, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994.
- _____, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I/1. Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, Salamanca, CEHILA-Sígueme, 1983.
- _____, “La ética de la liberación ante la ética del discurso”, en *Isegoría*, núm. 13, Madrid, 1996, pp. 135-149.
- _____, “La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos”, en *Devenires*, núm. 1, Morelia, 2000, pp. 36-54.
- _____, “La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla”, en *Anthropos*, Caracas, enero-julio, 1991, pp. 5-41.
- _____, *Lecciones de antropología filosófica / Para una de-strucción de la historia de la ética*, Buenos Aires, Docencia, Obras selectas 3, 2012.
- _____, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975.
- _____, “Metafísica del sujeto y liberación”, en *América latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires, Ediciones Fernando García Cambeiro, 1973, pp. 85-89.
- _____, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 1974.

- _____, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. 1, México, Siglo XXI, 2014 (1973).
- _____, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. 2, México, Siglo XXI, 2017 (1973).
- _____, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, San Pablo, 2012.
- _____, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, 1, Madrid, Trotta, 2007.
- _____, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983.
- _____, “Principios éticos y economía (En torno a la posición de Amartya Sen)”, en *Signos filosóficos*, vol. 6, México, julio-diciembre, pp. 133-152.
- _____, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 123-160.
- _____, *et al.*, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo XXI, 2009.
- Echeverría, Bolívar, “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 41, México, Era, julio-diciembre, 1984, pp. 33-46.
- _____, “Para lectores de *El capital*. Comentario dos: sobre ‘el punto de partida’ de El capital de Marx”, en *Investigación Económica*, núm. 142, vol. 36, México, Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México, octubre-diciembre, 1977, pp. 219-246.
- Fink, Bruce, *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Gandarilla, José Guadalupe, “Teoría poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías”, en Gandarilla, J. G. (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, 2016, pp. 257-282.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe y Jorge Zúñiga (coords.), *La filosofía de la liberación, hoy. Sus alcances en la ética y en la política*, tomo 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, CEIICH, 2013.
- Gandler, Stefan, *El marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

- García Ruiz, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Driada, 2003.
- _____, “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la Filosofía de la Liberación de E. Dussel”, en *ISEGORÍA. Revista de filosofía moral y política*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía, julio-diciembre, 2014, pp. 777-792.
- _____, “La filosofía de la liberación de Enrique Dussel; un humanismo del otro hombre”, s/f, en línea.
- _____, “La unicidad humana del pronombre ‘yo’. Un estudio sobre el estatuto ético de la subjetividad en la obra de E. Levinas y P. Ricoeur”, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Posgrado de Filosofía, tesis de doctorado, 2005.
- Gómez-Gómez, Elba N., y Rubiela Arboleda-Gómez (coords.), *Diálogos sobre la transdisciplina: los investigadores y su objeto de estudio*, Guadalajara, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2015.
- Gómez Müller, Alfredo, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, Madrid, Akal, 1997.
- González Varela, Nicolás, *Heidegger. Nazismo y política del ser*, Barcelona, Viejo topo, 2017.
- Grüner, Eduardo, “Teoría crítica y *contra-Modernidad*”, en Gandarilla, J. G. (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, ed. cit., pp. 19-60.
- Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012.
- Harman, Graham, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Londres, Penguin Random House, 2017.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica, I. La lógica objetiva*, Madrid, UAM / Abada, 2011.
- _____, *Ciencia de la lógica, II. La lógica subjetiva*, Madrid, Abada, 2015.
- _____, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- _____, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, México, Fontamara, 2015.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2014.

- Hernández Solís, Aldo Fabián, “Clase pueblo. Subjetivación política y grupos subalternos. A partir del análisis de la noción de pueblo de Ernesto Laclau, Jacques Ranciere y Enrique Dussel”, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y sociales, Estudios Políticos y Sociales, tesis de maestría, 2014.
- Hopkins Moreno, Alicia, “La categoría de exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel”, en José G. Gandarilla (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, 2016, pp. 319-336.
- Ibarra Peña, Alex y Cristian Valdés, *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*, Santiago de Chile, Norambuena, 2017.
- Illades, Carlos, *El marxismo en México. Una historia intelectual*, México, Taurus, 2018.
- Inclán, Daniel, “Complejidad e infinito. El problema del sujeto en la teoría crítica y la filosofía latinoamericana contemporáneas”, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, tesis de doctorado, 2011.
- Johnston, Adrian, *A New German Idealism. Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism*, Nueva York, Columbia University Press, 2018.
- _____, *Adventures in Transcendental Materialism. Dialogues with Contemporary Thinkers*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2014.
- _____, *Žižek’s Ontology. A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Illinois, Northwestern University Press, 2008.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos, 2014.
- Karatani, Kojin, *Transcritique. On Kant and Marx*, Massachusetts, The MIT Press, 2005.
- Kierkegaard, Sören, *La repetición*, Madrid, Alianza, 2009.
- Laclau Ernesto & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Nueva York, Verso, 2001.
- Lacan, Jaques, *El Seminario. Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1987.

- Larkosh, Cristopher, “Levinas, el pensamiento latinoamericano y los devenires de la ética traslativa”, en *Mutatis Mutandis*, vol. 3, núm. 1, Antioquia, 2010, pp. 174-185.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2016.
- Leyte, Arturo, *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998.
- Llorete Cardo, Jaime, *Levinas. El sujeto debe responsabilizarse de los otros hasta el punto de renunciar a sí mismo*, Madrid, RBA, 2015.
- Lozano Suárez, Luz María, “La recepción del pensamiento de Michel Foucault y de Emmanuel Levinas en el proyecto de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel”, en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, núm. 26, Santiago, Universidad Católica Silva Henríquez, 2016, pp. 153-169.
- Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México, Grijalbo, 1983.
- Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires, Palinodia / La cebra, 2013.
- _____, *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*, Nueva York, Fordham University Press, 2012.
- _____, *What Should We Do to Our Brain?*, Nueva York, Fordham University Press, 2008.
- _____ & Adrian Johnston, *Self and Emotional Life. Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, Columbia, Columbia University Press, 2013.
- Marquín Argote, Germán, “Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)”, en E. Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1995.
- Marini, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1986.
- Martínez, Oscar, “Más allá de la filosofía de la liberación: Horacio Cerutti frente a Enrique Dussel”, en *Solar*, núm. 1, vol. 10, Lima, 2016, pp. 71-86.
- Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2010.
- _____, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (3 vols.), México, Siglo XXI, 2011.
- _____, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

- _____, *El capital. Crítica de la economía política, libro primero: el proceso de producción del capital* (3 vols.), México, Siglo XXI, 2010.
- Meillassoux, Quentin, *After finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, Nueva York, Continuum, 2008.
- Mills, Frederick B., *Enrique Dussel's Ethics of Liberation. An Introduction*, Maryland, Bowie State University, 2018.
- Miranda, José Porfirio, *Comunismo en la Biblia*, México, Siglo XXI, 1981.
- Parisi, Alberto, *Filosofía y dialéctica*, México, Edicol, 1979.
- Peraza, Carmen D., “Una mirada reflexiva desde la disciplina hasta la transdisciplina: perspectiva educo-investigativa”, en *Revista Congreso Universidad*, núm. 2, vol. 1, La Habana, 2012, pp. 1-8.
- Pérez Cortés, Sergio, “Lógica y filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel”, en Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón, *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G. W. F. Hegel*, México, Gedisa, UAM-I, 2014, pp. 117-283.
- Pfeifer Geoff, *The New Materialism. Althusser, Badiou and Žižek*, Nueva York, Routledge, 2015.
- Rabinovich, Silvana, “Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico”, en *Acta Poética*, vol. 28, núm 1-2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, primavera-otoño, 2007, pp. 243-256.
- Rodríguez, Jorge Mario, “Levinas y el pensamiento de Enrique Dussel”, en *A Journal of the Céfiro Graduate Student Organization*, Toronto, York University, 2002, pp. 77-83.
- Roldán, David A., “El Otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarismo”, en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, núm. 239, vol. 64, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2008, pp. 53-70.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía para nuestra América?*, México, Siglo XXI, 2011.
- Samoná, Leonardo, *Diferencia y alteridad. Después del estructuralismo: Derrida y Levinas*, Madrid, Akal, 2005.

- Sánchez Martínez, Luis Manuel, “Enrique Dussel en México (1975-1994)”, s/f, en línea <https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos-sobre-ED/EDussel_Mexico-L.M.Sanchez.pdf>.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2010.
- Scannone, Juan Carlos, “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación”, s/f, en línea <https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos-sobre-ED/Actualidad_futuro_f.l-J.Scannone.pdf>.
- _____, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, en *Teología y vida*, núm. 1-2, vol. 50, 2009, pp. 59-73.
- Schelling, F. W. J., *Filosofía de la revelación*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 51, 1998.
- Sosa Álvarez, Ignacio, “De la memoria a la historia. Los estudios latinoamericanos como disciplina y comunidad”, en *Revista de la Educación Superior*, núm. 144, vol. XXXVI, México, octubre-diciembre, 2007, pp. 57-85.
- Tarcus, Horacio, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Therbonr, Göran, *From Marxism to Post-Marxism*, Nueva York, Verso, 2008.
- Theunissen, Michael, *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Veraza, Jorge, *Revolución mundial y medida geopolítica del capital*, México, Itaca, 1999.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 2016.
- Žižek, Slavoj, *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Nueva York, Verso, 2014.
- _____, *Disparities*, Nueva York, Bloomsbury Academic, 2016.
- _____, *Incontinence of the Void. Economic-Philosophical Spandrels*, Massachusetts, The MIT Press, 2017.
- _____, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Nueva York, Verso, 2012.
- _____, *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, Nueva York, Routledge, 2004.

- _____, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Durham, Duke University Press, 1993.
- _____, *The Indivisible Remainder*, Nueva York, Verso, 2007 (1996).
- _____, *The Parallax View*, Massachusetts, The MIT Press, 2009 (2006).
- _____, *The Sublime Object of Ideology*, Nueva York, Verso, 2008 (1989).
- _____, *The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology*, Nueva York, Verso, 2000 (1999).
- _____ & Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- _____, Frank Ruda & Agon Hamza, *Reading Marx*, Medford, Polity Press, 2018.
- Zupančič, Alenka, *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*, Massachusetts, The MIT Press, 2003.