

Luis Adrián Mora Rodríguez*

El pobre y la pobreza como *exterioridad*: la construcción de una alternativa política utópica para América Latina desde la filosofía de Enrique Dussel

Resumen: Este artículo se interroga sobre la filosofía de Enrique Dussel y su proyecto de “liberación”. Argumenta la importancia de la categoría de “exterioridad” a partir de la figura del “pobre”, en el pensamiento de Dussel, tanto en su primera etapa como en su análisis de Marx. De esta forma, el artículo busca explicar la importancia de esta categoría, su significado y evolución, así como su articulación con una propuesta política.

Palabras clave: Dussel. Filosofía. Marx. Política. Utopía. Pobreza

Abstract: This article is about the philosophy of Enrique Dussel and its project of “liberation”. It argues for the relevance of the category of “exterioridad” from the figure of “poor” in Dussel's thought, both in its early stage as in its analysis of Marx. In this way, the article aims to explain the importance of this category, its meaning and evolution, as well as its relation with a political proposal.

Key words: Dussel. Philosophy. Marx. Politics. Utopia. Poverty

Introducción

La realidad académica latinoamericana en el ámbito de la filosofía ofrece pocas veces un espacio significativo a la producción *propia* de nuestra región. Esta producción es aquella que plantea la filosofía como una disciplina fundamentalmente enraizada en la praxis, es decir, en la interrogación crítica de su tiempo y su lugar. En ciertos casos, se evidencia la inexistencia total de cursos consagrados a pensadoras y pensadores de nuestro continente que hayan desarrollado planteamientos originales y necesarios para reflexionar acerca de nuestra particular realidad. Por lo tanto, no es de extrañar que sean escasos también los espacios de diálogo entre la producción teórica europea o norteamericana y la producción teórica latinoamericana. De esta forma, el claustro universitario reproduce el pensar europeo y norteamericano, considerando, o que nuestra América no aporta nada nuevo al panorama de las ideas, o que dicho aporte se limita a un *comentario* de los autores del Centro.

Contra esta situación, parece necesario hoy más que nunca, reivindicar la originalidad de la producción filosófica latinoamericana como fuente indispensable de conceptos e ideas nuevas para pensar la realidad y las contradicciones del mundo actual de una manera crítica. Siguiendo tal línea, este artículo pretende explorar ciertos aspectos de la producción teórica de Enrique Dussel.

El trabajo filosófico de Dussel ha consistido en la elaboración paulatina y rigurosa de un sistema de pensamiento que, *desde* América Latina, pueda proponer una verdadera crítica al pensamiento “occidental”. Para el pensador argentino radicado en México, el pensar latinoamericano es un pensar distinto, pero no aislado, de lo que ha producido Europa en 25 siglos de filosofía. ¿En qué subyace su originalidad? En el hecho de que el continente “emerge” en el pensamiento occidental como “lo otro”, es decir como una entidad distinta a lo que es Europa. Por lo tanto, es distinto nuestro *pensar*, cuando se busca reflexionar acerca de nuestra realidad colonial, dependiente y oprimida. La propuesta de Dussel se puede comprender como un posicionamiento geopolítico del saber¹. Es desde esta perspectiva de diferenciación y de diálogo que se analizará la construcción de categorías propias para explicar la realidad latinoamericana. La filosofía dusseliana provee una serie de elementos que fundan una crítica del pensamiento occidental y buscan crear espacios para un “pensamiento otro²”. Dicha crítica pretende reivindicar el lugar del mundo periférico en la historia universal, aportando a la vez elementos nuevos que permitan una transformación de la realidad latinoamericana y del mal llamado “tercer mundo”.

Dentro de este marco, cabe destacar el acercamiento que Dussel desarrolla sobre el pobre, objeto pues de entendimiento y punto de partida de una crítica a lo que él denomina “totalidad”. Conocer y comprender lo que significa en la filosofía de Dussel la categoría de *pobreza*, así como su concepción del *pobre*, significa la determinación de un *espacio teórico* a partir del cual se elabora una deconstrucción, tanto de la ética como de la política. Pero se trata además, de la delimitación de

¹ Se hace aquí referencia a la noción de “geopolítica del conocimiento” desarrollada por Walter Mignolo, 2003, *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal. Esta noción busca “ubicar” la producción de conocimiento y caracterizar su lugar en la hegemonía de los saberes. La geopolítica del conocimiento subraya la diferenciación que ha existido desde el siglo XVI entre la producción teórica de Europa y la producción teórica de las *periferias*. Se busca entonces reflexionar sobre estas distinciones y sus fundamentos con el fin de “abrir espacios” a nuevas formas de conocimientos que hasta ahora han sido *silenciadas*, o *marginadas*.

² Esta categoría es desarrollada igualmente por Mignolo, op. Cit.

una *época histórica* precisa. En efecto, todo el planteamiento filosófico de Enrique Dussel se crea y se desarrolla en el marco de los movimientos de descolonización en el mundo, a la vez que comienzan a surgir y crecer las luchas de insurrección en el continente latinoamericano. Esta tentativa de responder a un sistema basado en la destrucción de la alteridad y la imposición de un modelo único comienza a encontrar realizaciones prácticas y propuestas teóricas fundamentales. Hoy más que nunca, dicho proceso de emancipación parece necesario cuando los vientos de la *modernidad neoliberal* que prometió prosperidad, progreso y fraternidad, dejan a su paso la estela de 1200 niños pobres que mueren cada hora³.

Esta historia crítica de la ética y la política es necesaria y resulta un requisito para la formulación de cualquier alternativa de cambio en América Latina y en el mundo periférico en general. Resulta por lo tanto indispensable, observar la manera en que se construyen las categorías de “pobre” y de “pobreza”, así como el empleo epistemológico que de ellas se hace.

Reflexiones en torno a la obra de Dussel

Autoras y autores, tanto latinoamericanos como europeos y norteamericanos, han desarrollado trabajos específicos sobre la obra de Enrique Dussel. Estos trabajos han sido una fuente valiosa de inspiración para esta investigación. Fundamentalmente, se pueden citar obras que se interesan en diversos aspectos del pensamiento dusseliano: la ética, la política y, más recientemente, su lectura de Marx.

Así por ejemplo, de las obras en castellano, se puede destacar el libro de Pedro Enrique García Ruíz, *Filosofía de la Liberación, una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel* (2003). Este libro, tal y como su título lo indica, es una presentación de la obra de Dussel. Se analizan así las diferentes etapas de formación de su pensamiento. Esta obra constituye una buena introducción a la reflexión dusseliana.

Por otra parte, se puede citar la tesis de Mariano Moreno Villa “*Filosofía de la Liberación y personalismo*”, defendida en la Universidad de Murcia en 1993¹, donde el autor se interroga sobre la relación entre la filosofía de Enrique Dussel y los autores personalistas como Paul Ricoeur o Xavier Zubirí, con los cuales Dussel estuvo en contacto. Esta tesis profundiza en la construcción ética de la Filosofía de la Liberación y otorga un panorama bastante amplio acerca de la crítica a la ontología occidental que realiza Dussel.

En el ámbito estrictamente político, no existen obras enteramente dedicadas a esta faceta del pensamiento dusseliano. Sin embargo, es necesario destacar los aportes de autores como Gildardo Díaz Novoa, cuya tesis “*Enrique Dussel en la Filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica.*”, defendida en la Universidad de Valladolid, en el 2001, desarrolla de manera importante la lectura crítica que Dussel hace de Marx. Esta tesis es una referencia indispensable por su análisis detallado de toda la obra de Dussel. Por otra parte, artículos como el de Domenico Jervolino (1998, 74-80) “Per una Filosofia della Liberazione dal punto di vista cosmopolitico”, dan una idea amplia de la lectura dusseliana a nivel mundial y subrayan características importantes desde ámbito político.

La temática de la “exterioridad” como categoría crítica para leer la realidad del mundo, es retomada detalladamente en la tesis de Patricia Yori “*La ética de la liberación de Enrique Dussel*”, defendida en la Universidad de Cuyo, Mendoza, en el 2001. Esta autora propone además una apertura interesante sobre el “ejercicio de la función utópica” (Yori, 2001: 138) donde aparece un

³ Según datos de las Naciones Unidas

análisis de las posibilidades políticas propuestas por Dussel en su libro *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998).

Sin embargo, ninguno de estos autores trata de manera explícita la cuestión de la pobreza, mucho menos como punto de partida de un proyecto utópico liberador. Este trabajo pretende acercarse a la comprensión que Enrique Dussel tiene del fenómeno de la pobreza y sobre todo, tratar de establecer en qué medida dicha comprensión puede contener una propuesta política.

La primera comprensión de la “pobreza” en los trabajos de Enrique Dussel aparece en una etapa temprana de su obra. En específico, se puede afirmar que la imagen del “pobre” posee una fuerte carga religiosa, ligada, en los textos del autor, a la lectura y al trabajo sobre los escritos bíblicos (Dussel, 1973). Es necesario observar la forma en que esta primera etapa se desarrolla y ocupa una parte importante en la construcción teórica de Dussel, con el fin de entender la consecuente evolución de su pensamiento. Siguiendo este camino, el estudio se interesará en el desarrollo de la categoría de “exterioridad” en la obra de Dussel. Para comprender y analizar la construcción de esta categoría filosófica y ética, se emprenderá un análisis de la figura del “pobre”. Algunas de las preguntas centrales serán: ¿Qué significa el *pobre* en la obra filosófica de Enrique Dussel? ¿Cómo una filosofía, cuyo centro sea la *pobreza*, puede desarrollar un proyecto utópico liberador? ¿Qué propuesta alternativa surge a través de esta comprensión del fenómeno de la *pobreza*?

Para determinar los puntos citados es necesario hacer un recorrido conceptual por las principales categorías que Dussel desarrolla a lo largo de su obra. Esta categorización va construyendo el esquema dentro del cual se puede *leer* el significado de la pobreza para el autor.

Enrique Dussel y América Latina: Percepción de una filosofía en construcción

Las primeras reflexiones de Dussel en torno a la pobreza tienen una fuerte inspiración bíblica (Dussel, 1973: 144-149). La “pobreza” no representa una condición de miseria, sino una condición existencial que acerca a la experiencia religiosa. Esta experiencia es una experiencia de ruptura que busca ir más allá, es decir que busca abandonar concientemente la comodidad de una situación dada y “existir” como débil frente a la potencia y la voluntad de Dios (Íbid: 145). El “pobre” es entonces aquél que renuncia por su voluntad a lo material y dedica su vida a buscar a Dios. En el caso del cristianismo, la pobreza significa también ruptura. Esta ruptura se da en la vida de los apóstoles que son mandados por Jesús a predicar la *Buena Nueva*. (Íbid: 147). Entonces, en esta etapa de su obra, la pobreza para Dussel significa la libertad del cristiano. Dicha libertad se expresa ciertamente como una respuesta a la materialidad de una civilización marcada por el consumo, tiene por lo tanto una dimensión profética. Sin embargo, como el mismo Dussel lo afirma⁴, la pobreza no es aquí *negación* por parte del sistema ni posee un potencial de exterioridad.

Es entonces en la reflexión sobre su propia experiencia de vida que Dussel va a elaborar una nueva comprensión de la “pobreza”. A lo largo de su filosofía, la articulación entre teoría y praxis, es una de las más profundas interrogaciones que desarrolla. Por ello, se puede analizar la “autopercepción” que el autor propone en la Revista *Anthropos* (1998, 13-36). Dicha “autopercepción” es “parcial, comprometida” (Ibid.: 13), sin embargo, resulta interesante referirse a ella puesto que el autor toma posición con respecto a su trabajo y a su trayectoria intelectual.

⁴ Ver nota al artículo “Pobreza y Civilización”, en *Dependencia y Liberación*, op. cit. p. 144

En este texto se ve, desde un principio, como la "opción por los pobres" marca la vida del futuro filósofo. Esa entrega social es ya latente en el personaje de su padre (médico rural) y de su abuelo. Es sin embargo la madre de Dussel que representa la herencia del "espíritu de compromiso social, político y crítico" (Íbid: 14). Las experiencias de la pobreza y del sufrimiento están presentes desde el inicio de su vida, no tanto de manera personal, sino a través de los otros sufrientes.

Dussel nos cuenta que "[...] las chozas de los campesinos, paupérrimos, [le] dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo" (Íbid.: 15). Esta experiencia de la otredad, aparece de nuevo de forma intensa durante su adolescencia, a través por ejemplo, de la visita a los hospitales de niños deficientes mentales. Dussel narra como con sus compañeros "[devoraban] las obras de San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, San Bernardo, pero [integrando] [el] compromiso social, gremial, político" (Íbid.:15).

La experiencia de la pobreza y del sufrimiento ajeno es recordada como un primer acercamiento empírico al fenómeno de la desnudez material. Sin embargo, no es sino hasta que Dussel experimenta precisamente esa misma desnudez material, así como el trabajo manual y artesanal en Israel, que se genera una reflexión sobre el "bien común" y la "persona" (en oposición al "individuo"). Es decir, un primer acercamiento a las "condiciones materiales" de producción y reproducción de la pobreza desde la visión cristiana, considerando así que: "[...] la «persona» sobrepasaba al bien común, y éste debía subordinarse a aquella" (Íbid.: 16).

Dichas interrogaciones son parte de la base desde donde se construirá la categoría de "exterioridad", a la cual se consagra más adelante un espacio importante. Lo que interesa señalar en esta primera etapa, es que el trabajo teórico dusseliano se encuentra íntimamente ligado a su vivir cotidiano. Así, la experiencia de la pobreza de su provincia natal va a aparecer, de manera retrospectiva, como un primer acercamiento al sufrimiento y a las condiciones sociales que lo producen. De esta forma, el momento de juventud sienta las bases de una conciencia social que asimila el sufrimiento del otro dentro de una perspectiva común.

Cabe rescatar que el periodo de vida en Israel permite a Dussel comenzar a descubrir lo que para él son las raíces de América Latina. Raíces que pretende encontrar en el pensamiento semita. Este pensamiento toma en cuenta la "corporalidad", la persona viviente, el sufrimiento, la "carnalidad" del ser humano. Se trata entonces de ubicar junto a esta nueva perspectiva la tradición filosófica occidental dentro de la cual Dussel había sido formado en Argentina.

El reconocimiento de estas dos tradiciones, y la tentativa de ubicarlas a partir de América Latina, va a dar lugar a dos obras esenciales (y primeras) en el pensamiento dusseliano; obras que forman parte de lo que Díaz Novoa llama "primera ética" (Díaz Novoa, 2000). La primera, *El Humanismo Helénico* (1975) y la segunda *El Humanismo Semita* (1969). Esta división representa una profunda revolución en la forma de leer la historia de la filosofía y de la ética. Lectura que forma parte integral de la propuesta dusseliana.

Para comprender el surgimiento de una filosofía y su explicación del mundo es necesario, según Dussel, entender y conocer, primero, las "estructuras intencionales" a partir de las cuales dicha filosofía se crea. Es imperativo entonces detenerse y analizar la experiencia "pre-filosófica", es decir el complejo orgánico de posturas concretas de determinado grupo ante su existencia (Dussel, 1975: X). Así, en el *Humanismo Helénico*, la estructura intencional deriva de una más antigua, la indoeuropea, en la cual Dussel identifica que existe:

"un dualismo a nivel antropológico (división cuerpo y alma, materia y espíritu, lo corporal como lo malo o negativo, y lo espiritual como bueno, divino o positivo) que tiende a una doctrina moral de la salvación por la liberación del cuerpo (...)" (Íbid: XVIII).

Dicha concepción del mundo tiende a un “monismo ontológico”, es decir que solamente existe de manera verdadera aquello que es de carácter divino o espiritual. De esta forma, Grecia aparece como el espacio filosófico donde dicha dualidad alma-cuerpo, repercute de manera total en una experiencia contemplativa que no busca transformar la realidad. Se trata de la ética de los hombres libres, nobles, mantenidos por una esclavitud sin posibilidades de emancipación. (1998, : 17). Se debe destacar que esta ética se prolonga en la tradición europea que se refiere específicamente a Grecia como su “origen”. De esta forma, se van a encontrar estos mismos rasgos, como por ejemplo, el dualismo alma-cuerpo, en el pensamiento eurocéntrico. Basta pensar en el *cogito* cartesiano para ver ilustrada esta dinámica⁵.

Por el contrario, el humanismo semita representa la existencia real, la reivindicación de la carne, de la corporalidad. Se disuelve así esa dualidad cuerpo-alma y se afirma el cuerpo como constitutivo del sujeto. De esta forma, se puede pensar a partir de las necesidades y limitaciones del cuerpo. La esclavitud en el pensamiento semita no es una condición aceptable, en concordancia con el orden social. Por el contrario, es una negación de la corporalidad, una injusticia que merece reparación y liberación. A partir del humanismo semita y el rescate de éste en el pensamiento cristiano, Dussel analiza la posibilidad de una liberación de los pobres. Es dentro de esta última perspectiva que se ubica la experiencia existencial latinoamericana.

En 1966, con su tesis sobre “*El Episcopado Latinoamericano institución misionera en defensa del indio: 1504-1620*”, Dussel plasma, esta vez desde América Latina, lo que será un paso importante para su comprensión de la pobreza. La “opción por los pobres⁶” comienza entonces para Dussel, en la región latinoamericana, desde la problemática del indio:

"Era como lo habíamos descubierto en Nazaret, el comienzo de una historia escrita desde los pobres, desde el indio americano. Él era el criterio de juicio sobre la labor de tal o cual agente histórico." (1998, nº180:19)

De esta forma, las primeras inquietudes de Dussel buscan rescatar la situación concreta de las víctimas, su corporalidad, su dolor y sufrimiento. Sin embargo, aún no se encuentra claramente definida la categorización que logra *ubicar* la realidad de la pobreza dentro de un marco explicativo más amplio.

Dussel y la ontología europea

En su recorrido académico, Dussel ha estudiado detenidamente la ontología heideggeriana y la fenomenología de Husserl. La propuesta de Husserl busca caracterizar el acercamiento fenoménico de la conciencia hacia el mundo. Por su parte, Heidegger llevará a cabo una de las más importantes críticas a la filosofía occidental. Estas dos propuestas forman parte del bagaje esencial de toda

⁵ Es importante referirse aquí a la interrogación que llevan a cabo varios intelectuales latinoamericanos sobre la formación de este pensamiento eurocéntrico. La reflexión de Dussel se empata, en este sentido, con análisis como los de Aníbal Quijano en “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, 2000, En: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 201-245. Caracas: Clacso.

⁶ Dussel retoma aquí la expresión utilizada por Gustavo Gutiérrez, 1982, *La Fuerza histórica de los pobres*, Madrid, editorial Sigueme.

formación filosófica. Pero para Dussel, resultan sin embargo insuficientes para comprender y para abarcar la realidad de aquello que se encuentra “más-allá” del ser. Lo que Dussel ha establecido hasta este punto es la existencia de América Latina, en su especificidad india, mestiza, asiática *fuera* de la historia mundial y por lo tanto, fuera del horizonte de comprensión de la filosofía occidental cuyo máximo representante es Hegel.

Por lo pronto, Dussel no encuentra en esta tradición filosófica cuyo centro es la ontología (o el monismo del Ser), una apertura que permita pensar la situación del continente latinoamericano. No será hasta el descubrimiento de la filosofía de Lévinas que la construcción de categorías se verá enriquecida, y por lo tanto, se podrá desarrollar de manera más clara una comprensión verdadera de la exclusión, el desamparo y la explotación sufrida por nuestra región. ¿Pero qué encuentra Dussel en Lévinas?

Moreno Villa (Íbid) muestra algunas críticas fundamentales que Lévinas desarrolla contra toda la tradición ontológica, representada principalmente por Husserl y Heidegger. El filósofo francés reprocha a Husserl su concepción de una conciencia definida por una “intencionalidad” que cosifica tanto al mundo, como a los otros sujetos. Esta crítica ya había sido desarrollada por Heidegger o Max Scheler, pero Lévinas la profundiza. Para él, es inaceptable una comprensión del mundo y de los otros a partir, únicamente, de una subjetividad que define y constituye. Tanto las cosas como las personas escapan por sí mismas a esa constitución subjetiva. De igual manera, le parece evidente que la propuesta de Heidegger no logra vencer ese punto de partida que es el “yo”. La ontología heideggeriana se abre al mundo existente, pero no así al “otro”, a aquél que es radicalmente diferente del “yo” (Íbid.: 49). Es decir que, no existe a partir de la concepción del *Da-sein*⁷ heideggeriano un lugar para el Otro. No existe por lo tanto una posibilidad para fundar la ética.

Lévinas propone entonces, no una ontología que se interesa por el “ser”, como filosofía primera, sino una verdadera “ética”, donde el “otro” no sea algo puesto por mi conciencia o por mi “ser en el mundo” (Íbid.). Se puede ahora afirmar que el “otro” está más allá del ser, que trasciende el ser y se revela ante mí por su “rostro” y su “voz”. El otro no es una cosa que se presenta de manera inmanente al mundo, ni tampoco una cosa que es constituida por mi subjetividad. El otro es otro frente a mí. Esta comprensión de la otredad es la que permite hablar de justicia. La justicia se realiza en la medida que el “yo” reconoce la otredad del “otro”, no como un sujeto idéntico, sino, precisamente, en su alteridad total, no limitada.

Es a partir de allí que se puede entender la categoría de “meta-física”. No se trata de la comprensión escolástica (criticada por Kant) de aquello que se encuentra “más allá” de la comprensión humana, o del dominio del conocimiento. Se trata por el contrario, de la apertura posible que sobrepasa el ámbito estricto de la ontología. Ontología que, según Lévinas, niega la exterioridad y la trascendencia del otro, reduciéndolo a lo Mismo. Más adelante se verá la forma en que Dussel retoma esta noción de “meta-física” definiéndola claramente dentro de su reflexión filosófica. Entonces, al tratarse de una “meta-física”, interés trascendente por el “otro” que se encuentra “más allá”, Lévinas propone como horizonte de comprensión, una “ética” que define así:

“Llamamos ética a una relación entre dos términos en los que el uno y el otro no están unidos, ni por una síntesis del entendimiento, ni por una relación sujeto-objeto, y en la que sin embargo, el uno tiene un peso o importa o es significativa para el otro; una relación en la que ambos están unidos por una intriga que el saber no podría ni desvelar ni discernir.” (Lévinas, 1967, 225, citado en Moreno Villa, Íbid.: 49)

⁷ *Da-sein*: o “estar allí” es la forma de comprensión de lo humano en Heidegger.

Esta definición ética será un punto de partida para la propuesta liberadora de Enrique Dussel. Éste comprende la crítica de la ontología occidental, como una negación continua de la alteridad, retomando de Lévinas la necesidad de fundar la ética a partir de la fragilidad, la desnudez, la *pobreza* del otro. Por eso, una ética que parte de la estima de sí, de la autopercepción del sujeto, de la afirmación de lo Mismo, como lo hace la ética que se ha desarrollado desde los griegos, acaparando todo el espacio de la filosofía occidental, no puede valorar la situación específica de aquél que precisamente es negado como sujeto. Es decir, de aquél que, en la cotidianidad de su existencia ve negados, no sólo sus derechos, sino simplemente, su posibilidad de vivir.

Sin embargo, la crítica a la ontología desarrollada por Lévinas aparece para Dussel, ante todo, como un *diagnóstico*. Es decir, como un primer paso indispensable pero incompleto. La Filosofía de la Liberación deberá ampliar esa categoría de *otredad*, cargándola si se quiere, de un contenido material. Dicha materialidad se fundamenta en el análisis de la historia. Como veremos más adelante, Dussel parece retomar las palabras de Walter Benjamin (2000) cuando éste afirma que la historia de la civilización es también la historia de la barbarie, y que precisamente la historia que nos debe interesar es aquella que nunca ha sido contada, la historia de las *víctimas*. El otro del que habla Dussel, no es otro abstracto, es otro en su corporalidad, con frío y hambre, es “otro-mujer”, es “otro-niño”. Pero esta historia que tenemos que descubrir no puede ser vista como una “revancha” o como una *nueva* historia positiva, que sin duda, crearía nuevos oprimidos. Se trata de un posicionamiento crítico que permite desestructurar la jerarquía propia del relato oficial.

Entonces la experiencia de la Filosofía de la Liberación no consiste en pensar la experiencia particular de un sujeto en su existencia en el mundo, por el contrario, esta experiencia se fundamenta en descubrir el “hecho masivo de la dominación” (Dussel, 1998: 20). Es decir, la forma en que una subjetividad se convierte en ama y señora de otra, buscando por lo tanto negarla y destruirla. La dominación aparece como característica de todo un sistema de comprensión del mundo y del ser humano, por lo tanto se manifiesta en diferentes planos: en el plano del capitalismo global (entre Centro y la Periferia), en el plano nacional (entre la oligarquía y las clases oprimidas), el plano erótico (con la dominación del hombre sobre la mujer) y en el plano pedagógico (donde el maestro domina al alumno) (Ibíd).

Entonces, la categoría de *Autrui*ⁱⁱ, (otra persona como Otro) expresa la “experiencia originaria” (Ibíd.) a partir de la cual se explica el sufrimiento, la dominación y la exclusión de todos aquellos que están *fuera* del sistema. Pensar la irrupción del Otro es el primer paso del método analéctico que Dussel va a desarrollar.

El sistema y su “exterioridad”: bases para comprender América Latina

A través de Lévinas, Dussel ha podido entender la insuficiencia de la ontología. Pero sobre todo, ha podido determinar la dominación que significa la comprensión del ser, tal y como se desarrolló en toda la filosofía europea. Sin embargo, aún en Lévinas quedan resabios de esa comprensión. El “Otro” de Lévinas sigue padeciendo de la abstracción, de la indeterminación material que se le podía reprochar al *Dasein* heideggeriano. La realidad latinoamericana está marcada por la violencia de la pobreza, por la crudeza de la explotación y de la dominación. Se necesitan por lo tanto, desde la filosofía, nuevas categorías que expliquen y sepan dar sentido a esta

realidad.

Para Dussel, el entendimiento del Otro debe darse como afirmación de la “exterioridad”. Esta “exterioridad” es un “más allá” inmanente. Se trata de un “más allá” del sujeto del sistema. (Dussel, 1985a, 52). El Otro es un ente distinto a los demás, es una revelación exterior, libre e incondicionada por mi sistema. Todas estas características son inteligibles cuando se aplican a una realidad concreta, Dussel afirma que “[el] hambre del oprimido, del *pobre* es un fruto del sistema injusto. Como tal no tiene lugar en el sistema” (Ibíd.: 54, énfasis propio). Pero entonces, ¿cómo se define y justifica ese sistema que excluye y mata?

La construcción de nuevas categorías exige definiciones precisas que permitan ubicar el *lugar* desde donde se genera el discurso. La primera categoría que resulta necesario analizar es la categoría de *totalidad*. La totalidad es para Dussel, la totalidad de los entes que forman sentido, es decir el “mundo”. Afirma así que “cuando nos referimos a totalidad sin otra indicación, hablamos de mundo”(Ibíd.: 34). Los entes, por lo tanto, están *en* un mundo, es decir que se encuentran dentro del horizonte cotidiano dentro del cual vivimos y nos movilizamos (Ibíd). La totalidad o mundo está entonces ligada con la ontología, la cual remite todos los entes a su lugar *dentro* de esta totalidad. De esta manera, el “[mundo] es así la totalidad de los entes (...) que son *por* relación al hombre y no sólo reales, de suyo.” (Ibíd.:35, énfasis propio). La noción de totalidad permite pensar lo que es el “sistema”. En efecto, dicha totalidad está compuesta por sistemas o subsistemas. Pero, la noción central de sistema se aplica al propio “mundo”, es decir que éste es el “sistema de sistemas” o sistema fundamental (Ibíd.: 38).

La noción de “mundo” es importante porque permite pensar *espacialmente*. Situar un espacio es situar al yo, al sujeto como centro. Para Dussel, esta espacialidad se opone a la “temporalidad” que la filosofía europea privilegia. Dicha filosofía comprende al hombre a partir de su proyecto futuro. Sin embargo, como construcción que define lo que el hombre es ontológicamente, este proyecto lo que significa, en última instancia, es “la posibilidad fundamental de “lo mismo”” (Ibíd.:36). En cambio, la propuesta de Dussel busca fijar su atención en el pasado y en la espacialidad del mundo para detectar el “origen, la arqueología” de la actual situación latinoamericana. Es decir, se trata de un pensamiento ubicado desde un punto de enunciación, un pensamiento que se constituye a partir de una “geopolítica del conocimiento”, pero que, sin embargo, no renuncia a una pretensión de *universalidad*. Ahora bien, esta universalidad no puede ser pensada como una proyección de lo idéntico en toda situación y en todo tiempo.

Para comprender mejor esta teorización de la otredad, es necesario recurrir al análisis histórico-filosófico que Dussel desarrolla. En efecto, para él lo que se conoce como *modernidad* comienza en el siglo XVI con el “descubrimiento” de América. Aquí, la palabra “descubrimiento” tiene un sentido específico, significa que los europeos van a llegar a un territorio que van a calificar de “nuevo” y lo van a integrar en su comprensión del “mundo”. Esta llegada incorpora a América en la historia universal, pero como parte de la historia europea, es decir como aquello que se encuentra “después”. El “Nuevo Mundo” es entonces el lugar del atraso, de lo pre-moderno, de lo “bárbaro” en relación con Europa como lugar de afirmación de la modernidad. El “descubrimiento” de lo que será llamado más tarde “América” es el inicio no sólo de un proceso de colonización de territorios y de destrucción y dominación de pueblos autóctonos, es también una “colonización del tiempo”⁸. Esta colonización del tiempo va acompañada por de la afirmación de la subjetividad moderna (Dussel, 1994), es decir, el momento de constitución del “yo pienso” de Descartes, implica la afirmación primera, en América, de un “yo conquisto”, personificado, por ejemplo, en Hernán Cortés (Ibid: 12-

⁸ Sobre la noción de “colonización del tiempo”, ver Mignolo, 2003, op. cit, pp 19-60

22). La colonización es imposición de lo europeo y negación de lo indígena.

A partir de esta crítica se comprende que el “mundo” en el que nos desenvolvemos tiene como fundamento el proyecto como futuro: la expansión por la fuerza de la autoconciencia europea. Este proyecto, según Dussel, no puede pensarse más que como repetición de “lo mismo”, es decir “identidad”. Se trata, en términos históricos de la imposición de lo europeo en el ámbito de vida americano, imposición que se acompaña de la afirmación del sistema capitalista. De esta forma, el pensamiento de la identidad *condiciona* la comprensión del mundo puesto que lo idéntico es, en este caso, “la valorización del valor del capital” (Ibíd.:38). Así, el “sistema” o la “totalidad”, es el mundo histórico actual, cuyo origen se ubica en el “descubrimiento” de América. Sistema que se fundamenta en la valorización del capital.

La modernidad es entonces afirmación del ser, de lo idéntico, por lo tanto, negación del “Otro”. Concretamente dicha relación se expresa en la dominación física, geopolítica y económica de Europa (y Estados Unidos) sobre el resto del planeta (la Periferia), dominación cuya esencia profunda es la tendencia ilimitada a la valorización del capital.

Esta categorización que realiza Dussel puede relacionarse con la perspectiva desarrollada por Immanuel Wallerstein (1999). La teoría de los sistemas-mundo permite, en efecto, pensar los orígenes de la “modernidad” y analizar sus diferentes facetas y aspectos. Así, Wallerstein explica la difusión y la imposición de la economía capitalista europea a partir del siglo XVI. Dicho fenómeno tiene que entenderse en una perspectiva histórica de *larga duración* (“temps long”) (Braudel, 1976, (1953)), lo cual permite entonces comprender sus diferentes ejes articuladores. Dichos ejes son, en primer lugar, un sistema económico integrado a nivel mundial cuya lógica de explotación y acumulación se explica en el marco de una tensión entre Centro y Periferia. Se trata desde luego de la afirmación y constitución del capitalismo mundial. Es decir, una “gran zona geográfica dentro de la cual existe una división del trabajo y por lo tanto un intercambio significativo de bienes básicos o esenciales, así como un flujo de capital y trabajo” (Wallerstein, 2006: 40). En segundo término, un sistema político constituido por estados soberanos, independientes jurídicamente, pero interrelacionados a través de un sistema interestatal. Es la constitución de los Estados-nación modernos. Y por último, un sistema cultural o “geocultura” capaz de legitimar y otorgar una coherencia interna a esta totalidad. Dicha geocultura es lo que se denomina “cultura occidental” con todo su aparato ideológico de justificación.

Dentro de este sistema-mundo marcado por la emergencia y consolidación del capitalismo, ciertos espacios geográficos cumplen un papel subordinado y dependiente. En efecto, se trata de aquellos que poseen una posición subalterna dentro del sistema y funcionan como espacios de inversión y extracción de capital. Esa posición se refleja también en el reparto del poder mundial. Para Dussel, entonces, se trata precisamente de criticar este “sistema-mundo” a partir de sus insuficiencias éticas y políticas. La noción de “modernidad” que articula y legitima dicho sistema aparece, a partir del análisis de sus contenidos, como una idea “mítica” que esconde una práctica opresora del poder (Dussel, 1994).

Sin embargo, aunque el acercamiento teórico de Wallerstein se inscriba dentro de la misma línea crítica dusseliana, se puede afirmar que aquél sigue posicionándose desde una perspectiva eurocéntrica, puesto que no integra dentro de su análisis la dimensión *colonial* que se articula dentro de dicho sistema. La originalidad de Dussel al respecto reside en que su propuesta se sitúa desde el lugar que ha sido dominado, explotado y negado por ese sistema. Así, Dussel va a reflexionar sobre posibilidad de “abrir” esta totalidad a la alteridad, logrando por lo tanto superar el horizonte del capitalismo. Para esto, Dussel va a desarrollar un análisis profundo de las categorías creadas por Marx.

Conforme Dussel vaya acercándose al pensamiento de Marx, la categoría de “totalidad” irá enriqueciéndose. En efecto, la lectura profunda de los *Grundrisse* permite a Dussel comprender diferentes acepciones de lo que significa la “totalidad” para Marx. Resulta importante, por lo tanto, estudiar los aspectos más significativos de dicha lectura. En primer lugar, se puede afirmar, según Dussel, que la categoría de “totalidad” tiene para Marx, ante todo un valor metodológico.

El primer momento de este método es el momento de la “abstracción” (Dussel, 1985:51). La abstracción permite fijar las diferentes “determinaciones” de lo que se busca pensar, lo cual constituye un primer movimiento del análisis. Lo que Marx denomina entonces, “totalidad concreta” es lo constituido a partir de las determinaciones abstractas que han sido definidas en el primer movimiento. Esta totalidad concreta es a su vez una abstracción (Íbid.:52). Sin embargo, se denomina o califica de “concreta” con respecto a las determinaciones que la “componen” puesto que en ella se alcanza la síntesis de éstas. Así, Marx afirma que “[la] totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es in fact un producto del pensar (...) y del conceptuar (...)” (Íbid, p. 53, citado por Dussel”).

De esta forma, las categorías más simples, es decir aquellas determinaciones abstractas o conceptos construidos, pueden constituir categorías más complejas. Por ejemplo, la categoría “trabajo” puede constituir un supuesto de la categoría “dinero” (Íbid, p.59). La “totalidad concreta” puede comprenderse así como esta articulación de categorías.

En segundo lugar, las categorías más complejas o concretas (que Marx llama “totalidad construida en general”) permiten dar una explicación de las categorías que componen la “totalidad concreta explicada”, es decir, la moderna sociedad burguesa. Se destacan entonces, diversos usos del término “totalidad”. Usos que son ante todo apuntes de método y no usos políticos o epistemológicos propiamente establecidos.

Por lo tanto, se entiende que para Marx, la “totalidad” es un “concepto de conceptos” (Dussel, Íbid, p.345). La totalidad puede designar el sistema capitalista real, así como la totalidad burguesa como conocida. El capital es la totalidad en general, pero también en concreto como totalidad del sistema burgués histórico. Así, el capital se considera fundamento, esencia del capitalismo, es decir, esencia donde se encuentra la identidad conceptual del mismo capitalismo. La noción de “totalidad” pierde de cierta forma su caracterización negativa. La totalidad es una construcción abstracta que permite pensar y entender la complejidad de los fenómenos que aparecen, así como identificar el fundamento del sistema económico, histórico y social actual.

Una vez que han sido comprendidas y definidas estas categorías, se aprecia el surgimiento de la figura del *pobre* como ruptura específica de ese sistema, como negación propia de lo que el sistema afirma (libertad, democracia, capitalismo). Se trata de un *ente* que no es como los demás, que literalmente “irrumpe” en la cotidianidad de la vida. Un ente que no es algo sino *alguien*. (Dussel, 1985a:53) Alguien que claramente interpela con su hambre, su frío, su sufrimiento. Alguien que se recorta del sistema, alguien que nos revela la “exterioridad” (Íbid.). Ese se convierte entonces en el punto de partida y de negación de la ontología.

Concretizar esa otredad, esa alteridad es derivar todas las demás exterioridades que corresponden en la historia, en el derecho, en la pedagogía, etcétera. Se trata para Dussel de afirmar todos los aspectos de *exterioridad* al sistema. Aquí se comienza a vislumbrar de manera clara la posición que ocupan *el pobre* y la *pobreza* dentro de la construcción teórica propuesta por Dussel. El hecho de la desnudez material viene a recordar, de manera concreta, lo que se encuentra “más allá” de la totalidad. Viene, entonces a responsabilizarnos:

“El otro, el pobre en su extrema exterioridad del sistema, provoca a la justicia; es decir, llama (-voca) desde delante (pro-). [...] para el justo el otro es el orden utópico sin contradicciones; es el comienzo.” (Ibíd.: 56)

La realidad de la pobreza es primeramente un llamado a la responsabilidad. Se puede leer aquí, todavía, una fuerte influencia de Lévinas. El pobre, entendido como aquél que no tiene cabida dentro del sistema, como aquél que es condenado desde una totalidad que lo niega (el sistema capitalista de explotación, por ejemplo), es el punto de partida de un llamado a la justicia y a la respuesta solidaria. Por lo tanto, tiene una dimensión ética. Éticaⁱⁱⁱ en el sentido amplio y tradicional, es decir, reflejo o indicación de *lo que debemos hacer*. La exterioridad es ante todo *interpelación* de mi responsabilidad de justicia. A partir de ella se puede dibujar un horizonte utópico de ruptura.

Pareciera entonces, que Dussel retoma la categoría de *Autrui* a partir de Lévinas y la posiciona desde la realidad latinoamericana, partiendo del *pobre* como exterioridad. Esta construcción toma en cuenta el lugar histórico y político de América Latina en la constitución de la modernidad eurocentrada. Así, la posición “ética”, es decir la demanda de justicia, puede reforzarse a partir de ciertas consideraciones que el mismo Dussel desarrolla en torno a la fe. La apreciación del *pobre* como exterioridad tendría íntima relación con la fe, y no con la razón explicativa o instrumental.

“Ante lo que la razón nunca podrá abarcar, el misterio del otro como otro, sólo la fe puede adentrarse [...] Aceptar la palabra del otro porque él la revela sin otro motivo que porque él la pronuncia es la fe.” (Ibíd.: 59)

Esta lectura de la fe tiene que abrirse más allá de un ámbito meramente religioso. La fe de la que habla Dussel tiene que ver con otra categoría que él mismo desarrolla, la de “*proximidad*” (Ibíd.: 27). En la proximidad, se trata de partir de la experiencia semita, de la cual se habló anteriormente, es decir de un “cara-a-cara” que permita determinar al Otro como otro, diferente al yo cosificador de la modernidad. Esta proximidad es originaria en el sentido más preciso del término, se origina en la cercanía del “mamar” (Ibíd.: 29) Por lo tanto, la fe a la cual Dussel hace referencia es aquella que conduce a reconocer la humanidad de toda persona en su existencia misma, sin condicionamientos y en su máxima desnudez.

Se han trazado hasta aquí algunas líneas de significación en torno a la “pobreza” y al “pobre”. Desde una concepción primeramente religiosa y profética, se ha visto la forma en que Dussel interpreta, a partir de la crítica a la ontología occidental, la pobreza como una negación frente al sistema. Así se afirma un posicionamiento ético que busca responsabilizarnos frente a la alteridad. Pero la figura del *pobre* no se agota en esta comprensión ética, por lo tanto, es necesario recuperar las múltiples dimensiones de la cuestión.

¿Quién es el *pobre*? Diferentes figuras, una misma cuestión

A lo largo de este recorrido por el pensamiento de Enrique Dussel se ha ido mostrando la

forma en que se construyen las diferentes categorías explicativas de su Filosofía de la Liberación. Se ha podido identificar y definir la noción de *exterioridad* como fundamento de la comprensión del Otro. A partir de esta comprensión ha surgido de forma clara la figura del *pobre* como manifestación de esta exterioridad. Pero *el pobre* tal y como lo entiende Enrique Dussel se encuentra ligado a una serie de figuras.

En efecto, cuando se habla de *pobreza*, se tiende a pensar en la situación de desnudez material tan propagada en la era neoliberal. Esta pobreza como ausencia de recursos suficientes para reproducir la vida humana es tan sólo una de las facetas de *exterioridad* que se pueden derivar a partir del pensamiento dusseliano. El *pobre* está presente también en otros “momentos” de la exterioridad.

Al principio de este estudio se ha hecho referencia brevemente al *pobre* en su condición de *indio*. El indio americano aparece como aquél cuya vida fue negada por la irrupción violenta de la modernidad occidental en América. Hoy en día, esta *figura de pobreza* sigue vigente, puesto que la afirmación unívoca, unilateral del sistema continúa negando la posibilidad de vida de las masas indígenas del continente.

De igual manera, la figura del *pobre* puede ser entendida como una afirmación de la femineidad. Al tomar en cuenta la *exterioridad* con respecto al sistema, se afirma la otredad en su dimensión más profunda. La mujer, en toda la pluralidad de su ser, es reconocida en su sexualidad propia, más allá, precisamente del único rol reproductivo que le asigna un sistema patriarcal, “falocéntrico” que busca la perpetuación de la dominación. La mujer deja de ser entonces “objeto sexual”. De esta forma, la Filosofía de la Liberación debe desarrollar una “erótica” de liberación (Dussel, 1985a : 95). Como se puede apreciar, la figura del *pobre* retoma una a una las situaciones de exterioridad que deben afirmarse ante la tendencia negadora de la totalidad. El *pobre* es el pueblo frente a las élites burguesas dentro de un ámbito nacional. En el ámbito internacional, el *pobre* se convierte en el país dominado frente a los países dominantes.

En este sentido, podemos afirmar que la diferenciación de la figura del “pobre” permite responder precisamente a una de las críticas que han sido lanzadas a Dussel. En efecto, se ha acusado al autor argentino de no haber podido *descentrar* el sujeto ilustrado. Por ejemplo, Santiago Castro-Gómez (1996: 38) considera que Dussel reemplaza al sujeto eurocéntrico y universal de la modernidad, por un sujeto otro, que seguiría siendo motor principal de la historia. Así, Dussel ubicaría como “centro” un sujeto nuevo, pero “absoluto”. Esto le impediría por lo tanto, “abrir el campo a una pluralidad de sujetos que no reclaman centralidad alguna, sino *participación* en la vida pública de una sociedad cada vez más multipolar e interactiva.” (Ibid: 38). Según esta crítica, el *pobre* sería una instancia absoluta a partir de la cual se generaría un nuevo discurso, que sin embargo, presentaría las mismas pretensiones de centralidad, lo cual lo llevaría, obligatoriamente a “ocultar” otros sujetos. Castro-Gómez califica esta propuesta de “romántica” ya que considera que en ella se refleja una visión distorsionada de América Latina, visión que vehicula los mismos clichés exóticos que los europeos manejan.

Pero, tal y como lo vimos, la “pobreza” es mucho más que una idealización de la condición del pobre. Se trata de un concepto que permite pensar la “exterioridad” en sus diferentes formas. Dussel no ignora las problemáticas de los países periféricos, donde la riqueza y el “éxito” material son vistos como horizontes a alcanzar. Entonces, resulta claro que la concepción de la “pobreza” no puede ser una imagen mítica de una condición de “pureza” esencial que sería un criterio para el cambio. El pensamiento de Dussel no muestra como equivalentes *per se* todas estas figuras. La pobreza tiene un sentido ético profundo, no como renuncia voluntaria a un mundo material, sino como *denuncia* de un sistema esencialmente injusto y desigual. Así, nos proponemos rescatar a continuación una de estas “figuras”, que permite analizar claramente la relación totalidad-

exterioridad.

Desde *Filosofía de la Liberación* cuya primera edición aparece en 1977, se puede leer en Dussel, la imagen del pobre, como exterioridad, aplicada al trabajador asalariado. Este es un momento fundamental que se desarrollará plenamente conforme avance la lectura metódica de Marx, comenzada un año antes.

Pero resulta interesante destacar que el sistema capitalista como tal aparecía desde entonces como totalidad vigente y opresora. Se ha producido entonces un viraje importante en el pensamiento dusseliano. Más adelante se detallarán los momentos esenciales de tal viraje. Por ahora, bastará con señalar la forma en que la figura del *pobre* es asociada con la del trabajador o trabajadora asalariada.

“El trabajador que ofrece su corporalidad creadora de riqueza, su capacidad de trabajo, como el limosnero que implora los medios de subsistencia, es el otro (absolutamente contradictorio al capital) que pro-voca al justo intercambio-- pero que será sin embargo engañado--” (Dussel, 1985a: 56)

Dussel recupera aquí el pensamiento de Marx sobre la alienación. En efecto, para Marx, la condición del trabajador en el sistema capitalista es una condición de enajenación. Esta enajenación tiene diferentes niveles. Se entiende primeramente como una alienación con respecto al fruto de su trabajo. El producto creado por el trabajador se opone a éste como “ser ajeno”, como un “poder independiente” (Marx, 1987: 105). El trabajador pierde su dominio sobre los objetos que crea, y éstos van desenvolviéndose independientemente de él. Así, el trabajador se enfrenta a un mundo de objetos en los cuales no se reconoce.

La enajenación se da también dentro de la producción misma (Íbid.:108). El trabajador no se *realiza* en su trabajo. Su labor no es aplicación y desarrollo libre de sus facultades y habilidades, al contrario, se expresa como malestar. De esta manera, la realización del trabajo es la desrealización del trabajador. El trabajador no se reconoce en el objeto que crea. El trabajo como *producción* es también actividad alienante. Se convierte sólo en un medio para satisfacer las necesidades *fuera* del trabajo. La producción es enajenación activa. Así, el trabajador produce objetos en los cuales se le va la vida. Esa objetivación del *trabajo vivo*, se transforma en destrucción de este mismo trabajo, se transforma en *trabajo muerto*. El trabajo como mercancía pierde su valor de manera proporcional al valor que produce (en los objetos).

El ámbito de la naturaleza no escapa a esta alienación (Íbid: 109). En efecto, la naturaleza, que ofrece los medios de subsistencia para el ser humano de carne y hueso, deviene un *medio* para alcanzar el fin de la valorización del capital. La alienación se presenta, de igual forma, en el contrato de trabajo. Dicho contrato, tiene la apariencia de un contrato voluntario, pero en realidad se escapa la libertad del trabajador que queda así sometido al proceso de valoración del capital. El contrato de trabajo transforma la condición de sujeto físico en la de trabajador y mantiene así esta dependencia.

El trabajador es por lo tanto víctima del sistema que le ofrece únicamente como salida la venta de su fuerza de trabajo, es decir, una futura alienación como la que se acaba de explicar. Dussel subraya, principalmente, en dicho proceso, la negación de la corporalidad viviente del trabajador, ya en su *Filosofía de la Liberación* definía la alienación siguiendo estrictamente a Marx:

“(....) Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro.” (1985a: 66)

Esta interpretación y lectura se aleja ya de la crítica que Dussel desarrolló en su momento hacia el filósofo de Tréveris, al cual leía dentro del horizonte ontológico de la modernidad eurocéntrica. Tal crítica consistía en afirmar que Marx tomaba al trabajo como horizonte de la totalidad, siendo por lo tanto incapaz de abrirse a la alteridad. Como se observa, en 1977, Dussel había ya identificado aspectos centrales que se desarrollarían en sus comentarios a los *Grundrisse*. Incluso, el tema del “desempleo” tiene su lugar en la comprensión de la exterioridad al sistema.

“Es igualmente transcendentalidad interior o esperanza de exterioridad cumplida, el hecho creciente de desempleo estructural [...] Poder trabajar *más* y no poder hacerlo es situarse como sujeto “más allá” del sistema” (Íbid: 61, énfasis original)

Esta definición del pobre a partir de la figura del trabajador como exterior al sistema, en este nivel de desarrollo de la obra dusseliana, no forma parte aún de una “económica” enteramente madura. Como se ha dicho, ésta se construirá en la lectura crítica de Marx. Lo que sí está definido de forma explícita es la afirmación de una “meta-física” de la alteridad. Esta metafísica no es una trascendencia que esté más allá de la comprensión o del conocimiento. No se refiere tampoco a una experiencia de lo religioso. Se trata por el contrario de un “[...] saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro [...]” (Íbid.: 22). Es decir, asumir la posición a partir de la cual se puede entender la alteridad, vivirla y respetarla. Afirmer este posicionamiento “meta-físico” es enfrentarse al sistema negando su validez en los diferentes campos de la experiencia humana, por ejemplo, en el campo económico:

“Metafísica es saber pensar el trabajador no-objetivado todavía en su producto o ya expulsado (*pauper*) como el “más allá” del ser del capital, como la posible -y ya real en el pueblo- “asociación de hombres libres” (Íbid.: 22, énfasis original).

Dentro de este campo, Dussel va a tratar de comprender la obra de Marx, descubriendo una posible continuidad con el desarrollo de la Filosofía de la Liberación que precisaba desplegar una “económica” firme como un momento esencial de su desarrollo. (Dussel, 1998: 24).

En las primeras páginas de *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse* (1985b), Dussel reafirma su proyecto filosófico alrededor de las categorías de “pobre” y de “pobreza”. Estas son en efecto categorías antropológicas y metafísicas pensadas a partir de la realidad de América Latina. Es a partir de ellas que se podrá replantear un cuestionamiento ético. Sin embargo, la lectura que Dussel hace de Marx viene a enriquecer analíticamente tales categorías. La hipótesis de fondo que Dussel maneja es que:

“Marx desarrolla, no solo en los *Grundrisse*, sino también hasta el final de *El Capital* una ontología del capitalismo desde una metafísica de la vida, la sensibilidad humana como necesidad, de la persona del trabajo como exterioridad” (Íbid: 18).

Resulta entonces claro que para Dussel, la obra desarrollada por Marx en *El Capital* es precisamente una obra “ética^{iv}”, en el sentido de una crítica profunda a la totalidad representada por el sistema capitalista. Tal crítica pone como punto de partida la realidad de sufrimiento del trabajador como “trabajo-vivo”. En este caso, *el pobre*, categoría que esta investigación ha tratado de

esquematar, se puede entender únicamente en dicha relación fundamental. Como se verá detenidamente más adelante, la lectura de Marx enriquece el alcance, no ya ético, sino *político* del pobre, dentro de un proyecto de liberación que comienza a dibujarse más claramente.

Pobreza y capitalismo

Lo que Dussel afirma encontrar en Marx es un aporte ético. El trabajo ético de la filosofía de la liberación se origina en la consideración *del cara-a-cara* levinasiano como “momento ético”, momento de surgimiento de la ética, responsabilidad frente al Otro. Este cara-a-cara, Dussel va a leerlo también en Marx como punto original de su “económica”. Se trata de la subsunción de la instrumentalidad en una relación práctica con el otro, dentro de una comunidad de productores y consumidores (Dussel, 1998: 26).

Por lo tanto, el punto de partida es “ético”, es decir, de reconocimiento de la otredad, de la alteridad que es negada en la relación capitalista de producción. Ético tiene aquí un sentido estricto:

“Entendemos por “ética” la crítica trascendental de las “morales” (o de la “moral”) desde el punto de vista [...] de la dignidad absoluta, trascendental, “metafísica” de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu (*ante festum*) (como *a priori* ético *absoluto* o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo -sea el que fuere- de *relación de producción* históricamente situada.” (Dussel, 1990, 431, énfasis original)

En esta cita aparecen los elementos centrales que permiten a Dussel establecer una correlación y una continuidad entre la propuesta de Marx y el desarrollo de la Filosofía de la Liberación. Con el fin de profundizar este acercamiento se puede recurrir aquí a una noción que Michel Lowy retoma de Weber, se trata del concepto de “afinidad electiva” (Lowy, 1999). La “afinidad electiva” es el hecho de que “[s]obre la base de ciertas analogías, de ciertas afinidades, ciertas correspondencias, dos estructuras culturales, en ciertas condiciones históricas, pueden iniciar una relación de atracción, de elección, de selección mutua” (Íbid.: 92). Dicha afinidad no debe entenderse como un proceso unívoco de influencia, sino como una “interacción dialéctica dinámica” que puede concluir incluso en la simbiosis o la fusión (Íbid.). Lowy desarrolla esta perspectiva en el análisis de la teología de la liberación y su confluencia con el marxismo. Aunque Dussel pueda ser situado como uno de los pensadores de esta corriente, su comprensión crítica del marxismo va a ir más allá. La “opción por los pobres” tratará de sobrepasar la praxis religiosa, sin que ésta, sea abiertamente desechada por Dussel.

Así, se puede afirmar que la “afinidad electiva” que el autor argentino encuentra entre el desarrollo de su propio pensamiento y la obra de Marx se va tejiendo a partir de una comprensión ética del texto marxista. Para entender este proceder resulta necesario analizar la construcción de las diferentes categorías del pensamiento dusseliano y su articulación con las categorías marxistas. Poco a poco se podrá ir viendo la convergencia que existe, según Dussel, entre estas dos posturas teóricas.

La primera etapa del trabajo dusseliano excluía la referencia a Marx por considerarlo como parte de la “ontología occidental”, es decir, por encontrar en su obra una explicación que partía del trabajo como primera categoría del sistema, excluyendo y negando al Otro. Sin embargo, la lectura metódica y precisa que Dussel hace de Marx a partir de sus manuscritos, arroja a la luz una

perspectiva desconocida. Primero, en lo que respecta a la categoría de “exterioridad”.

La exterioridad en Marx

La exterioridad en Marx es la exterioridad del trabajador frente al capital. Se explica ésta en tres diferentes “formas” o figuras. La primera de esas figuras es la “exterioridad por anterioridad histórica”, se trata de aquella que corresponde al siervo de la gleba que no conoce todavía la relación asalariada (Dussel, 1985b: 338). Por lo tanto, es un momento histórico preciso, la Edad Media, donde aún no se ha desarrollado la relación capitalista moderna. En ese caso, el siervo pertenece todavía a la tierra. La segunda corresponde a la “exterioridad abstracta esencial” entre el trabajo vivo y el capital ya establecido (Ibíd.). Esta exterioridad se da en el plano teórico, es decir que aparece mediante el análisis de la economía política burguesa. En dicho análisis se observa como el trabajador, como persona viva se opone al capital, como plusvalor. Ambos términos (capital y trabajo) deben entenderse como complementarios y opuestos. Y por último, “la exterioridad” entendida como alteridad, es decir como “pobreza”. El trabajador es el otro que el capital (Ibíd.: 339), aquello frente a lo cual el capital se afirma y aumenta. En este aumento, el trabajador queda excluido de la relación, se vuelve *pobre, marginal*. Existe pues una tensión entre los dos términos antes vistos, tensión que se expresa en la historia como una lucha.

De esta forma, se define lo que Dussel comprende como una “metafísica” del capital construida a partir de esas tres exterioridades. Un “más allá” del sistema históricamente situado, un “más allá” que corresponde a la propia naturaleza del trabajo vivo, y por último, un “más allá” como trabajador “desechado”, desempleado, *pobre*.

Entonces, partiendo de Lévinas, como se observó primeramente, Dussel afirma diferentes comprensiones de la “exterioridad”. Todas éstas permiten sin embargo, entender el enfrentamiento esencial entre la vida y el capital^v, a la vez que son la apertura necesaria para superar la propuesta levinasiana. En efecto, para Dussel parece no haber reconciliación ni responsabilidad posible. Es decir, nunca el capital (o el capitalista) va a responder por el trabajador, ya que no ve en él o en ella a una “persona”, a un rostro-Otro. Por el contrario, lo asume como *posibilidad de ser, posibilidad de reproducción de lo Mismo*. Para el capitalista, el trabajador es *asalariado* o no-es. Y cuando “no es”, se convierte en *pobre*, es decir exterioridad al sistema fuera de la relación salarial.

“Es desde esta múltiple “exterioridad” que el trabajo avanza “ante”, “frente” al capital [...] en una experiencia tan corta como abisal, abismal: el “cara-a-cara” del que como “desnudez absoluta” enfrenta a otro hombre “poseedor de dinero.” (Dussel, 1985b: 338)

El trabajo vivo por lo tanto es “exterior”, trascendente al capital. A partir de esta oposición fundamental se explica y comprende el discurso de Marx (Dussel, 1985b). Así, se puede entender la situación del pobre. El pobre es ahora “persona libre”, desnudez absoluta pero desnudez producida también por las condiciones de reproducción del capital (Ibíd.). Por lo tanto, antes del trabajo, antes de la alienación que se produce en la relación capitalista, el trabajador es una persona. Como persona se encuentra expuesto a la desnudez material, a una condición de pobreza que lo empuja hacia la relación asimétrica donde tiene que vender su fuerza de trabajo, único bien que posee.

Dussel describe la necesaria separación que Marx establece entre capital y trabajo. Esta separación radical se encuentra en “la positividad de la realidad del no-ser del capital (no-capital) que se sitúa en la exterioridad, en el ámbito trascendental del capital [...]” (1985b:17). Así,

retomando el léxico hegeliano de Marx, Dussel muestra que el “no-capital” es el trabajador de carne y hueso, cuya exterioridad absoluta con respecto al capital se traduce en desnudez, pobreza y fragilidad. Por medio de su acercamiento a Marx, el filósofo argentino encuentra claramente la consideración de esa “negatividad” que es el trabajo-vivo frente al capital. Se trata por lo tanto de la “exterioridad”, de la “alteridad” que en un principio desaparecía *subsumida* en el trabajo. De esta forma, aparece que la “corporalidad negada” y el plusvalor son lo mismo, es decir negación de vida como muerte del “trabajo vivo” y afirmación como vida “del capital por el trabajo muerto”.(Dussel, 1985b: 17). En la producción se niega la corporalidad del trabajado, se niega su vida. Esta negación es *condición* de posibilidad de la emergencia del plusvalor, es decir, del trabajo-objetivado, del trabajo muerto. Por eso, el sistema de producción capitalista termina matando al trabajador, aniquilando su *persona*. Así, el trabajador, aunque se venda como fuerza de trabajo, no deja de ser *externo*, al capital, no deja de ser “Otro”. Y esta otredad se expresa como *pobreza*. Nos dice Marx:

“En el concepto de trabajador libre está ya implícito que él mismo es *pauper* [...]. Si ocurre que el capitalista no necesita el plusvalor del obrero, éste no puede realizar su trabajo necesario, producir sus medios de subsistencia. Entonces... los obtendrá sólo por la limosna...Por lo tanto virtualiter [...] es un *pauper*.” (Marx, 1972: 110, citado en Dussel, 1985b: 340, énfasis original)

No basta entonces entrar dentro de la relación salarial para formar parte del sistema. Por el contrario, la exterioridad del trabajador con respecto al capital se mantiene como *posibilidad* de pobreza. Esta relación entre capital y trabajo vivo tiene que ser estudiada con detenimiento. Si las tesis liberales o neoliberales postulan al trabajo como fuente de riqueza, y al capital como fundamento del crecimiento y generación de trabajo, el análisis aquí presentado nos demuestra por el contrario, que en el seno de esa relación lo que sucede es la pérdida esencial del trabajo vivo, que se convierte en trabajo objetivado, es decir “trabajo muerto”.

Es el inicio entonces, de la relación de explotación sobre la cual reposa todo el sistema. Aparece así la paradoja de los teóricos liberales que reclaman la necesidad de que se establezca esta relación para “superar la pobreza” o para “acabar con la pobreza”, en la promesa de un horizonte utópico de igualdad y libertad. La desregulación del trabajo es postulada como fuente de riqueza absoluta, como dinámica del mercado competitivo (Hinkelammert, 1986). Sin embargo, en el momento de la alienación del trabajo vivo se inicia por el contrario, el movimiento de empobrecimiento del trabajador. Este movimiento es consustancial al sistema. Se pierde por lo tanto la dimensión existencial y ética propuesta por Lévinas. Pero para entender mejor como eso sucede, es necesario tomar en cuenta la categoría de “totalidad”.

La totalidad en Marx

“Para Marx la “totalidad” es una categoría, un concepto de conceptos. Puede darse tanto en el nivel concreto del sistema capitalista real, o puede ser la totalidad como “concreto espiritual”- o la totalidad burguesa como conocida-.[...] El capital como totalidad es también un concepto o categoría con múltiples determinaciones. El capital es, como fundamento, la esencia del capitalismo, es decir, la esencia última donde se encuentra la identidad conceptual del mismo capitalismo” (Dussel, 1985b: 345).

Entonces, esta totalidad a la cual hay que criticar es el sistema capitalista, según lo entiende

Marx. Pero “totalidad” es también el fundamento del sistema, es decir, el capital como esencia. Para lograr esta crítica se necesita trascender al capital, ubicarse en la “exterioridad”, es decir, desde el *pobre*; aquél que es precisamente negado como tal, en su otredad.

Vemos entonces que Dussel retoma aquí la comprensión de la totalidad tal y como la define Luckàcs (1961:10). En efecto, ésta se comprende como parte del método marxista. La totalidad concreta es un conocimiento que surge a partir de las determinaciones simples, puras, naturales, es decir de los “hechos en bruto”. Dicho conocimiento es una reproducción intelectual de la realidad (Ídem) que se construye a partir de la identificación y la comprensión de las diferentes categorías. Sin embargo, esta construcción defendida por Luckàcs frente a los embates epistemológicos del método burgués, basado en las ciencias naturales, sirve sobre todo para mostrar que el método marxista es el único que verdaderamente permite captar la realidad.

Para Dussel en cambio, se trata de definir el lugar que ocupa la *pobreza* dentro de esta totalidad. Así, el fenómeno del empobrecimiento puede entenderse como producto sistemático de un modelo que lo crea y lo reproduce. El pobre no tiene aquí horizonte de salvación más que un horizonte *ideológico* propuesto por el sistema mismo. A partir de allí, se puede desmontar la farsa que representa el discurso dominante de “lucha contra la pobreza” o de crecimiento de la producción y la competitividad.

Es posible señalar ahora la forma en que se transforma el discurso dusseliano. La primera etapa que estaba básicamente desarrollada en torno a la ética, parece ser aquí superada por una comprensión que toma en cuenta la “económica”. Esta “económica” se construye a partir de Marx. Así, se puede establecer la forma en que el capital se enfrenta al trabajo vivo, provocando la reproducción de la pobreza, poniendo en evidencia la fragilidad de aquellos y aquellas que venden su fuerza de trabajo. La categoría de “alteridad”, como lo completamente “otro”, se puede utilizar para definir este enfrentamiento. Ella permite de igual manera comprender la “alienación”.

La alienación se da en efecto, cuando el asalariado en potencia, es decir, aquél que por múltiples razones ligadas al desarrollo capitalista, se ve alejado de su tierra, arrancado en su raíz, *tiene* que venderse. Aunque se trate de “trabajo vivo” exterior al capital, éste se las arregla para “subsumir, incluir, incorporar trabajo de manera permanente” (Dussel, 1985b: 350). Es decir, que nunca, por sí mismo, el trabajador va a liberarse de esa relación.

El trabajador deviene, por lo tanto, “simple recurso para valorizar al trabajo objetivado [...], muerto” simple recurso “para impregnarlo de un soplo vivificante y perder en él su propia alma.” (Marx, 1977: 422, citado en Dussel, 1985b: 342). Así, no se considera ya el “frente-a-frente” que pone a un sujeto frente a la alteridad absoluta, llamándolo a responder por ella, “(...) cuando el trabajador vende su capacidad de trabajo, cuando firma el contrato, cuando realiza el intercambio, deja de ser “el otro” que el capital, su contradicción absoluta, la “exterioridad” total, para sumergirse en el capital, para ser incorporado, para fundarse en el ser del capital como una de sus mediaciones (la mediación creadora por excelencia) (Dussel, 1985b: 351).

La alienación elimina entonces toda posibilidad de re-conocimiento. Por eso, Dussel comprende que las enseñanzas de Lévinas son insuficientes para dar razón de la situación latinoamericana particular, así como de la situación periférica en general. Esta alienación del trabajo vivo en trabajo objetivado, no va a eliminar, sin embargo, la figura del *pobre*.

El trabajador sigue siendo *pobre*, ya que su vida concreta se pierde en el trabajo objetivado. Su pobreza reside tanto en su condición material de insuficiencia para reproducir la vida, como en su dominación material, en su negación como parte del capital. Sin embargo, el análisis de Marx hace

surgir otra dimensión de la figura del pobre. La pobreza es parte integral del sistema, como aquello que es negado y aquello sobre lo cual el mismo sistema no podrá nunca responder. A partir de esa exclusión, de esa negación es que se construye el proyecto utópico.

Marx ¿precursor de la Filosofía de la Liberación?

Dicha lectura de la obra de Marx no se desarrolla desde luego sin obstáculos. Para algunos comentadores esta interpretación del pensamiento marxista resulta bastante libre. Como se ha visto, el esfuerzo de Dussel por comprender la realidad latinoamericana y por formular una alternativa política y ética viable, lo hizo acercarse a la reflexión de Marx. Su análisis detallado de dicha obra hace aparecer un *espacio* de diálogo posible con la Filosofía de la Liberación. Pero ¿es esta lectura de Marx correcta?

Orlando Florian (1998) va a criticar esta perspectiva dusseliana. En efecto, para él, Dussel realiza una interpretación “idealista” de Marx, ya que parte de la “necesidad” como punto de articulación de la relación sujeto-objeto. Por lo tanto, al poner al sujeto *antes* del objeto, el filósofo argentino cae precisamente en la crítica que Marx realiza a la economía burguesa. Es decir, la afirmación ideal, abstracta de “necesidades” cortadas de la actividad productora. Dicha actividad es en Marx el punto fundamental para comprender el funcionamiento de la economía capitalista.

Partir de la “necesidad” del sujeto es desconocer el sustento material de la actividad humana y también la relación que se establece entre producción y creación de nuevas necesidades. De esta forma, Dussel estaría haciendo una lectura bastante libre de la obra de Marx con el fin de apropiarse de su legado y acercarlo a la Filosofía de la Liberación. Florian reprocha a Dussel el ubicarse *desde* el sujeto, ubicación que pareciera ignorar la existencia de un objeto, y por lo tanto la relación problemática entre sujeto y objeto en la filosofía de Marx.

Esta crítica se prolonga con respecto a las categorías de “pobreza” y de “exterioridad”. En efecto, como se ha visto en el presente artículo, Dussel sitúa estas categorías en el centro de la reflexión de Marx. Pero, para Florian esta pretendida centralidad no es tal. Dussel estaría forzando el análisis de Marx con el fin de acercarlo a su propia concepción filosófica de liberación. Por eso, al partir de una cita en donde el filósofo de Tréveris afirma que el trabajador es un *pauper*⁹, Dussel asocia su comprensión del “pobre” y del “cara-a-cara” con la concepción marxista del enfrentamiento entre capital y trabajo. Esta asociación no se justificaría por ninguno de los planteamientos de Marx en su “obra cúspide” *El Capital* (Íbid:140).

Entonces, se debe entender de manera clara que la referencia al “pobre” en Marx no representa la posibilidad de una articulación política. Cuando Marx se refiere a la “pobreza” y a la “marginalidad”, se refiere al “lumpenproletariado” (Íbid). Esta pobreza no es “externa” al sistema, como lo afirma Dussel. Por ende, el pauperismo no puede ser un núcleo político, puesto que dicho núcleo lo cumple la clase obrera y en ningún caso lo pueden llenar las “masas marginales” (Íbid: 141). De esta forma, el carácter central que le otorga Dussel a la figura del “pobre” vendría a distorsionar la propuesta marxista, desplazando el rol histórico que le compete jugar a la “clase obrera” y a sus aliados naturales. Para comprender como se genera esta *desviación*, Florian va a

⁹ Ver supra **Pobreza y capitalismo**: “En el concepto de trabajador libre está ya implícito que él mismo es *pauper* [...]. Si ocurre que el capitalista no necesita el plusvalor del obrero, éste no puede realizar su trabajo necesario, producir sus medios de subsistencia. Entonces... los obtendrá sólo por la limosna...Por lo tanto virtualiter [...] es un *pauper*.” (Marx, 1972: 110, citado en Dussel, 1985b: 340, énfasis original)

analizar el uso que Dussel hace de la categoría de “trabajo vivo”.

Como se ha visto hasta este punto, dicha categoría es central en la lectura dusseliana de Marx. El “trabajo vivo” es la oposición esencial al capital, se trata simplemente de la corporalidad del trabajador, de su subjetividad, de su carácter de “persona”. Es a partir de esta categoría que se crean todas las demás, según la interpretación de Dussel. En cambio, para Florian, una lectura correcta del *Capital* refuerza la idea de que la categoría primera, más simple, es la categoría de *mercancía*. Si bien Marx interpreta al “trabajo vivo” en los *Grundrisse*, como categoría primera, ésta va a transformarse en el texto del *Capital*, en “capacidad de trabajo”. Dicha transformación no es meramente casual, por el contrario, ella permite comprender la “no-exterioridad” del trabajador con respecto al “sistema”. En efecto, si la capacidad de trabajo, o “fuerza de trabajo” puede ser entendida como “mercancía” es únicamente porque la corporalidad del futuro trabajador o del trabajador en potencia está *situada*. Es decir, se entiende dentro del horizonte de la relación capitalista. Así, “[al] comprar la fuerza de trabajo, el capitalista incorpora el trabajo del obrero, como fermento vivo, a los elementos muertos de creación del producto propiedad suya también.” (Marx, 1973, p. 147, citado en Florian, *Íbid*, p. 144). De esta manera, se observa la diferencia que introduce al interpretación dusseliana de Marx. El “trabajo vivo” no se puede entender como una categoría separada de la relación capitalista, donde se subsume en “fuerza de trabajo” que será vendida por el trabajador como “mercancía”. Por lo tanto, no hay tal “exterioridad” al sistema.

Concluye pues Florian afirmando que en Dussel no hay una interpretación nueva de Marx, sino una “manipulación que lo adentra en el aparato categorial de Dussel” (*Íbid*: 145). Además, el filósofo argentino termina desconociendo “subliminalmente la labor de Lenin como uno de los más fieles defensores del marxismo” (*Íbid*). Así, en vez de aportar una nueva luz sobre la obra de Marx, el análisis de Dussel lo que logra es ganar en solidez dentro de su propio trabajo categorial, pero excluyendo elementos centrales del marxismo, como la comprensión materialista de la historia y la teoría de la plusvalía. Ante tan severas críticas, parece necesario profundizar algunos elementos.

Marx más allá del “marxismo”

La lectura que Dussel desarrolla de la obra de Marx tiene que entenderse en un esfuerzo por superar el “marxismo ortodoxo”. Dicho marxismo ha constituido una camisa de fuerza que oculta dimensiones nuevas del pensamiento de Marx y lo limita a una doxa cuyos exponentes “calificados” se convierten en figuras de autoridad. Retomando una a una las críticas de Florian se puede observar que este autor parece caer en esta trampa.

En efecto, si bien se muestra de forma clara su entendimiento y conocimiento de la obra de Marx, su lectura de Dussel evidencia puntos débiles. Por ejemplo, en lo que respecta a la supuesta “idealización” de Marx, Florian olvida que el trabajo teórico de Dussel ha consistido en mostrar la insuficiencia de la propuesta husserliana y heideggeriana. Así, la comprensión de la existencia no es, (ni puede ser) únicamente la “percepción” del mundo. Por el contrario, la praxis es un elemento central del pensamiento dusseliano, como se mostró al principio de este trabajo. No hay una separación radical entre la teoría y la práctica en la obra de Dussel.

Al referirse a la categoría de “necesidad”, Dussel no está haciendo referencia a una “necesidad abstracta”, propia de todo individuo. Es decir, no se trata de una “necesidad universal”. Se trata de una necesidad situada, puesto que la obra dusseliana se refiere a una situación concreta de dominación y explotación. En dicha situación es que se da la *necesidad*. Si existe necesidad es porque hay deseo e insatisfacción, y Dussel no cesa de afirmar que esta situación es concreta, producto de relaciones históricas de dominación. De ahí, el interés que adquiere la categoría de

“pobreza”, la cual a los ojos de Florian constituiría una categoría demasiado abstracta para formar parte del *corpus* marxista.

En Dussel, la “pobreza” es más que una condición material *per se*. En efecto, constituye también una opción política como se verá más adelante. Por ahora, bastará enfocarse en la crítica de Florian a la comprensión dusseliana del rol histórico de los “pobres”. Como se vió, esta misión de emancipación es para Florian únicamente propia de la “clase obrera”, como vector revolucionario de la sociedad. La lectura de Dussel distorsionaría dicha línea marxista, proponiendo la posibilidad de una liberación desde la “exterioridad” de la pobreza. Pero para Dussel, la exterioridad no es una condición absoluta o esencial. Se trata de una situación concreta de explotación provocada por la negación que el sistema efectúa. Florian equivoca su lectura de dicha exterioridad comprendiéndola como algo completamente desligado del sistema (en este caso, del sistema capitalista). Por eso, contrapone el análisis de la “exterioridad” en Dussel a la comprensión marxista del lumpenproletariado.

Sin embargo, como se ha tratado de mostrar la categoría de pobreza tiene una riqueza mucho mayor. El pobre es aquél que es negado por el sistema: el indio, por ejemplo, frente a un sistema básicamente colonial en sus estructuras de poder; la mujer frente a una sociedad fundamentalmente machista y patriarcal; el niño frente a una educación que busca reproducir la dominación y el sometimiento. Así, dicha comprensión viene por el contrario a enriquecer y situar desde una perspectiva latinoamericana y periférica la crítica de Marx. En este sentido, tal y como lo afirma Aníbal Quijano, el esquema clásico del materialismo histórico no es suficiente para comprender las relaciones sociales y de poder propias de la colonialidad que ha vivido América Latina (Quijano, 2000).

En efecto, en “América (...), el capitalismo ha existido sólo como eje dominante de la articulación conjunta de todas las formas históricamente conocidas de control y explotación del trabajo, configurando así un único patrón de poder, histórico-estructuralmente heterogéneo, con relaciones discontinuas y conflictivas entre sus componentes.” (Íbid, p. 240). Entonces, toda democratización verdadera, como acceso al poder de aquellos que han sido históricamente negados, oprimidos e invisibilizados, debe ocurrir como redistribución del poder y descolonización de las relaciones sociales. Hasta que se de esta situación, toda pretendida “revolución socialista” es imposible, debido a la inexistencia de una sociedad capitalista homogénea y por ende, la ausencia de una clase obrera mayoritaria. De esta forma, la lectura de Dussel vendría por el contrario a abrir el horizonte de posibilidades del marxismo, a partir de la comprensión y el análisis de la situación real de América Latina. Se dibuja así una dimensión política que va más allá del esquema clásico del materialismo histórico tal y como se ha “predicado” en el continente americano. Si no existe una clase obrera organizada y numerosa que pueda cumplir a cabalidad la misión histórica que debería, es necesario articular otros escenarios de liberación posible, donde aquellos que sufren y son explotados puedan a su vez devenir actores de su propia emancipación.

La dimensión utópica

Una vez que se ha comprendido que *el pobre* no es solamente aquél por el cual se debe responder en un llamado ético, sino que resulta de factores concretos del sistema como constante negación, entonces se subraya la dimensión fundamentalmente perversa de la totalidad. El *pobre* no se entiende únicamente como persona, sino que puede ahora verse como conjunto ordenado, portador de sentido, es decir como *pueblo*. El otro, el pobre, es “pueblo antes que biografía singular”

(Dussel, 1985a: 56).

La exterioridad del sistema se *encarna* en la figura del pobre. El pobre es por definición *exterior* al sistema. Por lo tanto, Dussel trata de pensar a partir de esa exterioridad un sistema que sea *sistema no excluyente*, horizonte de comprensión del mundo que permita la incorporación de las víctimas de la historia. Sin embargo, resulta evidente que el espacio ético no es suficiente para lograr la inclusión del Otro, de su *exterioridad*. Se necesita una construcción práctica política que sienta las bases de lo que podría ser una afirmación (¿no-sistemática?) de la exterioridad. La pobreza, como condición sistémica, es lo que permite comprender y criticar la totalidad. Por lo tanto, es *desde* ella que se logra pensar la utopía como proyecto.

“Desde el otro como otro, el pobre, libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad como nada (como incultura, analfabetismo, barbarie) como lo nulo, es que surge en la historia lo nuevo” (Dussel, 1985a: 58).

La realidad de la pobreza como muestra constante del fracaso de un sistema que reproduce la muerte, puede ser pensada como un horizonte de lo político, punto de partida de una pretensión política de cambio revolucionario. Se trata de negar la negación de la totalidad, es decir, de afirmar la exterioridad como realización posible de una situación justa, para ello se necesitan “mediaciones políticas” organizadas que planteen de manera concreta nuevas alternativas (Dussel, 1985b, 336). El proyecto político parte del “*hambre del pueblo*” como realidad objetiva y concreta que denuncia y condena la injusticia (1990: 286).

El trabajo de Dussel parte de la exterioridad del hambre y de la pobreza, y desde allí, toma al “mundo capitalista” como objeto de pensamiento. Se puede entonces, como alteridad, proyectar la utopía futura a partir de la definición de la pobreza y del pobre como exterioridad al sistema “producto de la disminución tendencial del trabajo necesario del capital” (1985b: 367). Y no, como simple “ausencia de trabajo”, marginalidad con respecto a los circuitos de producción y consumo. Se destaca también que esta comprensión de la exterioridad, no se limita al trabajador asalariado, se piensa con relación a la corporalidad humana en general, como se verá a continuación. De ahí que su alcance vaya más allá de la categoría de “clase social” definida únicamente a partir del proletariado. Dussel lo afirma claramente:

“Con la sola categoría de “totalidad” el oprimido en el capital es sólo *clase* explotada; pero si se constituye también la categoría de “exterioridad”, el oprimido como persona, como hombre (no como asalariado), como trabajo vivo no-objetivado, puede ser *pobre* (singularmente) y *pueblo* (comunitariamente) (1988, 372, énfasis original).

Entonces, la noción de “pueblo” permite a Dussel incorporar y distinguir diferentes niveles de análisis. En un primer acercamiento, el “pueblo” aparece como exterior y anterior al capital, por ejemplo, como “masa empobrecida” por la disolución de sus “modos de apropiación antiguos” (Dussel, 1985a: 86). Se trata de los aquellos que han perdido sus formas de subsistencia tradicionales. Este “pueblo” es igualmente exterior al capital cuando subsiste de forma paralela al sistema, de manera “informal”.

El segundo acercamiento se ubica dentro de la dinámica de dependencia, la categoría “pueblo” engloba a los países periféricos como “totalidades-parciales dependientes y dominadas e incluidas en un sistema injusto que las reprime” (Íbid.). Dicha exterioridad no es solamente económica sino también cultural, política e histórica. Aquí se incorpora el análisis que Wallerstein desarrolla del “sistema-mundo” inspirándose de la teoría de la dependencia latinoamericana.

La tercera definición de “pueblo” debe comprenderse al interior de dichos países periféricos. Esta vez la noción es más precisa y definida, el “pueblo” se refiere a las “clases oprimidas” en general. Es decir a aquellos que son geopolíticamente oprimidos por los que ocupan la centralidad de las capitales o regiones capitalistas privilegiadas dentro de los mismos países dependientes. El pueblo lo conforman los campesinos, los indígenas, los peones del campo. Pero también la nascente clase obrera, así como la pequeña burguesía revolucionaria, y (retomando la perspectiva de Mariátegui) las etnias marginadas (Íbid. :87). Entonces, dentro de las “naciones periféricas” existen clases privilegiadas (grandes empresarios, oligarcas, representantes de las multinacionales, altos jefes militares), clases intermedias compuestas por empleados públicos, pequeños empresarios y clases oprimidas, donde se encuentran los grupos marginados y explotados, aquellos que ni siquiera forman parte de la “nación” en el sentido histórico-político, aquellos que *nunca* han sido tomados en cuenta y que son completamente excluidos. Por eso, Dussel afirma que “[l]a nación periférica como totalidad no es pueblo, sino que lo es por sus *clases oprimidas*, por aquellos que a veces ni son parte de la nación” (Íbid, énfasis propio).

De esta forma, a partir de la noción de “pueblo” puede pensarse un proyecto utópico de liberación. Liberación que se construye en la experiencia de la otredad:

“La nueva sociedad surgirá desde las experiencias, desde los momentos, desde la cultura de la “plena nada”, desde el “no-ser”, desde el trabajo improductivo, desde el trabajo vivo y los “pobres”, desde *la afirmación de la exterioridad*, y por orgánica conjugación con *la negación de la negación* del capital (Dussel, 1985b: 368, énfasis original)”.

Es entonces a partir de la afirmación de aquellos que han sido negados por el sistema y que continúan siendo excluidos y marginados, que se debe emprender la dinámica de liberación. Dicha dinámica abarca por lo tanto a sectores más numerosos de la realidad latinoamericana, no trata de hacerlos entrar de manera artificial y eurocéntrica en una perspectiva única, donde un sólo actor poseería la misión teleológica de la emancipación. La perspectiva a futuro aparece pues como la búsqueda de dinámicas de afirmación que partan de las situaciones de negación que el sistema produce, para, a partir de allí, *negar* el sistema, es decir, desarticular su lógica. Y esto puede concretarse tanto a nivel individual, como a nivel comunitario.

Reflexiones finales

El pensamiento de Enrique Dussel forma parte hoy del legado intelectual latinoamericano. El presente estudio señala las líneas de desarrollo de ese pensamiento en torno a la figura esencial del *pobre* con el fin de mostrar una significativa evolución.

En primer lugar, la construcción de la figura del “pobre” se elabora como parte de un discurso religioso, donde la pobreza aparece como condición existencial que permite acercarse a la divinidad. Sin embargo, esta perspectiva tiende a dejar de lado el aspecto histórico y por lo tanto, social que aparecerá luego. Más adelante, por lo tanto, el pobre es comprendido a partir de una dimensión ética, como parte de un discurso de responsabilidad para con el otro. Tal discurso utiliza la figura del *pobre* para mostrar la incapacidad que tiene la ontología de comprender la cuestión humana en su fundamento corporal y material. El *pobre* es el Otro que resiste la cosificación del sujeto pensante, es el Otro que no se agota en una proyección de ese sujeto. El *pobre* es sufrimiento y desnudez pura que fundamenta la justicia. De ahí sus múltiples figuras: trabajador o trabajadora

asalariados, niñez explotada, minorías raciales, pueblos oprimidos, etcétera.

Pero este fundamento parece no bastar, por eso el pobre es también negatividad con respecto al capital. Esta negatividad abre espacios de interpretación nuevos, espacios que permiten entender la totalidad del sistema capitalista, como totalidad aniquiladora. Totalidad que se reproduce en diferentes niveles, pero cuyo nivel esencial opone trabajo-vivo, es decir, vida humana, esfuerzo, dolor, al capital (trabajo-muerto). Así se perfila un horizonte de liberación posible. Horizonte que, a través de experiencias que partan de la afirmación de esta negatividad, logre superar al sistema, proponiendo alternativas de afirmación de la vida.

Una reflexión como la que se ha presentado logra ubicar los problemas actuales de nuestro continente; ubicarlos a partir de una definición correcta de su *esencia*, en el sentido hegeliano (y marxista) de aquello que se encuentra debajo, en el nivel primordial, y que permite, mediante su análisis, entender la realidad de lo que aparece. Esa es precisamente, la fuerza de la propuesta dusseliana, mostrar que *el pobre* y la pobreza, van más allá de responsabilidades individuales, y mucho más allá (puesto que son su máxima negación) de un crecimiento económico que pretendería acabar con ellos. Dicho crecimiento basado principalmente en valorización del capital no terminará jamás con la pobreza, ya que su fundamento es la perpetuación de la contradicción, antes señalada, entre el trabajo vivo (la persona) y el trabajo muerto (el capital). Fijar por lo tanto, un entendimiento claro sobre la pobreza como fenómeno aparente de la contradicción trabajo vivo-capital, es destruir el argumento neoliberal de la acumulación creciente y sobre todo, del horizonte futuro de plenitud.

El *pobre* y la *pobreza* son consustanciales a un determinado tipo de relación entre lo humano y su negación en el capital. El sistema que domina y ordena las relaciones existentes entre las personas tiene como fundamento último la valorización del capital. Dicha valorización implica empobrecimiento, desvalorización de la vida humana. Así, la figura del *pobre* comprende una multitud de expresiones y sentidos :marginalidad de las etnias, exclusión y violencia contra la mujer, adoctrinamiento pedagógico, etc, pero parte siempre desde la exterioridad.

Las alternativas deben buscarse y crearse a partir de la exclusión, a partir de la negatividad, como respuestas que no traten de reproducir el esquema inicial incorporando cada vez más trabajo al capital. Se presenta así un horizonte utópico nuevo que niega, por medio de su afirmación, la versión única del capitalismo actual. Ese horizonte se construye todos los días en las múltiples iniciativas locales y comunitarias de América Latina.

Este enfoque, sin embargo, no está exento de debilidades. Si bien desenmascara la farsa de la acumulación capitalista como respuesta a la pobreza, esta crítica deja en suspenso un nivel esencial: el ideológico. La propuesta ideológica del neoliberalismo necesita, obligatoriamente, que se le oponga un arsenal de igual fuerza en ese ámbito. Se trata de un camino que está todavía en edificación pero que pasa, sin lugar a dudas, por el pensamiento dusseliano.

La propuesta dusseliana debe leerse, interpretarse y completarse en un diálogo constante con otras obras de pensamiento crítico latinoamericano, ya que Dussel representa un aporte importante, dentro de toda una constelación de autores cuyos trabajos tienen como centro una crítica de la realidad mundial pensada desde Latinoamérica. Así, su lectura de Marx puede ser completada con los análisis de Aníbal Quijano sobre la *colonialidad del poder*. De la misma manera, la propuesta dusseliana no es ajena a la crítica al sistema que realiza Franz Hinkelammert. Estos acercamientos sobrepasan el objetivo del presente trabajo pero son la fuente de interesantes propuestas que buscan acabar con los paradigmas dominantes y fundar nuevas formas de conocer, de saber y de vivir.

Bibliografía

- Benjamin, Walter, 2000, "Sur le concept d'histoire", en Oeuvres III, Paris, Ediciones Gallimard
- Braudel, Fernand, 1976, (1953), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica
- Castro-Gómez, Santiago, 1996, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros
- Dussel, Enrique, 1969, *El Humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo semita y otros semitas*, EUDEBA
- _____, 1973, *América Latina Dependencia y Liberación*, Buenos Aires, Editor Fernando García Cambeiro
- _____, 1975, *El Humanismo Helénico*, EUDEBA
- _____, 1979, *El Episcopado Latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México, Centro de Reflexión Teológica
- _____, 1985a (1977) *Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora
- _____, 1985b, *La producción teórica de Marx, Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI
- _____, 1988, *Hacia un Marx desconocido, Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI
- _____, 1990, *El último Marx (1863-1882) y la Liberación latinoamericana: Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El Capital"*, México, Siglo XXI
- _____, 1994 *1492 El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, La Paz, Editorial Plural
- _____, 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta.
- Gutiérrez Gustavo, *La Fuerza Histórica de los pobres*, 1982, Madrid, España, Ediciones Sigueme
- Hinkelammert, Franz, 1984, *Crítica a la razón utópica*, San Pedro, DEI
- Lévinas, Emmanuel, 1967, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Ediciones Vrin
- Lowy, Michel, 1999, *La guerra de los dioses: Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI
- Lukàcs, Georg, 1961 (1923), *Historia y Conciencia de clase*, México, Editorial Grijalbo
- Marx, Karl. 1977 (1971), *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (borrado) 1857-1858, volumen I*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI
- _____, 1982 (1972), *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, 9na edición, México, Siglo XXI
- _____, (1987), *Manuscritos Económicos Filosóficos*, Décimo primera edición, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Carlos, (1973), *El Capital*, tomo I, Editorial Ciencias Sociales, La Habana
- Mignolo Walter (2000), *Local Histories and Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press
- Wallerstein, (1999) *El moderno sistema mundial:(Volumen 1.) La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, 9na edición, México, Siglo XXI
- _____,(2004) *Crítica del sistema-mundo capitalista: estudio y entrevista*, colaboración y traducción Carlos Antonio Aguirre Rojas, LOM Editores.
- _____, (2006) *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*, traducción y colaboración de Carlos Daniel Schroeder, México, Siglo XXI

Tesis

Díaz Novoa Gildardo, 2001, “*Enrique Dussel en la Filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*” tesis defendida en la Universidad de Valladolid, España, en el 2001

Moreno Villa, Mariano, 1993, “*Filosofía de la Liberación y personalismo*”, tesis defendida en la Universidad de Murcia, España, en 1993

Yori, Patricia, 2001, “*La ética de la liberación de Enrique Dussel*”, tesis defendida en la Universidad de Cuyo, Argentina, en el 2001

Artículos

Dussel, Enrique, 1998, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Revista Anthropos: huella del conocimiento*, (Barcelona), nº180, setiembre-octubre

Florián Catá, Orlando, “Filosofía de la Liberación y marxismo en la obra de Enrique Dussel”, *Revista Islas* nº 99, Mayo-Agosto/1991, páginas 130-154.

Jervolino, Domenico, 1998, “Per una Filosofia della Liberazione dal punto di vista cosmopolitico”, *Revista Anthropos: huella del conocimiento*, (Barcelona), nº180, setiembre-octubre

Moreno Villa, Mariano, 1998, “Husserl, Heidegger, Lévinas y la Filosofía de la Liberación”, *Revista Anthropos: huella del conocimiento*, (Barcelona), nº180, setiembre-octubre

Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”,. En: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 201-245. Caracas: Clacso.

* El autor es Máster en Filosofía Política, Profesor de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica e investigador del Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI.

- i La mayoría de trabajos sobre Enrique Dussel están disponibles en la siguiente dirección de CLACSO:<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/dussel/dussel.html>, así como en un CD de la Asociación Filosofía y Liberación con las obras completas. Es a partir de este CD que se han hecho las consultas correspondientes, así como en algunos casos, por medio de comunicación directa con los autores.
- ii Respetamos aquí la mayúscula tanto de “Autrui” como de su traducción castellana “Otro”, para determinar la especificidad de la persona que se designa así
- iii Se precisa esta definición para diferenciarla de la que hará Dussel.
- iv En el siguiente apartado se define precisamente lo que Enrique Dussel entiende por “ética”.
- v Parafraseando la obra de Franz Hinkelammert *La vida o el capital, alternativas a la dictadura global de la propiedad*, 2001, DEI. Resultaría interesante un acercamiento crítico a las dos lecturas de Marx propuestas por estos autores cuyas obras han marcado el pensamiento crítico latinoamericano.